

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

ORTEGA Y GASSET

NOTA PRELIMINAR

En unas páginas redactadas por Ortega para su utilización en el curso sobre “El hombre y la gente”, en 1949, pero después omitidas, se hacía constar con motivo de aludir a la relación entre él y la fenomenología: «En un prólogo que escribí para mis traducciones en alemán, y que desde entonces y ya traducido por Helena Weyl obra en los archivos de mi editor germánico –la Detsche Verlags-Anstalt-, expongo esa doctrina, pero los sucesos de Munich en 1934 me repugnaron tanto que telegrafíe prohibiendo su publicación.» Es –inacabado- «Prólogo para alemanes» estaba destinado, según el autor precisa en sus páginas, a una reimpresión de su libro “El tema de nuestro tiempo”. En esta nueva edición, por fin, y por primera vez, ese prólogo se edita en el lugar que le corresponde, al frente de las páginas de “El tema de nuestro tiempo”.

No sabría encarecer su importancia para la mejor interpretación de la figura y la obra de nuestro pensador máximo. Ortega tuvo clara conciencia de la dificultad que una recta comprensión de su obra ofrecía al lector, y en el «Prólogo a una edición de sus obras», de 1932, decía: «No hay grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entrelazada con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane de verdad en entenderla.» Pues bien, no me parece aventurado afirmar que las páginas del «Prólogo para alemanes», por las precisiones de carácter autobiográfico que contienen, son de las más expresivas y útiles para esclarecer esa obra tan compleja». En ellas, como franqueándonos el acceso al recinto de su vida personal, Ortega se adelanta y nos dice, él, «quien soy yo», desde la altura de su vida en que fueron redactadas. Por las precisiones de orden filosófico que, además, contienen, han de figurar entre los textos imprescindibles para el conocimiento de su genealogía intelectual y de la originalidad de su filosofía.

En la «Advertencia al lector» que Ortega antepuso a “El tema de nuestro tiempo”, declara el origen universitario de su contenido y las razones por las que incluye los dos apéndices que le acompañan en su primera edición.

En esta nueva edición, revisada con los originales, le agrego además varios anejos: un ensayo posterior «NI vitalismo ni racionalismo», que Ortega redactó, según hace constar, para esclarecer el concepto de vitalismo usado por él en “El tema de nuestro tiempo” y en sus cursos universitarios de aquellas fechas: dos artículos que complementan al segundo apéndice –dedicado a Einstein- agregado por el autor; y, por último, tres artículos filosóficos –por primera vez reimpresos en libro- que prolongan y en los que resuenan las páginas precedentes (1)

(1) También en su artículo «Para dos revistas argentinas» (reimpreso, por la razón que su título manifiesta, en el libro «Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América»), Ortega rectifica igualmente algunas críticas que «El tema de nuestro tiempo» había suscitado en esas publicaciones argentinas.

En estos detalles aludidos intervienen dos cuestiones esenciales. Una es que «El tema de nuestro tiempo» que representa el pensamiento filosófico de Ortega en los primeros años veinte, ocasionó erróneas interpretaciones, y que Ortega se interesó en desvirtuarlas. Me permito subrayar que los malentendidos son gabela inevitable del pensamiento innovador, y que el lector no debe apresurarse a considerar que lo que en el texto se le dice en términos y conceptos que, forzosamente, tienen alcances inveterados, se limitan a reiterarlos; por el contrario, ha de estar dispuesto a aprender algo no sabido para poder tener la posibilidad de lograr su conocimiento.

Y la otra cuestión –la inserción de escritos complementarios- testimonia con singular claridad una constante sistemática en la filosofía de Ortega.. Sus tesis fundamentales surgen siempre como centro y conclusión de consideraciones dotadas de amplísimo radio, en las que parece considerar cuestiones inconexas por distintas, mas que, en rigor, gravitan sustancialmente hacia esos centros.

Las tesis filosóficas de Ortega tienen la pretensión de constituir una respuesta verdadera, precisamente a «el tema de nuestro tiempo»; «tiempo» en el que los problemas aquí analizados son capitales. Para comprender el pensamiento de Ortega en su exacto alcance –la interdependencia entre sistema y circunstancia, valga la fórmula-, este volumen ofrece una introducción ejemplar.

PAULINO GARAGORRI

PRÓLOGO PARA ALEMANES

(Obra póstuma. Publicado por la editorial Taurus. Madrid. 1958. Al preparar esta edición he podido valerme del original manuscrito, hallado con posterioridad a esa publicación, para corregir algún detalle y agregar los dos últimos párrafos, con los que se interrumpe el inacabado manuscrito.)

Esto es ya demasiado... Lo demasiado a que me refiero es que mis libros alcancen en Alemania nuevas y nuevas ediciones. Esto no puede seguir así, por lo menos sin complementos, sin correcciones, sin advertencias. Por eso, cuando hace aproximadamente un año uno de los cómplices de ese hecho, el amable director de la “Deutsche Verlags-Anstalt” me comunicó que se había agotado «El tema de nuestro tiempo» y le urgía publicar la tercera edición, yo le rogué que suspendiera la publicación por lo menos hasta que le enviase un texto revisado y un prólogo dirigido a mis lectores alemanes. Yo no había encontrado tiempo ni humor para leer ese libro desde que lo escribí, hace unos doce años, y tenía la vaga impresión de que para lectores no españoles, que desconocen el resto de mi obra y mis cursos universitarios, expresaba muy defectuosamente la idea fundamental en él insinuada. Ahora bien, esto es lo que me parece demasiado. Bien está que yo no haya pretendido nunca –ya veremos por qué razones que mis libros se traduzcan al alemán, bien está que, no obstante, una persona habitante a la sazón en Suiza decidiese hace unos años publicar esta obra para darla a conocer a un pequeño grupo de amigos suyos desconocedores del español, pero lo que no está ya tan bien es que la broma afectuosa de un grupo entusiasta se convierta, sin más, en plena seriedad pública, en ediciones y ediciones. Porque, si bien no estimo el libro como tal libro, algunas de sus ideas me importan mucho y tengo obligación de oponerme a que aparezcan informes e indefensas ante el gran público, ante los no íntimos. Esto revela ya al lector una cosa que ignoraba; a saber: que yo no soy hasta esta fecha responsable de que estos volúmenes anden por los escaparates de las librerías alemanas. La culpable –hagamos la delación- es Hella Weyl, mi traductora y el cómplice, el doctor Kilper, de la “Deutsche Verlags-Anstalt”. Así lo hice constar a este último al enviarle en una carta la autorización que el formalismo jurídico impone: descargaba sobre la traductora y sobre él, íntegra, la responsabilidad de la aventura. Después, aun corriendo el riesgo de parecer descortés, no he vuelto a escribir al editor para no hacerme, a mi vez, cómplice en la reiteración del delito. Sólo el año pasado me dirigí a él rogándole que suspendiese la nueva edición y prometiéndole en fecha próxima las correcciones al texto y un pequeño mascarón de proa como prólogo. Pero la bohemia de mi vida, que procede de lo más contrario a la bohemis, de un exceso de obligaciones y trabajo difícil de imaginar por los alemanes, que pertenecen a un pueblo en el que el trabajo está más diferenciado... (¿Creen ustedes que trabajan más que nosotros los del Sur, por lo menos más que alguno de nosotros? ¡En qué error están ustedes! Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, «hombre de mundo», algo así como párroco y no se cuantas cosas más. Si esta “polypragmosyne” es cosa buena o mala, no es tan fácil de decidir.) Pero la bohemia de mi vida –digo- me impidió cumplir la promesa en la hora fijada y el editor –cuyo comportamiento conmigo ha sido ejemplar –se lamenta con amable quejumbre de que perjudico sus intereses. Ahora bien, me aterra perjudicar a nadie. Claro es que me sorprende un poco que esta pobre pequeña cosa que soy, menuda excrecencia brotada en los pliegues graníticos de una de las montañas más viejas del

mundo –la sierra de Guadarrama-, resulte nociva, a una distancia de miles de kilómetros, para una excelente persona que vive en una ciudad tan bonita como Stuttgart. Por otra parte, en la periferia de nuestro ser que todos conservamos –el cutis del alma, esto es, sus «primeros movimientos», es siempre de niño-, esa zona donde la vanidad actúa –la vanidad es un residuo de infantilismo en la madurez-, no deja de producirme este hecho alguna ridícula satisfacción y me da gana, cuando voy por la calle, de decir a los transeúntes. ¿Sabían ustedes? Yo perjudico a un editor alemán, al impedir la nueva edición de mis libros. ¡Sí, señores! ¡Yo! ¡Así es el mundo!

De suerte que la necesidad de no dejar indefensas mis ideas, uniéndose al deseo de compensar al editor por el placer que me ha ocasionado perjudicarlo, me fuerzan a escribir este prólogo.

Pero el lector, al llegar aquí, dirá que son demasiados escrúpulos y complicaciones en torno al hecho indiferente de que un libro se publique o no. ¡"Pardon" lector! No estoy conforme. Una de las cosas que la experiencia vital me ha enseñado es que, ante una visión medianamente perspicaz de la realidad, nada puede parecer indiferente: todo, aun lo que se juzgaría mínimo, produce efectos favorables o dañinos. La publicación en alemán de mis escritos, o es ventajosa o es dañina para el lector alemán o para mí. "Tertium non datur".

Y, por lo pronto, es dañoso para el autor que el lector no le conozca. Cuando Goethe decía que la palabra escrita es un subrogado de la palabra hablada, decía una cosa mucho más profunda de lo que a primera vista parece. Esta: última, estricta y verdaderamente eso que solemos llamar «ideas», «pensamientos» no existe; es una abstracción, una mera aproximación. La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Solo en cuanto, emanado de él, de la integridad de su vida, sólo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es. Cuando la idea se refiera a un tema muy abstracto, como en la matemática, puede prácticamente prescindirse del hombre concreto que la ha pensado y ser referida al abtruso personaje que es el geómetra. Pero ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado. –no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta quién las dice. El decir, el lógos no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, en rigor, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con quién es aquel al que se dice. El decir, el lógos, es, en su estricta realidad, humanísima conservación, diálogos, "argumentum hominis ad hominem". El diálogo es el lógos desde el punto de vista del otro, del prójimo.

Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir tiene algo –esta perogrullada no la ignora nadie-, pero además todo decir dice ese algo a alguien –esto lo saben tan bien como yo los profesores, los «Gelehrte» alemanes, mas, crueles y despectivos, suelen olvidarlo.

Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mivoz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón. Pero siga analizando el lector y entonces hallará la clave definitiva. El que yo esté presente en cada expresión no procede de ningún supuesto don mío, mas o menos «genial», y mucho menos –sería repugnante- de que, como Chateaubriand, me ponga yo en lo que escribo y obligue al lector a tropezarse conmigo –se reconocerá que casi nunca he hablado de mí-, sino al revés: todo proviene de que en mis escritos pongo, en la medida posible, al lector, que cuento con él, que le hago sentir

cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad. Percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplasmática pero auténtica, que palpa su persona, que quiere acariciarla —o bien, darle, muy cortésmente, un puñetazo.

La involución del libro hacia el diálogo, éste ha sido mi propósito.

En la humilde buhardilla de Marburg, allá en lo más alto de la empinada ciudad, el , el admirable Nicolai Hatmann toca su violoncello. Yo le escucho. Tenemos veintidós o veintitrés años. La melodía siempre patética, casi de varón, que emite el cello hace sus giros y evoluciones en el aire como una golondrina. Por el ventanuco veo descender la ciudad, que vive agarrada al flanco del cerro, y llegar hasta el valle, por donde pasa el Lahn cantando siempre su canción ninguna.

Hatmann deja un instante quieto en el aire su arco, que, al separarse del cello y quedarse solo, se convierte momentáneamente en un pequeño arco salvaje, de pigmeo. Me dice:

-Usted, querido Ortega, tiene altruismo intelectual.

Y luego vuelve a soltar la golondrina melódica que anida en el vientre rubio de su cello, del cual han salido más tarde cuatro o cinco magníficos libros.

Pero esta voluntad de contar con el lector en su más concreta realidad posible, este anhelo de precisar la puntería al escribir, tiene el inconveniente de reducir sobremanera el campo a que se dispara. Como luego veremos, todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito exclusivamente y ad hoc para gentes de España y Sudamérica, que más o menos, conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. He evitado siempre escribir “urbi et orbi”. Y he aquí que, contra mi voluntad, cediendo a demandas amistosas, estas páginas escritas para españoles y argentinos de una cierta fecha suenan de pronto junto a la Selva Negra, hablando en alemán a alemanes. ¿SE comprenden ahora mis escrúpulos, mi preocupación, mi inquietud? Yo hablaba a Juan, contando con Juan y contando con que Juan sabe quien le habla, y he aquí que de pronto, me escamotean a Juan y me encuentro *diciendo lo mismo* a pedro, con el que yo apenas contaba y del que estoy seguro que no me conoce. He aquí anulado mi propósito: heme aquí en la situación que más detesto. «No se sabe quien» hablando a «no se sabe quien». Estamos en plena abstracción.

Se dirá que, al fin y al cabo, al contar con un hombre determinado se cuenta tanto más con lo humano en general, y que por eso, por lo que tiene de hombre en general, el lector alemán se siente aludido en mis escritos. ¡Una vez más, “pardon” lector! Procuero siempre cumplir las normas de la buena educación —como el más antiguo “clubman” de Londres- y no me permito hablar con nadie a quien no he sido presentado. Ahora bien, yo no he sido nunca presentado a ese señor que se llama «el hombre en general». Yo puedo escribir sobre él, como puedo escribir sobre el ornitorrinco, pero no puedo escribirle a él. No conozco al «hombre en general», no se quién es, y en la medida que sospecho quién es, he procurado evitarlo siempre.

Cuentan —sin insistir demasiado sobre la realidad del hecho-, que cuando se celebró el jubileo de Victor Hugo fue organizada una gran fiesta en el palacio del Eliseo, a que concurrieron, aportando su homenaje, representantes de todas las naciones. El gran poeta se hallaba en la gran sala de recepción, en solemne actitud de estatua, con el codo apoyado en el reborde de una chimenea. Los representantes de las naciones se iban adelantando ante el público y presentando su homenaje al vate de Francia. . Un hujier, con voz de estertor, los iba anunciando:

-Monsieur le représentant d l'Angleterre!

Y Victor Hugo, con voz de dramático trémolo, poniendo los ojos en blanco, decía:

-L'Angleterre! Ah, Shakespeare!

El ujier prosiguió:

-Monsieur le représentant de l'Espagne!

Y Victor Hugo

-L'Espagne! Ah, Cervantes!

El ujier

-Monsieur le représentant de l'Allemagne!

Y Victor Hugo:

-L'Allemagne! Ah, Goethe!

Pero entonces llegó el turno a un pequeño señor, achaparrado, gordinflón y torpe de andares. El ujier exclamo:

-Monsieur le représentant de la Mésopotamie!

Victor Hugo, que hasta entonces había permanecido impertérrito y seguro de sí mismo, pareció vacilar. Sus pupilas, ansiosas, hicieron un gran giro circular como buscando en todo el cosmos algo que no encontraba. Pero pronto se advirtió que lo había hallado y que volvía a sentirse dueño de la situación. En efecto, con el mismo tono patético, con no menor convicción, contestó al homenaje del rotundo personaje diciendo:

-La Mesopotamie! Ah, l'humanité!

He referido esto a fin de declarar, sin la solemnidad de Victor Hugo, que yo no he escrito ni hablado nunca para la Mesopotamia, y que no me he dirigido jamás a la Humanidad.

2

Puesto que mis libros no han sido escritos para la «humanidad», sino para españoles, su lectura por ojos alemanes tiene que carecer de ajuste. Sólo la benevolencia que el alemán sabe emanar cuando no quiere frenarla, sólo la generosidad cordial que brota del alemán a veces –sobre todo cuando está desprevenido y se deja ser lo que auténticamente es- han podido completar lo que desde su punto de vista faltaba a mis libros. Mas para que yo consienta que mis libros se sigan publicando en alemán es imprescindible un reajuste definitivo. Y éste consiste en que yo explique a mis lectores de Alemania lo que han sido mis libros, y de paso, quien soy yo.

Y lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España.

Pero –dirá el lector- ¿no nos habían dicho que había usted estudiado en Marburg? Si, lector, es verdad. He estudiado en Marburg y en Leipzig y en Berlín. He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo –durante tres años he sido una pura llama celtíbera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana. Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsohet he discutido sobre Kant y sobre Parménides-; muchas veces a media noche, en paseos

sobre el camino nevado, que terminaban junto al paso de nivel, mientras cruzaba monstruoso el expreso de Berlín, cuyos faroles rojos ensangrentaban un momento la nieve intacta. Luego he continuado años y años sumergido en la ciencia alemana hasta casi ahogarme. En algunas ciencias conozco casi íntegramente la producción alemana, la importante y la insignificante, y como tengo bastante buena memoria, no es imposible que al encontrar un hombre de ciencia de quinto o sexto orden le recite un trabajo suyo aparecido hace muchos años en el rincón de una revista. Todo esto es verdad, pero también lo es que de mis estudios en Marburg, el Leipzig, en Berlín, saqué la consecuencia de que yo “debía” por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico.

¿Cómo? ¿Por qué? Es toda una historia. Precisamente la que tiene que contar este prólogo al lector alemán.

Después de la Contrarreforma España pierde por completo contacto con Alemania. En cambio, desde 1700 la influencia de la cultura francesa va aumentando, progresa continuamente todo lo que la resistencia del alma española a dejarse invadir tolera. No olviden los lectores que les habla un hombre perteneciente a un pueblo caracterizado por sus «guerras de independencia» en el orden territorial y en el orden intelectual. Siempre, aun en sus horas de mayor postración, de mayor humildad, de menor fe en sí mismo, ha rehusado dignamente aceptar, sin más ni más, al triunfante de la hora. El miserable numantino no se humilla ante la magnificencia de Escipión, y el labriego de la áspera meseta castellana, abandonado de su aristocracia, de su rey, de su Estado, se rebela espontáneamente contra Napoleón antes que nadie lo hubiera osado. Y, caso paradójico, los españoles han solido cantar al vencido y no al vencedor. La “Farsalia” de Lucano moviliza sus exámetros en honor de Pompeyo sin ventura y no de César triunfante, y el Quijote es la epopeya del eterno y esencial derrotado.

Nadie ignora esto, pero como el presente prólogo intenta precisar el sentido de las ideas aquí impresas dibujando la fisonomía de *quien las dice*, conviene subrayar ante el lector que llevo en la sangre la más vieja experiencia de «resistencia», «de independencia». Pero, hombre experimentado quiere decir hombre maduro. *Y hombre maduro es quien ha visto ya la espalda de las cosas*. Conste así.

Cuando yo tenía veinte años se hallaba España enormemente influida por ideas y formas de Francia. Añádase a esto un ligero influjo de ciertas cosas inglesas. DE Alemania poco más que nada. SE ha hablado del famoso krausismo español. Pero los krausistas españoles eran lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos. Han influido bastante y con noble sentido en la vida española, pero de Alemania conocían sólo a Krause. Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause, tenían ideas claras. Comprenderá el lector que encontrarse en un desierto con el heteróclito Krause, así, aislado, sin precedentes, sin consecuentes, sin concomitantes, es una escena sobremanera cómica.

Debo, pues, mucho, mucho a Francia y considero que la influencia francesa fue en su hora muy beneficiosa para España. Esto lo dice un experimentado en «resistencia», en «independencia». ¡Qué le vamos a hacer! Pienso así. MI propósito es presentarme ante los lectores alemanes tal cual soy precisamente para evitar que mis libros puedan ser nocivos al lector alemán. Necesito decir *por lo menos algo* de lo que pienso. Así el público alemán podrá a tiempo rechazarme, seguro que no me quejaré. Agradezco profunda, íntimamente la atención que se me ha dedicado estos años. Nada podía satisfacerme más. La agradezco, pero no la mendigo ni la solicito. Si después de conocerme quiere el lector seguir leyéndome, bien, si por el contrario, me retira su estimación, bien también. No sé vivir si no es con las cuentas claras.

Pienso, en efecto, que toda cultura necesita periódicamente el enfrente con alguna otra. Y ese enfrente supone conocimiento, intimidad previa con esta, en suma, influencia. Es más, pienso que se trata de uno de los dos hechos radicales en la historia humana. Uno es la aparición de culturas autóctonas, pero el otro es la fertilización de una por otra. Y considero escandaloso que un hecho de tan enormes dimensiones como éste último, y tan constante en la historia, no haya sido investigado en cuanto a su estructura esencial. ¿Qué es eso de que una cultura influya en otra? Hay, sobre todo, un caso excepcional, gigantesco, casi monstruoso para quien tenga un poco de sensibilidad histórica. Me refiero, claro está, al hecho de que la cultura europea sea, desde luego y permanentemente, una simbiosis de dos culturas: la propia y la grecorromana. En 1926, presentando a mis españoles –como he hecho con tantos, tantos libros alemanes- la obrita de Ernst Howald “Die Ethik des Altertums”, decía yo: «Grecia es, probablemente, el secreto mayor de la historia europea: quiero decir de las naciones que florecen sobre las ruinas de Roma ¿Es un secreto glorioso? ¿Es una secreta lacra? Esta es precisamente la cuestión. Hace muchos años que la he insinuado... Porque ocurre preguntarse: la cultura europea, que es tan anormalmente dual, de doble y antagónica raíz, ¿constituye un organismo unitario y saludable o es un monstruo histórico, un caso de feroz parasitismo? Y si vale esto último, ¿quién es el parásito y quién el anfitrión?

»La idea spengleriana de las seudomorfosis históricas no puede aplicarse al fenómeno europeo. Porque la forma de unión entre lo helénico y lo nuestro no ha sido solo el injerto o la confusión de ambos elementos, sino algo mucho más sorprendente. Durante siglos y siglos, casi sin interrupción, siempre que la cultura europea buscaba su ideal, se encontraba con que éste era la cultura griega. Nótese que lo más entrañable y eficiente de una cultura, la fuerza que ella plasma y dirige todo lo demás, es el repertorio de anhelos, de normas, de desiderata –en suma, su ideal-. Y aquí tenemos una cultura cuya idea, en parte por lo menos, está fuera de ella, precisamente en otra cultura. Esto es el problema que aún no he visto formulado claramente y sobre el cual espero que se trabaje mucho en los próximos años... Al estar lo griego dentro de nosotros, a la manera que está el ideal en su entusiasta, era forzoso que nuestra relación con la cultura helénica adoptase siempre un sesgo religioso o místico, no de riguroso e imparcial examen».

Mi esperanza no se ha cumplido todavía. Jaeger y sus discípulos parecían querer inaugurar una nueva etapa de la filología clásica. Segura ésta de sí misma, resueltos sus problemas domésticos, técnicos, que son problemas meramente instrumentales planteados por la ciencia a la ciencia, pareciera querer –¡por fin!- atacar los auténticos problemas que son los que la vida nos plantea. En cada instante necesitamos vitalmente y con cierta urgencia estar en claro sobre determinadas cuestiones. La ciencia tiene obligación de no ocuparse sólo de sus problemas gremiales, «técnicos», de taller. Está ahí, en definitiva, para resolver aquellos que son los verdaderos, para tener listo en todo instante el repertorio de respuestas a las preguntas vivas. Tiene que ser siempre Summa. Por no haber hecho esto, por haber querido vivir para sí misma, esta hoy pasando la ciencia una mala hora en el mundo.

¿Por qué Jaeger y sus discípulos no han atacado enérgicamente, en toda su aspereza y dramatismo, ese problema tan urgente: la relación entre los antiguos y Europa? Con todo respeto sea dicho, pero me parece que han recaído en la eterna beatería. «Existe una beatería de lo griego –decía yo en el mismo artículo-. DE todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son sincera o fingidamente beatos de la democracia. Pues bien: existe una beatería de la cultura en general y del helenismo en particular. Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta

la beatería con idénticos síntomas: tendencia al delirio y al espaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente.» «Para entender, por fin, a Grecia, lo más urgente es alejarla de nosotros, subrayar su exotismo y declarar su enorme limitación.»

Pero dejemos el tema. Iba yo diciendo que a los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buceando en él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que por el pronto al menos, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las «nieblas germánicas». Lo que era pura niebla era sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela – un nuevo y magnífico alimento-. Ni imagine pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español. Me sentía no ave de jaula, sino fiero volátil de blasón: como el gavilán, era voraz, altivo, bélico, y como él manejaba la pluma. La cosa era pues muy sencilla. Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser –ya lo veremos- de tal modo identificado con mi nación que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres.

Pero, claro es, la dentadura con que se devora una cultura se llama entusiasmo. Si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán –sus ansias, sus temblores, sus ideas-, yo no habría podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho. Porque lector, ahora se trata ya de un hecho..El vuelo rapaz de aquel joven pajarraco mal emplumado ha producido su efecto. En una labor de quince años, a una velocidad histórica increíble, las cosas han cambiado. Hoy España se sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como pedro por su casa.

Y algo más. Como este prólogo es un “unicum” en toda mi obra, ya que lo dedico a hablar de mi –cosa que hasta ahora jamás había hecho y que todavía no he hecho nunca en España-, conviene que aproveche esta ocasión de ser cínico para serlo radicalmente. (Lo característico del cínico es, so pretexto de pobreza y de sinceridad, abrir agujeros en su túnica para que los demás vean su propia carne. Cinismo es siempre un poco exhibicionismo). Algunas cosas que durante veinte años he silenciado –inclusive en la conversación privada- van a salir ahora audazmente de mi pluma. La primera, ésta: Alemania no sabe que yo, y en lo esencial yo solo, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más. De paso e infeccionado a toda Sudamérica de germanismo. En este continente ultramarino la cosa se ha declarado con toda energía y solemnidad. Pero en Alemania se ignora y en España, donde todo el mundo lo sabe, todo el mundo lo ha callado. El mismo Comité Hispano-Germano de Madrid, inoperante como todos los comités parecidos, finge ignorarlo. Por eso me veo obligado hoy a la vergüenza de enunciar, con rotundo cinismo, lo que durante veinte años he mantenido secreto.

Pero ese lector alemán con quien dialogo pensará, suspicazmente: «¡Por lo visto, este señor Ortega quiere ahora presentarnos su cuenta!»» ¡Ah, claro! ¡Sin duda! Ya he dicho antes que no se vivir sin las cuentas claras. Pero se reconocerá: primero, que la presento después de que los lectores alemanes me hayan favorecido espontáneamente con su atención y no antes, y segundo, que lo hago precisamente marcando un alto en la

publicación de mis libros al advertir, con sorpresa, que ésta va en serio y la presento con ocasión de recomendar a mis lectores que reparen no vaya a ser yo para ellos un escritor peligroso. Después de casi treinta años de germanismo, es natural que yo tenga mucho que decir a los alemanes, pero esto que habría eventualmente de decirles –mis discrepancias como mis coincidencias- sólo puede ser bien entendido si se sabe lo que, quiérase o no, yo he hecho por la expansión de los valores alemanes y que queda ahí, irremediadamente, como realidad histórica que actuará ya por sí misma y producirá sus inexorables consecuencias en el paisaje misterioso del futuro. Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania.

Presento, pues, mi cuenta a los alemanes, pero no para cobrarla yo ahora. En rigor, la había cobrado ya antes: el «mundo» que yo había recibido de Alemania. Era pues, yo el deudor. Pero esta cuenta demuestra que aquella deuda mía ha sido plenamente pagada, en la medida en que un hombre puede pagar a un pueblo. Estamos en paz, y ahora podemos seguir hablando, libre uno y otro para nuestro futuro, acaso divergente.

3

¿Por qué de mis estudios en Alemania, rigurosamente científicos, hechos sobre todo en la Universidad donde la filosofía era entonces más difícil, más «técnica», más esotérica, saqué la consecuencia de que yo debía dedicar bastantes años a escribir artículos de periódico?

Yo había estudiado un semestre en Leipzig. Allí tuve el primer cuerpo a cuerpo desesperado con la *Critica de la razón pura*, que ofrece tan enormes dificultades a una cabeza latina; allí..., es decir, sentado en un banco del jardín zoológico, delante del wapiti del Canadá, que en aquella sazón de primavera daba sus bramidos, amenazando al cielo con su húmedo hocico. Poco más allá, el elefante, con gran paciencia -«el genio es la paciencia»-, se dejaba limar por un empleado el callo de la frente. Yo ya había leído que los indios representan en el elefante el dios de la filosofía. El elefante es filósofo y aprieta su frente contra los barrotes de su jaula, que es lo más que una criatura puede hacer. Por eso se le forma un callo. Yo también me lo iba formando dando embestidas contra los barrotes de la *Crítica de la razón pura* –en aquella primavera-, mientras al fondo del jardín los patos se perseguían en el estanque con gran algariabía, ocupados en sus menesteres indecentes.

Al semestre siguiente fui a Berlín. Vivía con una pequeña pensión del Estado español que había obtenido mediante un concurso. La peseta se hallaba entonces moribunda y mi pensión, a la pasar la frontera, se contraía tanto que yo sólo podía comer, de cuando en cuando, en los automáticos «Aschinger». En cambio, tenía las bibliotecas, donde compensaba mi voracidad.

Hacia 1908 estuve un año entero en Marburg y en 1911 volví, pero esta vez recién casado. Allí nació mi primer hijo. Nació en un mayo florido, el día de San Germán. Por esta razón le llamé Miguel Germán. Miguel es el nombre del alemán vegetal, que vive todavía en la tierra y de la tierra, es el tipo de hombre labriego que es el “humus” de que se nutre toda nación. Cuando un pueblo pierde su contacto con la tierra, pierde todo su vigor, como Anteo. Viceversa, cuando un pueblo ha hecho todo lo que tenía que hacer en la historia y se ha olvidado hasta su nombre, queda de él siempre su polvo humano, el labriego, que sigue arando su surco como si todo siguiese igual. Miguel es el nombre de lo que hay antes del hombre y después del hombre. Pero Miguel era también el nombre de un muy viejo amigo mío, de un español profundo y pobre, que anduvo por

los caminos del mundo ocultando bajo la sonrisa más cortés el corazón más dolorido. Pero... tal vez tengan ustedes algunas noticias de él: ese Miguel es Miguel de Cervantes.

Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo ¡Quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. SE les consideraba tan hostiles que no se les leía. En Marbourg se leía sólo a Kant, y previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz. Ciertamente que estos cuatro nombres son egregios, pero no es posible reducir todos los jugos de la Historia universal a menor número de gotas. El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tiene una gran deuda con él. Porque él fue quien obligó con un empujón, sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo porque, más que todo en la vida, la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad del sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica.

Sin embargo, tengo que añadir tres cosas. La primera es que, propiamente hablando, en Marburgo no se enseñaba filosofía. Era preciso saberla ya de antemano, traerla aprendida desde el vientre de la madre. Les pasaba a aquellos maestros neokantianos lo que a los drusos del Líbano, que no son prosélitas porque, según ellos, para ser druso hay que haberlo sido desde toda la eternidad.

La segunda cosa es que, salvo aquella fertilísima voluntad de sistema, los neokantianos no disparaban las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre que fuese posible o interesante trabajar. No se conocían más cuestiones que las resueltas ya en su canon. En general, todas las escuelas neokantianas se han caracterizado por su escaso repertorio de problemas, inquietudes y curiosidades. Pero esto se halla en relación con la tercera cosa.

La tercera cosa... La tercera cosa es una cosa que no me atrevo a decir ahora. Es más grave. Veremos si más adelante, cuando la pluma esté más caliente, me siento con más ánimo y le doy viento al secreto.

Toda actitud vital que se caracterice como *neo*-algo, como retorno y ¡Zurück zu...!, es, claro está, inauténtica. La vida humana sería todo lo contrario de lo que esencialmente es si pudiéramos, entre las innumerables formas de vida que ha producido el pasado, que ya están ahí, elegir la que más nos guste.

La condición del hombre es, en verdad, estupefaciente. No le es dada e impuesta la forma de su vida como le es dada e impuesta al astro y al árbol la forma de su ser. El hombre tiene que elegirse en todo instante la suya. Es, *por fuerza*, libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es cosa ya entregada al arbitrio del hombre. Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una cosa que se nos presenta como la que tenemos que hacer, tenemos que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esta es *lo mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos libera de la necesidad. Al contrario, nos complica más con ella. La necesidad cósmica consiste en que el astro no puede eludir su trayectoria. Pero, en cambio, ésta le es regalada, no tiene que hacérsela él. Su conducta –su ser– le llaga ya decidida y, por muy grande que sea y muy ardiente, va el astro, como un niño, dormido en la cuna de diamante de su órbita. El pobre ser humano, por el contrario, se encuentra colocado en una posición difícilísima. Porque es como si se le dijera: «Si quieres realmente ser, tienes necesariamente que adoptar una muy determinada forma de vida. Ahora: tú puedes, si quieres, no adoptarla y decidir ser otra cosa que lo que tienes que ser. Mas

entonces, sábelo, te quedas sin ser nada, porque no puedes ser verdaderamente sino el que tienes que ser, tu auténtico ser.» La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la desvive, se suicida. Resulta pues, que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad. ¡Qué cortesía la del cruel destino! Nos dice como la severa autoridad aldeana dice en *El Alcalde de Zalamea*, de Calderón, al noble y frívolo violador de doncellas:

*Con muchísimo respeto
os he de ahorcar ¡vive Dios!*

No podemos ser «hombres de Plutarco», ni «señores feudales», ni «versallescos», ni «jacobinos»: O mejor dicho: lo terrible es que podemos intentar serlo, pero que entonces nuestra vida será una mascarada. Toda vida humana tiene que inventarse su propia forma: no hay propiamente un Zűruck. El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención. Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía, como ya decía Goethe, ignoro si dándose plenamente cuenta de ello. Inclusive lo que se llama pensar científico no es psicológicamente sino una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Y cuando a un pueblo se le seca la fantasía para crear su propio programa vital, está perdido. Ya dije a ustedes que la condición humana es estupefaciente. ¡Pues bien, la vida resulta ser, por lo pronto..., un género literario!

Mas puede formar parte del destino trágico de una generación no encontrar su propia forma de vida. ¡Qué duda cabe! Es bien patente el hecho de que hay generaciones logradas y hay otras malogradas, en todo o en parte. Pues bien, uno de los ingredientes principales de la forma de vida es el repertorio de ideas sobre el universo, la filosofía. Las dos generaciones de 1840 y de 1855 tuvieron que vivir con una filosofía que no era la suya. Esta filosofía prestada fue el neokantismo.

En otros casos la inautenticidad es una culpa, pero en éste era un destino. Lo mejor que aquellos hombres podían ser era neokantianos. El idealismo trascendental había terminado en una radical catástrofe de la filosofía. Hegel, que es uno de los cuatro o cinco mayores filósofos del planeta Tierra, fue acaso el más imprudente. Por primera vez en este prólogo, topamos con el problema de las relaciones entre filosofía y prudencia. La evidente falta de mesura en Hegel, su nabucodonosorismo, aniquiló la filosofía. La historia del hegelianismo es la historia de Nabucodonosor.

La gleba europea quedó sembrada de sal para los efectos filosóficos. Con una velocidad increíble se olvidó la técnica del pensamiento que la filosofía usa. Fue una recaída en la infancia y el balbuceo intelectual. De aquí que las generaciones de 1840 y 1855 tuviesen que volver a la escuela, es decir a los clásicos. Fue preciso reaprender las primeras letras de filosofía. Ya Trendelenburg –tres generaciones antes- se había agarrado a Aristóteles, Liebmann, Cohen, Windelband, Riel fueron al aula de Kant. Este es el gran sentido que tuvo el neokantismo: una necesidad escolar del europeo recaído en puerilidad filosófica. De aquí también el estilo intelectual –¡tan curioso!- de estos hombres, que consiste en no colocarse libremente ante Kant, sino a sus pies, inseguros, parvulares, a ver si lo entienden. No se trataba tanto de averiguar la verdad como de entender a Kant.

Hacia 1870 no había, pues, filosofía; no hablemos de que nadie, en serio, pretendiese tener la suya. De tal modo es esto cierto, que existe un caso conmovedor y que interesará a todos los aficionados a secretos muy íntimos del devenir intelectual alemán, y por consiguiente, europeo.

Como veremos luego, una generación representa para mí una «zona de fechas» que ocupa aproximadamente quince años, mas, por razones que luego diré, la precisión en firme de la cifra cronológica que le corresponde es un problema muy difícil. Dándole, pues, ahora un valor puramente aproximado y convencional, me atreveré a indicar que las dos generaciones neokantianas nacen entre 1840-1855 y 1855-1870. Pero antes de ellas hay en la filosofía alemana una generación mucho más interesante. Cohen (1842), Riel (1844), Windelband (1848), Natorp (1854), Rickert (1863), se encuentran ya más muelle el terreno, menos inmediata la catástrofe. En cambio, la generación inmediatamente anterior nació en máxima desolación. No encontraron en este mundo más que un superviviente de la buena raza y un viejo magíster. Aquel era Lotze (1817), un hombre agudísimo, con fino olfato de “pointer” para problemas nuevos, pero blando, incapaz de resistir el triunfo del antifilosofismo. Por eso, su vida fue un progreso en la retirada. Su figura no podía animar a los jóvenes: todo lo contrario. El magíster era Trendelenburg (1802), que sabía bastante, pero cuyas “Logische Untersuchungen” revelan que carecía de estilo filosófico.

Esta generación, pues, que nace en torno a 1830, ha sido, probablemente, la más desdichada de toda la historia filosófica europea. ¿Quiénes son? Pues Sigwart (1830), Teichmüller (1832), Brentano (1838) y... nada menos que Dilthey (1833). Son hombres del diluvio, nacidos en un naufragio, filósofos *in partibus infidelium*. Y, sin embargo, dos de esos nombres son los que brincan hacia un más largo futuro. En rigor, ni Sigwart, ni Brentano, ni Wundt, ni Teichmüller tuvieron lo que se llama una filosofía.. Se acomodaron simplemente en la situación, si bien Brentano tuvo un par de visiones de primer orden que iban a ser sobremanera fecundas. Pero lo que demuestra tragicómicamente, conmovedoramente, hasta qué punto no se atrevía nadie entonces a la filosofía es que el único de todos ellos que de verdad tuvo una filosofía auténtica y de altísimo rango, el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania y fuera de Alemania –Dilthey-, *no se dio cuenta plenamente de que la tenía*. El caso es para reír y llorar al mismo tiempo. Dilthey se pasó su larga y ejemplar vida asustado de sí mismo, avergonzado y huyendo de su sombra porque sospechaba que una filosofía, un sistema ideológico magnífico se le había metido en la cabeza. Por eso fue incapaz de exponer nunca la arquitectura de su pensamiento, que es sencillamente una maravilla.

Y es lo más curioso del cuento que, salvo Wundt, esos hombres tenían mucho más calidad filosófica que las dos generaciones siguientes. En rigor, es preciso esperar a que surja Husserl para encontrar algo parejo. Mas la circunstancia les era sumamente hostil.

El resto de Europa vivía entregado al positivismo, que no es una filosofía, que, si se quiere, es algo más y mucho menos que una filosofía: una actitud mental a que históricamente llega el hombre, el resultado de una cadena de experiencias intelectuales hechas durante dos siglos. Ello es que esta generación alemana de 1830, indefensa por falta de valor para tener una filosofía, es probablemente la única desde 1760, en que sobre el pensamiento alemán ha influido a fondo y enérgicamente el pensamiento anglo-francés. Y, sin embargo, es la generación más auténticamente alemana que ha habido hasta hoy, según lo prueba el repertorio de tendencias, y es que, congruentemente con lo que acabo de decir, la influencia anglo-francesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino en imponerles un suelo mental, una disposición

radical: el empirismo. Hoy nos hace gracia ver que el cisne de la fenomenología ha salido volando del huevo de gallina que fue la admirable *Psicología desde el punto de vista empírico* de Brentano. La manera como fueron empiristas Brentano y Dilthey, sobre todo este último, sigue siendo hoy el porvenir de la filosofía.

Importa, como ejemplo muy claro de lo que es una generación, advertir que esos cinco hombres, tan diferentes entre sí por su rango y calidad –uno de ellos sumamente tosco, Wundt-, tan divergentes en sus rutas ideológicas, coinciden no obstante en un repertorio de temas intelectuales que podía precisarse así:

Primero. Son todos rabiosamente antikantianos contra lo que va a ser ya la generación siguiente.

Segundo. Tienden a afirmar que el todo es antes que las partes.

Tercero. Que la actividad es antes que la cosa.

Cuarto. Que el todo y el dinamismo o actividad son, no obstante, algo dado, facticio y no supuesto. Pero estos son antikantianos. En ellos, pues, lo categorial es «empírico», es hecho.

Quinto. Que es preciso trascender el intelectualismo.

Sexto. Reconocen lo psíquico como la realidad preferente sobre la cual ha de constituirse el mundo.

Séptimo. Por tanto, fundarán toda la filosofía en la psicología.

Octavo. Pero en una psicología tomada desde luego como ciencia fundamental y, por tanto, en atención a su posible aprovechamiento filosófico.

Que en un ámbito de divergencias tan amplio como el marcado por los extremos de Dilthey-Wundt quepa, no obstante, una identidad de tendencias respecto a esos temas ejemplifica mejor que nada la realidad del concepto «generación». Entre si pelearán unos contra otros precisamente sobre esos temas y se sentirán antípodas. No habría, en efecto, medio de poner paz a Dilthey y Wundt sobre la precedencia del todo a las partes. Y, sin embargo, la idea básica de Dilthey y la «ley de la Schöpferische Synthese» y la apercepción o el voluntarismo de Wundt, son dos formas de sentir una idea completamente nueva en la historia del pensamiento. Lo nuevo, nótese, era sobre todo que la totalidad, la síntesis, el Zusammenhang era un simple hecho mientras en Kant era precisamente el síntoma de lo que no es hecho, sino acción del sujeto, añadido subjetivo a lo dado y facticio.

Si el lector se ocupa algo de filosofía, advertirá con sorpresa que nuestro pensamiento actual vive de esas tendencias radicales, es decir, que esta generación es la que está más cerca de nosotros, ésa y no las siguientes, temporalmente más próximas. Porque no será necesario hacer notar que nuestra filosofía tenía que ser llamada, en la perspectiva de 1870, psicología. Claro es que sólo en Dilthey brotaron con plenitud y pureza esas radicales tendencias que hoy nos nutren.

El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiséis años –fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador- no era ya neokantiano. No habíamos, sin embargo, perdido el tiempo por completo. Habíamos estudiado a Kant a fondo y esto no es grano de anís. Es más frecuente de lo que se cree que inclusive filósofos de cierto rango arrastren toda su vida, como una cadena al pie, un insuficiente conocimiento de

Kant. Este defecto no puede ser compensado porque en Kant hace el pensamiento europeo un giro de ciento ochenta grados y se constituye frente a todo el pasado en audaz paradoja. No es fácil que un hombre muy entrado ya en la vida subsane este hueco de su educación. Para entrar de lleno en el kantismo hace falta tener toda la buena voluntad de esa edad primera en que no se puede tener otra cosa.

Por desgracia, Kant, al hacer su formidable descubrimiento crítico, se convirtió en un pésimo expositor. El extraño fenómeno merecía haber sido investigado. Indudablemente influye en ello la psicología del padre que tiene su único hijo demasiado tarde, en los confines de la vejez. Desde el punto de vista biográfico, se trata de un anacronismo. A los sesenta años no es fácil domesticar un potro salvaje ni dominar la topografía de un continente que se acaba de descubrir.. Kant debió sentir la impresión de vértigo y el temor constante de perderse en la selva primigenia de su propio invento. Por eso busca una ilusoria seguridad en la rigurosa artificialidad de la arquitectura dada a su libro. Esta arquitectura del libro, tan tirada a cordel, tan geométrica, no tiene apenas que ver con la anatomía de su asunto (de su Sache) y contribuye más bien a suplantar ésta. Imagínese un explorador que llega fatigado a una costa imprevista y antes de penetrar en el interior dibuja, para tranquilizarse, un plano imaginario del país. Pero todas estas razones no bastan a explicar la arterioesclerosis de la elocución, la falta de plasticidad en las denominaciones técnicas que aquejan al estilo de Kant durante el período crítico. ¡Quién sabe si no ha influido en ello el «periodo crítico» del hombre Kant, el estadio fisiológico de su vida! No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente. Camina, pues, a doscientas leguas de Freud mi sospecha de que, en general, el estilo literario como tal, por tanto, en cuanto es algo por sí, distinto del pensamiento, en cuanto que es función expresiva tiene en el hombre alguna relación con su virilidad. Dicho en forma exagerada y un poco grotesca: que la función de escribir –insisto- no de pensar, es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. Todo escritor *pura sangre* sabe que en la operación de escribir, lo que se llama *escribir*, interviene su cuerpo con sensaciones muy próximas a las voluptuosas (sobre todo lo que he llamado intracuerpo). ¡Quién sabe si en alguna porción y medida, el escritor escribe como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama!

Lo que desde su cátedra hacía Cohen por los años aquellos no puede llamarse propiamente exponer el neokantismo. Era, más bien, fulgarlo y de paso fulminar a todos los enemigos, reales o imaginarios. Hombre apasionado Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en sólo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase. Era pura retórica, pero no mala retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca.

Lo curioso de estas frases era que no solían decir la idea que pretendían expresar. No: daban ya por supuesto que el oyente conocía la idea y la frase expresaba más bien su resonancia emotiva y la voluntad de traspasar con una espada a quien dudase de su verdad. Jamás nos dijo claramente lo que él entendía por «reine Erkenntnis» (conocimiento puro) o por «Urteil des Ursprungs» (juicio del origen), pero si nos comunicaba todo su entusiasmo por estas ideas, el patético respeto hacia la dignidad de ellas y su desdén sin riberas hacia quien no las admitiese. Su prosa, hablada o escrita,

era de índole bélica, y como casi siempre lo bélico, aunque un poco barroca, profundamente elegante. De él aprendí yo a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es. La más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia.

Nicolai Hatmann debe tener un par de años más que yo y Heinz Heimsoeth los mismos que yo. Ello es que en 1911 andábamos en torno a los veintiséis años, una fecha decisiva en la evolución intelectual de la persona, como antes he dicho sin insinuar las razones. Es el momento en que el hombre –me refiero por lo pronto al filósofo– comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza a actuar su espontaneidad. Búsquese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendente frecuencia es la fecha de sus veintiséis años aquella en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los motivos intelectuales que van a ser más tarde su obra original. No es lo esencial, ni siquiera lo importante, que a esa edad se ocurran las ideas concretas que luego vamos a sostener y desarrollar. Las ideas concretas no son en rigor, sino concreciones de ciertas posiciones genéricas que vienen a ser como matrices múltiparas de aquellas y otras ideas. Por eso no se trata de que a esa edad se le ocurran a uno ciertas ideas sino, más bien, que descubrimos de pronto en nosotros, instalada ya y sin que sepamos de dónde ha venido, una cierta decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido y consista en ciertas cosas. Esa decisión que nosotros no nos sentimos responsables de haber tomado, sino que la hayamos en nosotros constituyendo como el suelo mental sobre el que habremos de vivir, es el nivel vital que constituye a cada generación en el proceso evolutivo de la historia humana. Por eso no es algo que se nos ocurre, sino precisamente algo que somos.

¿Cuál era ese suelo intelectual de nuestra generación a que íbamos luego a sentirnos adscritos como el siervo medieval a su gleba? LO que entonces, a mi juicio, sentíamos o presentíamos y que ahora voy a formular no lo pensábamos entonces, claro está, ni lo sabíamos decir.

Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas vigentes entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían... forzadas. Los puntos suspensivos delatan el titubeo de mi pluma, que vacila antes de expresar una cuestión delicada. Es delicada porque es bastante grave, y a la vez materialmente difícil de enunciar, expuesta a malas inteligencias. Con arrojo se podría declarar en un momento: bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades, y no obstante, sin veracidad. En ellas no sólo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, además, se forzaba a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran; se entiende que no lo eran para los mismos que las afirmaban. Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado solo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o a una ciencia –Descartes o la matemática o la jurisprudencia– y se le obligaba a decir “velis nolis” lo que previamente se había resuelto que dijese. El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillito, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándole a pan y agua, sometiéndole a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp.

Hablo del asunto con buen humor porque creo que el buen humor es una excelente higiene, como el sol, como el clima de altura, como el baño japonés. Pero el asunto es muy grave y considero un deber de lealtad para con los alemanes que me lean llamar su atención sobre él.

Cuando se habla de filosofía no suele pensarse más que en el dilema verdad-error. No solemos recordar que hay además otra cuestión: la veracidad del filósofo. Esta es la cuestión difícil de enunciar sin dar motivo a malas inteligencias. Y, sin embargo, es muy sencilla; basta con reparar en que la veracidad no es sino el afán de verdad, el ansia de llegar a estar en lo cierto. Por consiguiente, quien carece de veracidad no es, sin más ni menos, mendaz. Puede acaecer, simplemente, que sienta otras ansias, otros afanes distintos de los que se dirigen exclusivamente a la verdad. La historia de la filosofía no ha sido investigada más que con respecto al más o menos de verdad o error en las doctrinas. Era natural. ¡Es tan constante en el hábito filosófico la veracidad, parece de tal modo la actitud constitutiva del filósofo, que nos resistimos a admitir la existencia de filósofos, de épocas de la filosofía que no fuesen veraces! Si alguien insinúa lo contrario, le decimos que lo que llama insuficiente veracidad es simplemente el error que tal o cual filósofo pueda haber cometido.

Mas se reconocerá que no es lícito negar el interés que tendría estudiar la historia de la filosofía con ánimo de determinar el más o menos de veracidad que ha inspirado a los filósofos y las escuelas. Por lo mismo que esta historia confirmaría plenamente haber sido normal esa virtud en los filósofos, adquirirían un rango de problema importante los casos que quiebran esa norma. Entonces nos preguntaríamos con dramática curiosidad, con emoción, con urgencia: ¿Cómo eran y qué ha pasado a estos filósofos que poseyeron en modo deficiente esa virtud gremial de su oficio?

Ignoro los detalles que una historia de la filosofía movilizada en tal sentido rendiría, pero bajo la óptica de las grandes distancias hay un hecho que destaca sorprendentemente sobre el inmenso panorama.

Ha habido no pocos alemanes de excelente condición que en los últimos veinte años han intentado solidarizarse con el idealismo postkantiano. La actitud que frente a él han adoptado y la labor que de esa actitud ha surgido es para mi un ejemplo típico de lo que no debe ser, de lo que es funesto para un pueblo. En primer lugar, han querido identificar lo alemán con eso. La cosa es delicada. Sin discusión, hay en el idealismo alemán algo maravilloso que en efecto pertenece al destino intelectual específico de Alemania. Pero ese algo que hay de alemán en Fichte, Schelling y Hegel importa mucho a Alemania separarlo de lo que en aquellos no es lo alemán sino momento transitorio, caduco y pecaminoso, adscrito exclusivamente a unos grupos de hombres fugaces, a un par de generaciones. Es preciso, so pena de riesgos que pueden ser muy graves para Alemania, aislar y dejar químicamente puro lo que en el «idealismo alemán» hay de verdaderamente alemán, que será lo que en ello haya de común tendencia con cuanto en Alemania ha pasado desde Armiño. Pero esta obtención de la «línea pura» sólo es posible si con toda claridad se aísla también lo otro, lo que no es alemán en ese «idealismo», lo que es sólo «idealismo romántico». Entonces se vería que toda esa prodigiosa creación plantea un problema casi único en la historia del pensamiento humano. El «idealismo romántico y cuasi-romántico» -le llamaremos así para satisfacer a los que ponen tanto empeño en demostrar que Hegel no era ya romántico- es probablemente el primer instante en toda la milenaria evolución de la filosofía, sea lo que sea por lo demás, es, de uno u otro. Por primera vez se cae en la cuenta de que: Primero. La filosofía, sea lo que sea por lo demás, es, de uno u otro modo, sistema como tal. Segundo. Que la filosofía como problema, como intención y como modo

mental es algo que apenas tiene que ver con las ciencias: en suma, que no es una ciencia. Tercero. Ese modo mental que es la filosofía consiste en buscar la realidad y no abstracciones, partes, fragmentos de ella como hacen las ciencias. Ahora bien, resulta que la realidad no es el mundo solo, sino algo en que, de uno u otro modo, el hombre como tal interviene y está.

Gracias a esto, en los postkantianos, la filosofía encuentra por vez primera, con toda plenitud su forma intelectual. En este sentido, si alguien nos pide que le mostremos con el dedo qué es la filosofía, no podemos en todo el panorama humano señalarle otra cosa y tenemos que decir: ¡Fichte, Schelling, Hegel: *eso* es la filosofía!

Pero es, a la vez, absolutamente necesario, si no queremos perdernos, grave e irremediablemente perdernos, hacernos cuestión de otro terrible asunto que el hecho de ese «idealismo» plantea. Nunca el genio específicamente filosófico ha actuado más desde la plenitud de sí mismo, pero al mismo tiempo todo ese movimiento es también único, o poco menos, por una sorprendente, extrañísima razón, a saber; que nunca se ha visto actuar tan clara y densamente en filosofía la falta de veracidad.

Esto es lo que me sorprende que no haya sido aislado e investigado, aparte y a fondo, con motivo del idealismo postkantiano. Y, sin embargo, los que en estos últimos treinta años ha estudiado esa producción genial lo saben infinitamente mejor que yo. Saben que en esos hombres de poder constructivo sin ejemplo se da una falta de escrupulosidad intelectual también sin ejemplo. Ha habido en el mundo muchas filosofías equivocadas, pero si algo chorrea de toda la historia de la filosofía es ese extraño, frenético “*nisus*” de los filósofos hacia una cosa que se llama verdad. Sólo hay dos instantes en que el afán de verdad, la escrupulosidad cede al afán de lograr el individuo lo que ambiciona, sea como sea: en los alejandrinos y en los postkantianos. ¿Cómo es eso posible? Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su forma intelectual esté en ellos la filosofía, más queda subrayado este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología –todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes- pone en la pista del delito. Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el Reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy que ya los entendemos tal vez perfectamente, entendemos también la irritación de Shopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento. Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea, como la nube de Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja. Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo trascendental es, a la postre, la acción directa en filosofía.

He aquí por qué necesito oponerme enérgicamente a que, sin más, se identifique al postkantismo con lo alemán. Si yo fuese alemán, uno de los estudios que consideraría más urgentes, más instructivos, más «depuradores» para el destino alemán, habría de titularse así: «Genialidad e inveracundia en el idealismo trascendental». Otros filósofos se han equivocado mucho más. Schelling y Hegel tal vez se equivoquen menos, pero con frecuencia faltan a la verdad.

El patriotismo, precisamente porque consiste en aceptar sin condiciones toda la tradición de un pueblo –como aceptamos, queriéndolo o no, todo nuestro pretérito personal, aun aquellos actos de que hoy nos arrepentimos-, está obligado

constantemente a destilar el pasado y proyectar hacia el futuro lo mejor. En la dimensión del porvenir, el patriotismo es lo contrario de lo que es en la dimensión del pretérito.

Reitero, pues, mi convicción de que es un problema vital para Alemania aclarar este lado del idealismo romántico y cuasi-romántico. Pues no basta con advertir –la cosa es demasiado patente– que el impulso rector de su obra no fue estricta y exclusivamente el afán de verdad, el “*aletheuein*”. Es preciso descubrir cuál era el sentido positivo de su inspiración parafilosófica. Schopenhauer no llegó a ver del todo claro el meter en el asunto su fabular hocico de rapsoda. Lo que en él quedaba de hombre del XVIII le impedía llegar al fondo de estos problemas verdaderamente históricos. Gigante él mismo, un gigante hecho de arrugas y con ácido en las venas, se contenta peleando con los otros tres gigantes y les arroja cordilleras de insultos.

No obstante, olfatea alguno de los ingredientes que intervienen en la cuestión. Le extraña en aquellos hombres la tendencia a olvidar «el hecho de que con la filosofía pueda haber una seriedad tan justamente auténtica y amarga» y echa de menos en su producción «el ánimo profundamente emocionado de un filósofo, cuya total y grandiosa seriedad consiste en la búsqueda de una clave para nuestra existencia, tan enigmática como incierta». Y hace votos porque a tales filósofos «se les pueda imbuir de un concepto de la verdadera y fructífera seriedad, con que el problema de la existencia apresa al pensador y estremece sus fibras más íntimas» (Parerga, II, 167, 186. Grisebach).

La solución del enigma, que yo no pretendo ahora dar, tal vez se halle recordando algo muy elemental: que entre 1790 y 1830 predominan en Europa lo poético y lo político. Si se toman la intención poética y la política como ejes de coordenadas acaso se llegue a determinar este equívoco punto de la intención *pskantiana*.

Por lo demás, no ignoro que hay gentes las cuales creen haber llegado a la averiguación de que la verdad no existe, que lo así llamado es meramente una creación de la voluntad individual o «colectiva». Nietzsche, si no recuerdo mal, pensaba de este modo (la vida quiere ficción, vive de la ficción). Y con esta opinión no puedo hacer otra cosa que respetarla tanto como no compartirla. Creo que precisamente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta que punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. Aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad. Parecía esta una manía del hombre, una ocupación lujosa u ornamental, un juego o impertinente curiosidad, tal vez una conveniencia externa, o como Aristóteles pensaba, la tendencia natural al ejercicio de sus facultades. Todo esto supone que el hombre puede, al fin y al cabo, vivir aparte de la verdad. Su relación con ella sería extrínseca y fortuita. Por eso había parecido siempre pura frase la socrática expresión de que «una vida sin afán de verdad no es vividera para el hombre»-. Pero ahora entendemos hasta que punto es literalmente así. La vida sin verdad no es vivible. DE tal modo, pues, la verdad existe que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir. Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como “*verdávoro*” (*Wahrheitsfresser*).

La opinión contraria, la idea de que el hombre pueda vivir de mitos y sin verdades, por tanto puede vivir de falsedades, tiene, entre otras desventajas, la de ser un síntoma típico que se ha producido en la historia siempre que acontecía la rebelión de las masas

y la consiguiente apoteosis de lo colectivo. Las masas y las colectividades pueden, en efecto, vivir sin verdad: no son de ella ni menesterosas ni capaces. Lo cual hace sospechar que las masas y las colectividades no son el hombre o son sólo un modo extraño, deficiente, de lo humano. ¿Quién sabe...?

De todas suertes, no era ocioso rozar aquí la grave cuestión que el idealismo postkantiano plantea porque en resolución, los hombres de Marburg, a pesar de su odio a Schelling y Hegel, iban inspirados, sin saberlo, por un muy certero propósito: elevar el kantismo al nivel del idealismo posterior y, viceversa, limitar el idealismo especulativo dentro de las fronteras naturalistas, newtonianas de Kant. Lo malo es que esa proximidad de intención con los postkantianos hizo pasar también de éstos a ellos la insuficiente escrupulosidad y el excesivo afán de tener la razón.

Esta fue la primera reacción que frente al neokantismo encontró formada dentro de sí aquel grupo juvenil de 1911 a la hora en que comenzaba a desprezarse, frente a la pura recepción, su espontaneidad. Porque de esto tratábamos y a ello tenemos que volver ahora, so pena de perdernos en el aparente arabesco de este prólogo.

No creo ser infiel a lo que de común hallamos entonces en nosotros si digo que eran, sobre todo, estos tres elementos:

Primero. Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos. Esto se ha visto luego muy claramente en Hartmann, que con tan extrema pulcritud se detiene donde la cosa empieza a no estar clara y se vuelve al lector diciéndole: «Sobre esto no sé más».

Segundo. La voluntad de sistema, que es tan difícil de cohonestar con la resolución antedicha. Pues mientras los románticos apetecen el sistema como una delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y rezumante, a nosotros se nos presentaba como la idea de obligación específica del filósofo. El sistema, sentido así, no podía ser obra juvenil. De aquí un tácito cuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles, afirma con azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años.

Tercero. Junto a estas posiciones de carácter formal, hallamos asimismo plantada en nosotros –sin equívoco ni escape posibles- la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no solo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista.

¡Qué extraña es la condición humana! Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hacer hoy. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no sólo un espacio, sino todo un tiempo: la «Edad Moderna». Por eso en 1916 titulé un breve ensayo “Nada moderno y muy siglo XX”. Pero siendo, como antes dije, imposible todo retorno –el lema inexorable del hombre es como el de los soldados de Cromwell “Vestigia nulla retrorsum”- ¿dónde desembarcar? Los jóvenes de aquella fecha tomaban billete para lo desconocido -«Ins Ubekannte, niemals Betretene»-, lo nunca hollado.

Pero ¿es que nosotros teníamos razones concretas positivas para saber que el idealismo no era ya la verdad? Teníamos, sin duda, muchas razones negativas, muchas objeciones contra el idealismo. Mas esto no basta. La verdad viva no se rige según las reglas de la disputa escolástica. Y no se ha probado plenamente que una idea es errónea mientras no se tiene la otra idea clara y positiva con que vamos a sustituirla. Nosotros, naturalmente, no la teníamos. Pero esto es lo extraño: teníamos perfectamente claro,

inequívoco... el hueco de la nueva idea, su dintorno, como en el mosaico la pieza que falta se hace presente por su ausencia.

Probablemente han acontecido así siempre las cosas en la historia. Lo que va a ser mañana la sólida realidad fue primero anticipación del deseo; de un deseo, entiéndase bien, que no está en nuestro arbitrio tener o no tener. Actúa por lo visto, en la historia una fantasía necesaria que imagina el porvenir del hombre, lo dibuja como proyecto de ser, como vital programa. La realidad no es sino la ejecución, más o menos torpe, de ese argumento que el hombre, dramaturgo de su propio destino, había inventado antes. Yo creo que este pensamiento abre el camino a investigaciones históricas muy precisas y de nuevo estilo. De paso, proporciona un sentido inmediato a la idea de Shakespeare según la cual «estamos tejidos de la misma materia que nuestros sueños».

No había, pues, sino remar hacia la costa imaginaria. El buen éxito era improbable. Sin embargo, la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la «fina estructura» de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte.

Pero este común despertar –hacia 1911- eran también la señal de separación. Los veintiséis años –entiéndase, claro está, con alguna holgura la cifra- es el momento de más esencial partida para el individuo. Hasta entonces vive en grupo y del grupo. La adolescencia es cohesiva. El hombre, durante ella, ni puede ni sabe estar solo. Le domina lo que he llamado «instinto de coetaneidad» y vive disuelto en el tropel juvenil, en su «clase de edad». Pero en esta jornada del curso vital el individuo parte hacia su exclusivo destino, que es, en su raíz, solitario. Cada cual va a cumplir a su modo la misión histórica de su generación. Porque cada generación no es, a la postre, sino eso: una determinada misión, ciertas precisas cosas *que hay que hacer*.

4

En 1913 escribí mi primer libro, titulado “Meditaciones del Quijote”; en él se iba a ver cuál es la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer “Jahrbuch der Phänomenologie”, donde aparecieron juntas nada menos que las *Ideas* de Husserl y la *Ética* de Scheler.

Frente a todo este idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Esta:

«Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual». Esta es la realidad radical. Lo demás es «abstracto, genérico, esquemático», secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en «conciencia», en *Bewusstsein*, sino en una radical dualidad unitaria, como el “Gingo Biloba” de Goethe que es uno, dos. (*)

(*) ‘Gingo Biloba, título de una composición poética de Goethe, incluida en el «Libro de Zuleika» del “Divan de Oriente y Occidente”, es el nombre de un árbol japonés cuya hoja parece, a la vez, una y dos.’

Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre «yo y sus circunstancias». El mundo es primariamente circunstancia del hombre y sólo «al través de ésta comunica con el universo». El neokantismo y, con uno y otro rodeo, todas las filosofías entonces vigentes, sostenían, por el contrario, que la realidad del hombre era la cultura.

Pero «la cultura –decía yo- nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata y hoy, gracias a la labor reflexiva, *parecen libres del espacio y del tiempo*, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales, siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa». Ahora bien, es preciso retrotraer todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida. «Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura, es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato.» La cultura, no obstante su aspecto solemne y hierático, no es más que el resultado de humildes necesidades del hombre. Viceversa: «Toda necesidad humana, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura.»

En suma, hay que radicar esa famosa cultura –que pretende ser lo libre del espacio y tiempo, utopismo y ucronismo- aceptando la servidumbre de la gleba espacio-temporal, la adscripción a un lugar y una fecha que es la realidad radical, que es la vida efectiva, haciendo de ella un principio frente a los principios abstractos de la cultura. «Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado es la inmensa perspectiva del mundo... En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.» El sentido de la vida no es, pues, otro que aceptar cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad.

«Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo.» «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. “Benefac loco illi quo natus es” leemos en la Biblia». La vida «no es materia ni es alma», sino determinadísima «perspectiva» espaciotemporal, lo contrario de todo utopismo y todo ucronismo, la “species temporis” frente a la “species aeternitatis”.

El resto de mi producción, que iba a ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformada en este mi primer libro. Aunque según he escrito múltiples veces, en una época como la nuestra, que incita a todo el mundo a ser anti-algo, yo he aspirado a ser y no a anti-ser, he polemizado constantemente contra el intelectualismo, que es la raíz del idealismo. Por eso he sido y soy enemigo irreconciliable de este idealismo que al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo.

Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cuál existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.

Mas siendo la vida en su «sustancia» misma circunstancial, es claro que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos en vista de las circunstancias. Esto nos permite descubrir la verdadera función del intelecto y de la cultura. La vida como enfrente con la circunstancia es «inquietud», «oscuridad», «tinieblas», «problematismo», «preocupación», «inseguridad». Por lo mismo, la vida necesita «claridad», «seguridad», «poseerse a sí misma». «Pues bien, esta claridad, esta plenitud de posesión, nos es dada por el concepto. Toda labor de cultura es una “interpretación” –esclarecimiento, explicación o exégesis- de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces. La cultura –arte o ciencia o política- es el comentario, es aquel modo de vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por eso no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida, medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político... El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. «La preocupación que... comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, por la firmeza.» -Platón en Fedón habla de la seguridad de la hipótesis-. Cultura es la hipótesis que buscamos. «Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad..., no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla», y es ante todo «aletheia, que como luego Apocalipsis, significó originariamente descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor».

Esta fue la primera reacción de mi espontaneidad. Como se ve, hace veintiún años me encontré desde luego instalado en algo parecido a lo que hace muy poco se ha descubierto en Alemania con el nombre, a mi juicio erróneo y arbitrario, de «filosofía de la existencia». ¿Cómo llegué a ello? No es este el momento oportuno para exponerlo. Si la ruta hacia la nueva intuición me hubiese sido sugerida por alguna influencia personal, sería fácil de formular. Bastaría con citar algún nombre. Pero hoy sabe todo el mundo que a la Idea de la Vida como realidad radical sólo se podía llegar, por influencia extraña, al través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard. Ahora bien, ni yo ni nadie en Alemania –salvo a lo sumo, sus personales discípulos- sospechaba en 1913, ni mucho tiempo después, que en Dilthey existiese propiamente una filosofía de la vida. Al contrario, Dilthey representaba la convicción de que no se podía tener una filosofía. El que más, conocía a Dilthey como un maravilloso historiador o como un problemático psicólogo. Yo entonces ni siquiera bajo estos dos aspectos conocía su valor. En cuanto a Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página. Una de las cosas que me parecen más simpáticas es un oso, mas cuando veo un enorme oso del Norte que prefiere a su dignidad de oso, a su drama de oso, la pretensión de tener piernas ágiles y hábiles para la danza, siento repugnancia. Es posible que haya en él ideas admirables, pero sus gesticulaciones literarias me han impedido llegar hasta ellas. Sospecho, además, dos cosas que someto a la sentencia de los lectores alemanes más entendidos que yo en Kierkegaard: una es que se trata de ese eterno cristiano que no fundamenta su cristianismo en algo positivo, ingenuo, generoso y fresco, sino precisamente en el hecho de que la razón sea algo limitado y trágico. Es decir, que ese cristianismo es mera objeción que presume de ser cosa positiva y vivir por sí. Mas toda objeción no es sino parásito. Ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto fracaso de la razón, se nutre de un cadáver. El oso del húngaro resulta ser una hiena y la fábula en que

intervienen demasiado aburrida. El hecho de que una cosa sea limitada y trágica no excluye en manera alguna que sea una incuestionable realidad, tal vez “la” realidad. La razón, sobre todo la «razón pura» propende ciertamente a la petulancia, pero no es necrófaga. Brota en la historia cuando una fe muere, pero no vive de esa muerte, sino que se gana la vida con el sudor de su frente. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por la paradoja que es un juego mental.

La otra cosa que en Kierkegaard sospecho es ésta: lo que él llama «pensar existencial», nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también «acción directa». Por eso dudo mucho que pueda una filosofía llamarse adecuadamente «filosofía de la existencia».

Sea de ello lo que quiera, importa mucho que al llegar esta humanidad europea al punto de vista de la vida, a la Idea de la Vida, que es superación radical del intelectualismo, no pierda en la aventura la razón y le pase lo que el romance burlesco cuenta:

*Con la grande polvareda
Perdimos a Don Beltrane*

Por si acaso, me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco «pensar existencial», sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar «filosofía de la razón vital», la cual razón es sustantiva y radicalmente vital, pero es, no menos, razón.

No llegué, pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados. Repito que no es ésta buena oportunidad para exponer la cuestión. Importa poco a los fines de este prólogo. Sólo a modo de signo cabalístico dirigido a aquellos de entre mis lectores que se ocupan de técnica filosófica, diré que la trayectoria de mis meditaciones fue esta.

El idealismo vivía desde siempre en un equívoco escandaloso porque reconociendo en la conciencia la realidad radical, sin embargo no había procurado nunca analizar a fondo y con suficiente precisión lo que la conciencia es. Se dirá que esta situación es absurda, mas no cabe negar que la historia del pensamiento anda llena de absurdos parecidos. En los últimos años del pasado siglo Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, pulcritud. Sometió en grande estilo a una revisión el Libro mayor de la contabilidad idealista y le impuso una técnica de exactitud. La fecundidad de esta faena ha resultado inmensa. Una vez más aconteció el hecho, que no por ser frecuente ahorra nuestra sorpresa, de que los grandes avances en el conocimiento provienen muchas veces, no de grandes intuiciones nuevas, sino simplemente de que se atiende a las pequeñas diferencias. Kepler fue puesto en camino hacia su gigantesca invención no más que por haberse obstinado tenazmente en dar importancia a la menuda discrepancia de ocho minutos de arco que los datos rigurosos de Tycho atribuían a la órbita de Marte.

La fenomenología, pues, precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes. Pero al estudiar yo en serio la fenomenología —en 1912— me pareció que

cometía ésta en orden microscópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo.

Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria, ejemplar, últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás. A este fin desconfía de su propio pensamiento. El máximo honor del filósofo consiste, sin duda, en algo sobremanera gracioso: en ser el hombre que esencialmente sospecha de sí. Se sabe naturalmente tramposo y se convierte en detective de sí mismo.. Pensar es poner algo el sujeto. En vista de ello, el filósofo busca una instancia frente a toda posición subjetiva. Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene impuesto, en algo, por tanto, puesto por sí, lo «positivo» o lo «dado».

Pues bien, Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a darse cuenta de su querer y de lo querido; no siente, sino que ve su sentir y los valores sentidos; en fin, no piensa, esto es, no cree lo que piensa, sino que se reduce a advertir que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impassible espejo, contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan sólo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla sólo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas transmutaba en oro todo cuanto tocaba, la realidad absoluta que es la «conciencia pura» desrealiza cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, “Bewusstsein von”, espectraliza el mundo, lo transforma en mero sentido. Y como el sentido agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en inteligibilidad pura.

Perfectamente, pero ahora conviene preguntar en qué medida la conciencia pura es lo positivo, lo dado, lo «puesto por si» y que se nos impone. La respuesta no ofrece duda: esa conciencia pura, esa pura vivencia, tiene que ser obtenida mediante una «manipulación» del filósofo que se llama «reducción fenomenológica». Ya esto es grave, tan grave como lo que ha acontecido al físico cuando ha querido observar el interior del átomo: que al observarlo entre él en el átomo, interviene y lo modifica. En vez de hallar una realidad, la fabrica. Así el fenomenólogo. Lo que éste de verdad encuentra es la «conciencia primaria», «irreflexa», «ingenua», en que el hombre cree lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra reducción posible que la aspirina o la extracción. Lo esencial pues, de esa «conciencia primaria» es que para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad. En ella, el «darse cuenta» no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de «conciencia primaria» se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esa «conciencia primaria» no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que hay cuando yo vivo primariamente, es decir, sin ulterior reflexión. Lo único que entonces hay soy yo y son las cosas de todo género que me rodean – minerales, personas, triángulos, ideas, pero no hay además y junto a todo eso «conciencia». Para que haya conciencia es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado. Este recuerdo no es sino la conservación de lo que antes había, por tanto, un hombre real a quien realmente aconteció estar rodeado de ciertas cosas reales. Pero todo eso es ahora recuerdo y nada más. Es decir: yo ahora me encuentro en una nueva situación: lo que ahora hay es un hombre, el mismo de antes, yo, que tiene que habérselas con unas cosas como las anteriores pero de nueva especie,

a saber, con un recuerdo. Este recuerda una realidad pasada. Esta realidad pasada, no es, claro está, ahora realidad. La realidad ahora es su recuerdo y a ella es a lo que podemos llamar ya «conciencia». Porque ahora hay en el mundo «conciencia», como antes había minerales, personas, triángulos. Pero, bien entendido, esta nueva situación que consiste en encontrarme con la cosa «conciencia» y que es recordar o, más en general, «reflexión», no es ella misma conciencia, sino que es exactamente tan ingenua, primaria e irreflexa como la inicial. Yo sigo ahora siendo un hombre real que encuentra ante sí, por tanto, en el mundo, la realidad «conciencia».

Con ésta, por decirlo así, entre las manos yo soy libre de hacer no pocas cosas: puedo observarla, analizarla, describir su consistencia. Pero una cosa no puedo hacer: ella conserva la realidad de antes, y yo no puedo ahora modificar aquella realidad, corregirla ni «suspenderla». Aquella realidad a fuer de tal, es ya irrevocable. Lo único que puede ocurrir es que, en virtud de estos o los otros motivos se forma en mí la *opinión* de que aquella realidad anterior era una alucinación, o cualquiera otra clase de error. Pero esto, claro es, no deshace la anterior realidad, no la desrealiza ni la suspende. ¿Cómo va a poder desrealizarse ahora lo que ahora no es real? ¿Cómo va a «suspenderse» la ejecución de una realidad que ya se ejecutó y ahora no se está ejecutando, sino que solo hay la ejecución de recordar que fue ejecutada? Sería como suspender ahora el comienzo de ejecución del Edicto de Nantes. El efecto, pues, de la nueva opinión mía no es otro que el de situarme realmente en un mundo donde hay realidades «erróneas», por tanto en un mundo un poco más complicado que el antecedente pero no más efectivo ni más real que aquél. La «reflexión» -repito- es una situación real tan ingenua como la «primaria» y como ella irreflexa con respecto a sí misma. ¿De dónde podría esta nueva situación extraer una competencia especial para atribuir preferente carácter de realidad a lo que ella encuentra –una «conciencia»- que a lo encontrado por la situación primaria: minerales, personas, triángulos?

La supuesta «conciencia refleja» que pretende descubrir la verdadera y absoluta realidad como conciencia y pura vivencia, es, por el contrario, menos fundamental que la «conciencia primaria» por dos razones: 1ª. Porque implica ya a ésta como su propio «objeto». 2ª. Porque, en definitiva, ella es también ingenua e irreflexa «conciencia primaria»: Es vano todo empeño que pretenda desalojar del universo la ingenuidad. Porque, en definitiva, lo que verdaderamente hay no es sino la sublime ingenuidad, es decir, la realidad. Ella sostiene y es el mundo y el hombre. Para que el idealismo tuviese sentido fuera preciso que un «acto de conciencia» fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no sólo sobre otro «acto de conciencia».

La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un «acto de conciencia primaria e ingenua». Pero ésta no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real. El idealista supone la realidad, parte de ella, pero luego, desde otra realidad califica de mera conciencia a la primera. Pero esto naturalmente es solo una opinión sobre aquella inquebrantable realidad que a ésta le trae sin cuidado, y que por otra parte, si reobrase sobre la situación misma del idealista cuando opina, la destruiría contradictoriamente. En efecto, el hombre convencido de que lo que hay es pura realidad, «pura vivencia», no es sino un hombre real que tiene que habérselas con un mundo más allá de él, que está constituido, independientemente de él, por una enorme cosa llamada «conciencia», o bien por muchas cosas menores llamadas «noemas», «sentidos», etc. Las cuales no

son más ni menos cosas, transubjetividades, algos con que, quiérase o no, hay que contar, que las piedras con que su cuerpo tropieza.

Si la «conciencia» de que habla el idealismo fuese algo, sería precisamente “Weltsetzend” (la que pone mundo), encuentro inmediato con la realidad. De aquí que sea un concepto en sí mismo contradictorio, puesto que en la intención del idealismo significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra.

La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la «conciencia», su “weltsetzung”, la realidad de su «contenido», aniquila el carácter fundamental de ella. La «conciencia» es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia...

El término «conciencia» debe ser enviado al lazareto. Pretendía ser el nombre de lo positivo, lo dado, lo puesto por sí y no por nuestro pensamiento, pero ha resultado ser todo lo contrario: una mera hipótesis, una explicación aventurada, una construcción de nuestra divina fantasía. Lo que verdadera y auténticamente hay no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que hay un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre –eso sería la «conciencia»-. Lo que verdaderamente hay y es dado es la coexistencia mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo en sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas paejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de “Dii consentes”, los dioses unánimes.

La coexistencia de mi persona y las cosas no consiste en que este papel en que escribo y esta silla en que me siento sean objetos para mí, sino que antes de serme objetos este papel me es papel y esta silla me es silla. Viceversa, las cosas no serían lo que cada una es si yo no les fuese a ellas quien soy, a saber, el que necesita escribir, el que se sienta, etc. La coexistencia, pues, no significa un estático yacer el mundo y yo, al lado uno de otro y ambos en un ámbito ontológico neutro, sino que ese ámbito ontológico –la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas- está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que al determinada en ese recíproco acontecimiento. La categoría de «absoluto acontecimiento» es la única con que, desde la ontología tradicional, puede comenzarse a caracterizar esta extraña y radical realidad que es nuestra vida. La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad –fuerza y espíritu- tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama. Como el lenguaje está todo él constituido por una inspiración estática, es preciso retraducirlo íntegramente a las significaciones fluidas del puro acontecer y convertir el diccionario entero en cálculo tensorial. Todo residuo estático indica que no estamos ya en la realidad, sino que tomamos por tal lo que sólo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización.

Hay que extirpar al vocablo “Erleben” (vivencia) todo residuo de significación intelectualista, «idealista», de inmanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original de que al hombre le pasa absolutamente algo, a saber, ser –ser y no sólo pensar que es-, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo,

entregado al esencial extranjero que es el Universo. El hombre no es “res cogitans”, sino “res dramática”. No existe porque piensa, sino al revés, piensa porque existe. El pensador «moderno» ha de darse a sí mismo un puntapié que le obligue a salir al absoluto Fuera, una hazaña digna del barón de Münchhausen. Cuando el médico preguntó a Fontenelle qué molestias sentía a sus noventa y nueve años, contestó el agudísimo decrepito: «Ninguna, ninguna; sólo... una cierta dificultad de ser.» Es, acaso, la mejor definición de la realidad radical, de lo que verdaderamente hay, de la Vida: ser como dificultad.

El filósofo idealista se engaña, pues, a sí mismo cuando partiendo en busca de lo positivo y dado, de lo no puesto por él, cree hallarlo en la pura conciencia que es fabricación suya y pura ficción. Queda en pie, como perfectamente justificada, su exigencia de oponer al pensamiento, gran constructor de ficciones, incansable ponente, la instancia de lo que venga impuesto a él, de lo puesto por sí. Esto será lo verdaderamente dado. Pero entonces no puede consistir lo dado en nada que el pensamiento encuentre en su camino después de comenzar a buscarlo y como resultado de un proceso intelectual ad hoc que aspira locamente a eliminar el pensamiento mismo. Porque «esa realidad primaria» que entonces encuentra será precisamente resultado de todo ese trabajo y de sus posiciones en el mejor caso negativas, eliminatorias. Creer que suspendiendo la ejecutividad de una situación primaria, de una «conciencia ingenua», se ha evitado la posición que esta hace, es una doble ingenuidad y un olvido de que hay el modo “tollendo ponens”. Al hacerme la ilusión de que quito la posición de mi anterior «conciencia primaria» no hago sino poner una realidad nueva y fabricada: la «conciencia suspendida», cloroformizada. Hay que proceder inversamente: en el momento de partir en busca de lo que verdaderamente hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia delante, no dar un nuevo paso intelectual, sino al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado. Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de «reducción» para ser obtenido, en rigor, fraguado, sino lo que al comenzar a pensar filosóficamente hay ya, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, la vida en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad.

Lo «puesto por sí», lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra, y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico. El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que sólo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, en preceder al pensamiento. Y el gran descubrimiento que éste puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir.

Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él –la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de «conciencia» y su sustitución por el de simple coexistencia de «sujeto» y «objeto», la imagen de los “Dii consentes”. Etcétera – fue expuesto en una lección titulada «Las tres grandes metáforas» dada en Buenos Aires en 1916 y publicada en extracto por los periódicos y revistas argentinas.

El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña ya está bajo nuestros pies. Pero una nueva insistencia

analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un agujero.

E quindi uscimmo a riveder le stelle.

5

Mas es seguro que al llegar a esta altura, los lectores que me hayan quedado, probablemente alpinistas, renovarán con mayor presión su pregunta: ¿Por qué con todas esas ideas en el cuerpo, no se dedicó usted a exponerlas adecuadamente, en libros compactos, técnicamente bien artillados, y, en vez de ello, se ocupó en escribir artículos de periódico?

Ha llegado el instante oportuno para la respuesta taxativa: yo rehuí exponer esas ideas precisamente por esas ideas.

La idea de que «el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia» no era para mí solo una idea, sino una convicción. Mis ideas no han sido nunca «solo ideas». La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y tras éste, otros, hasta uno último. Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España, como el último es... tal vez la Mesopotamia. Más aún: el concepto mismo de circunstancia lleva en si desde luego una intención polémica contra el utopismo y la “actio in distans”. La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual y a que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad. De aquí la serie de ensayos escritos por mi durante aquellos años, en que ampliando al orden filosófico las ideas biológicas de von Uexküll, combato la idea de que el hombre viva en el medio. Porque el medio no es ningún lugar determinado, es la ubicuidad. Y para mí era esencial la no ubicuidad del hombre, su «servidumbre a la gleba». El medio, al convertirse para mi en circunstancia, se hizo paisaje. El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado. Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan. En aquellos ensayos atacaba yo incansable, por uno y otro lado, de la relación entre el hombre y su paisaje, el hombre individual y, sobre todo, el pueblo. Perdido entre mis publicaciones debe andar un viejo intento –no creo que se haya traducido al alemán- de explicar el influjo del medio sobre el hombre, invirtiendo el nexo tradicional. No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige su tierra, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida. Se olvida que el hombre es un animal trashumante, que hay en él siempre una potencia migratoria. Esta capacidad de irse, tan esencial al hombre que tiene su manifestación suprema en el suicidio, obliga a explicar todo asentimiento por motivos últimamente íntimos y libres. Precisamente porque es íntima y libre la elección de tierra por el hombre no es siempre lograda, satisfactoria, sincera y se dan en ella todos los grados, desde el pueblo que vive completamente absorto en su terruño, sin echar de menos ni desear ningún otro –como el pueblo andaluz- hasta el que se halla presto al abandono del suelo que pisa. Un caso intermedio es el del permanente y extraño “nisus” hacia el Sur que ha fermentado siempre en los senos recónditos del alma alemana. Todo pueblo lleva dentro de si un «paisaje prometido» y yerra peregrino por el haz de la tierra hasta que lo encuentra.

El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español. No era un destino cómodo. Muy pocos años hacía que la guerra con los Estados Unidos nos había arrebatado las últimas colonias, con lo cual quedaba España reducida a su mínima expresión. Había sido en la historia europea el primer pueblo imperial, cronológica y cuantitativamente. Había inventado la idea moderna de Estado, el gran Estado nacional, algo completamente distinto de los Estados antiguos. Bolingbroke fue el primer pensador de historia que se dio plena cuenta de ello y por eso hace comenzar la Edad Moderna en Fernando el católico. (No olvide esto mi lector alemán. No olvide que hay una inquietante identidad entre lo que está haciendo Alemania y lo que nosotros hicimos desde fines del siglo XV: la invención de la primera Weltpolitik, el «absolutismo» o «estatismo», la creación del primer ejército de Estado, la técnica de la autoridad, las milicias políticas como apoyo del poder público –Santa Hermandad-, el “Imperium”, la desindividualización, la expulsión de judíos y moriscos, la preocupación por la pureza de sangre. Todavía a fines del siglo XVII apenas había oficio público, ni siquiera el de canónigo, para el que no se exigiese la prueba de pureza. Como es sabido, la palabra Rasse, raza, es oriunda de España. Yo, que en definitiva, sé muy poco de todo, me encuentro sabiendo bastante, sabiendo mucho precisamente sobre estas cosas. Me basta para ello descender a mi subsuelo de viejo español. Durante la Edad Contemporánea España tenía poco que enseñar porque Europa vivía en Revolución y es la experiencia revolucionaria la única que ha faltado en mi país. Pero de las cosas que ahora empieza Europa a hacer, España entiende más que nadie entre los pueblos actuales de Occidente porque fue la primera en la invención de esas formas, en el radicalismo de su implantación y... en experimentar sus consecuencias. Por eso pido que se oiga la anciana voz de mi raza, y lo pido no ciertamente en beneficio mío ni de mi nación, sino impulsado por el casi extrahumano altruismo de un pueblo compuesto de hombres

*Todo lo ganaron y todo lo perdieron **

*(*Verso del poema «Adelfos» del libro Alma, de Manuel Machado).*

que ha sabido vencer y ha sabido sucumbir, las dos figuras extremas que toma la vida.)

*La vida como aceptación de la circunstancia implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno. Mi primer libro iniciaba una serie de estudios españoles a los que di el título general de “Salvaciones”. Nada me hubiera sido más fácil, instalado en una cátedra desde los veinticinco años, que imitar la existencia de un Gelehrte alemán. Sin embargo comprendí desde luego que mi destino era completamente el opuesto. En una lectura dada en 1910 sobre la *Pedagogía social como programa político*, decía yo: «En otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos de buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud: la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos: la biblioteca próxima le proporciona de*

balde cuantos libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando sólo en lo infinito?

»Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio».

Debo aclarar que en el fondo me quedaba otra cosa pero no me atrevía a declararla y menos ante un público que no la hubiera entendido. En efecto, yo sentía ya entonces que en la ciencia alemana y en la existencia del “Gelehrte” alemán había, junto a sus espléndidas virtudes un grave error, una desviación de la alta higiene vital: precisamente esa despreocupación de su contorno inmediato, esa tendencia a vivir con el «ninguna parte» de la ciencia, como si la ciencia por sí constituyese una tierra, un paisaje donde el esfuerzo intelectual pudiera hundir sus raíces. El tema siguió fermentando dentro de mí y por eso hace algunos años la “Neue Rundschau” anunció un estudio mío titulado *Der deutsche «Gelehrte» und der französische «Ecrivain»*, que, naturalmente, no me atreví nunca a escribir. El lector debe hacerse cargo de que trata con un hombre cuya timidez es tan grande como su audacia y que avanza por la vida con un incómodo ritmo de impulsiones y frenazos. Hoy deploro no haber publicado aquel estudio, cuyo título, por lo demás, declara, suficientemente la orientación de lo que tras él iba. Hoy es ya tarde para decirlo. Los hechos se han consumado de manera demasiado clara y dolorosa. Entonces el decir hubiera sido predecir y sólo esto merece la pena. (Por eso una de las finalidades de este prólogo es restablecer las fechas de mis escritos, sobre todo los que definen realidades políticas y estados de espíritu colectivos. Así acontece que ensayos míos donde se describen los hechos actuales han sido publicados por revistas y periódicos alemanes creyendo de buena fe que estaban escritos ahora, cuando todos ellos han sido publicados diez años hace.)

Ello es que para mí no fue un instante dudoso que yo debía conducirme a la inversa que el “Gelehrte” alemán. Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo.

Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez el mayor que hay en la tradición europea. Según la señora Förster Nietzsche refirió a un visitante español, un día en que se hablaba de los españoles delante de su hermano, ya enfermo y como ausente, levantó éste la ruina de su egregia cabeza y, con voz de ultravida, con voz de eco, dijo: «Los españoles. ¡Los españoles!... Esos hombres quisieron ser demasiado.» Somos, en efecto, el pueblo que más radicalmente ha pasado del querer ser demasiado al demasiado no querer ser. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué significa? ¿Cuál puede y debe ser la moral hacia el futuro de un pueblo que lo fue todo, una vez en el pretérito? Conviviendo con los jóvenes de Alemania se levantaban con frecuencia de mi alma vahos de afectuosa y sonriente melancolía cuando les oía decir, muy convencidos, que el alemán no ha llegado aún a ser, a tener un perfil propio y un estilo de vida. Este «no ser aún» que es el privilegio de la juventud era sentido por ellos como un dolor mientras yo llevaba dentro el opuesto: el dolor de «haber sido ya» y la terrible pregunta de si se puede volver a ser, el ansia del doctor Fausto.

Por eso mi producción durante muchos años padece la obsesión de España como problema. Así, en aquel mi primer libro, se leen gritos de angustia como el siguiente: «Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué

es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?

»¿Dónde está –decidme- una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbré el destino de España?

»¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad: que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia!

»El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera»!

Mi raza ha sido siempre una raza muy extraña, muy extraña. Las ideas que sobre ella corren son completamente falsas y mis compatriotas son los primeros en no tener la menor sospecha de quienes son, de cómo son. Apartados durante casi tres siglos de la «funesta manera de pensar (*)»,

(*) Frase de una declaración oficial al rey Fernando VII (Consta en la adhesión de la Universidad de Cervera publicada el 3 de mayo de 1827 en “La Gaceta de Madrid”: «lejos de nosotros la peligrosa novedad de discurrir...»)

no han tenido más remedio que aceptar las ideas que sobre ellos venían del extranjero. Pero el caso es que esas ideas –salvo inesenciales añadidos pintorescos que los viajeros románticos pusieron- datan de muy vieja fecha. Son los juicios polémicos, resentidos y violentos que forjaron los pueblos del Norte –sobre todo Inglaterra- cuando España mandaba en el mundo y combatía a la naciente Europa moderna. Ideas de la Reforma oprimida por la Contrarreforma. No hay probabilidad ninguna de que coincida con la realidad de nuestro ser lo que sobre él opinaron unos hombres situados bajo la lanza de Carlos V y frente a los arcabuces de los Tercios castellanos.

Ahora bien, una de las cosas más decisivas que con verdad pueden decirse de España es que, relativamente a las demás razas de Europa, es y ha sido siempre el pueblo popular, esto es, que ha vivido predominantemente de su piso bajo, de las clases sociales inferiores. Hemos padecido casi sin interrupción una aristocracia deficiente, en cierto modo, la ausencia de minorías selectas. Casi todos nuestros defectos y desdichas, así como casi todas nuestras glorias, provienen de este gigantesco hecho que podíamos denominar el anormal popularismo de España. Nuestro arte –plástico o poético- es casi exclusivamente popular: asciende de las anchas regiones abisales hacia las alturas, como la savia vegetal. Nuestra obra histórica más ilustre, más sustantiva, ha sido la colonización de América. Pero esta colonización no fue labor del estado ni de minorías egregias ni de compañías industriales: fue lo que podía ser la obra directa y espontánea del pueblo que no es sino pueblo, fue «población», creación de pueblos, de razas, de naciones, sea en forma de mestizaje, sea porque el emigrante español supo arraigar en las tierras vírgenes botánicamente, como sólo el pueblo sabe arraigar. Apenas recién llegado era ya autóctono *

(*) Aquí se interrumpe el manuscrito.

ADVERTENCIA AL LECTOR

La primera parte de este libro contiene la redacción, un poco ampliada, de la lección universitaria con que inauguré mi curso habitual en el ejercicio de 1921-22.

Para redactarla ahora me he servido de los apuntes minuciosos y correctísimos que tomó en el aula uno de mis oyentes, mi querido amigo don Fernando Vela.

Al ofrecer hoy aquella lección a un público más diverso que el concurrente a la Universidad, he creído forzoso desarrollar un poco más algunos pensamientos que podían ser menos asequibles para lectores extraños al estudio filosófico. A esto se reduce la ampliación hecha sobre el texto primitivo.

Siguen varios apéndices que insisten sobre cuestiones más concretas, todas ellas conexas con la doctrina expuesta en la lección. De ellas me interesa sobretodo, el que presenta brevemente una interpretación filosófica del sentido general latente en la teoría física de Einstein. Creo que por vez primera, se subraya aquí cierto carácter ideológico que lleva en sí esta teoría y contradice las interpretaciones que hasta ahora solían darse de ella.

1923.

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

Esta tercera edición va revisada. La revisión ha consistido en sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie; pero sobre todo, en subrayar mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo.

1934.

LA IDEA DE LAS GENERACIONES

Lo que más importa a un sistema científico es que sea verdadero. Pero la exposición de un sistema científico impone a éste una nueva necesidad: además de ser verdadero es preciso que sea comprendido. No me refiero ahora a las dificultades que el pensamiento abstracto, sobre todo si innova, opone a la mente, sino a la comprensión de su tendencia profunda, de su intención ideológica, pudiera decirse, de su fisonomía.

Nuestro pensamiento pretende ser verdadero, esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por tanto, falso suponer que, para lograr su pretensión, el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase sólo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas, junto a las cosas, halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática, que conserva su virginidad no obstante su reiterada violación.

Todo ensayo filosófico atiende, pues, dos instancias: lo que las cosas son y lo que se ha pensado sobre ellas. Esta colaboración de las meditaciones precedentes le sirve, cuando menos, para evitar todo error ya cometido y da a la sucesión de los sistemas un carácter progresivo.

Ahora bien: el pensamiento de una época puede adoptar ante lo que ha sido pensado en otras épocas dos actitudes contrapuestas —especialmente respecto al pasado inmediato, que es siempre el más eficiente y lleva en sí infartado, encapsulado, todo el pretérito. Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz. Aquellas son épocas de filosofía pacífica; éstas son épocas de filosofía beligerante, que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación. Nuestra época es de este último tipo, si se entiende por «nuestra época» no la que acaba ahora, sino la que ahora empieza.

Cuando el pensamiento se ve forzado a adoptar una actitud beligerante contra el pasado inmediato, la colectividad intelectual queda escindida en dos grupos. De un lado, la gran masa mayoritaria de los que insisten en la ideología establecida; de otro, una escasa minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta que vislumbran a lo lejos zonas de piel aún intacta. Esta minoría vive condenada a no ser bien entendida: los gestos que en ella provoca la visión de los nuevos paisajes no pueden ser rectamente interpretados por la masa de retaguardia que avanza a su zaga y aún no ha llegado a la altitud desde la cual la *terra incógnita* se otea. De aquí que la minoría de avanzada viva en una situación de peligro entre el nuevo territorio que ha de conquistar y el vulgo retardatario que hostiliza a su espalda. Mientras edifica lo nuevo, tiene que defenderse de lo viejo, manejando a un tiempo, como los reconstructores de Jerusalén, la azada y el asta.

Esta discrepancia es más honda y esencial de lo que suele creerse. Trataré de aclarar en qué sentido.

Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas

variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros más profundos, que, por su parte, son independientes de aquellos. La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas: dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias y especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indeferenciada. Esta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época.

Sin embargo, cuando la variación de la sensibilidad se produce sólo en algún individuo, no tiene trascendencia histórica. Han solido disputar sobre el área de la filosofía de la historia dos tendencias que, a mi juicio, y sin que yo pretenda ahora desarrollar la cuestión, son parejamente erróneas. Ha habido una interpretación colectivista y otra individualista de la realidad histórica. Para aquélla, el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas; para ésta, los agentes históricos son exclusivamente los individuos. El carácter activo, creador de la personalidad es, en efecto, demasiado evidente para que pueda aceptarse la imagen colectiva de la historia. Las masas humanas son receptoras: se limitan a oponer su favor o su resistencia a los hombres de vida personal e iniciadora. Mas, por otra parte, el individuo señero es una abstracción. Vida histórica es convivencia. La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional en que los hombres más enérgicos –cualquiera que sea la forma de esta energía- han operado sobre las masas dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar. Un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno: su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en él la menor reacción, por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico. En varia medida, ha acontecido esto no pocas veces, y la historia debe anotar al margen de su texto principal la biografía de esos hombres «extravagantes». Como todas las demás disciplinas biológicas, tiene la historia un departamento destinado a los monstruos, una teratología.

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en la historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia y, por decirlo así, el gozne sobre el que ésta ejecuta sus movimientos.

Una generación es una variedad humana, en el sentido riguroso que dan a este término los naturistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior. Dentro de ese marco de identidad pueden ser los individuos del más diverso temple, hasta el punto de que, habiendo de vivir los unos junto a los otros, a fuer de contemporáneos, se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta

contraposición de los *pro* y los *anti* descubre fácilmente la mirada una común filigrana. Unos y otros son hombres de su tiempo, y por mucho que se diferencien se parecen más todavía. El reaccionario y el revolucionario del siglo XIX son mucho más afines entre sí que cualquiera de ellos con cualquiera de nosotros. Y es que blancos o negros, pertenecen a una misma especie, y en nosotros, negros o blancos, se inicia otra distinta.

Más importante que los antagonismos del *pro* y el *anti*, dentro del ámbito de su generación, es la distancia permanente entre los individuos selectos y los vulgares. Frente a las doctrinas al uso que silencian o niegan esta evidente diferencia de rango histórico entre unos y otros hombres, se sentía uno justamente incitado a exagerarla. Sin embargo, esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida, una línea común sobre la cual se elevan unos más, otros menos, y viene a representar el papel que el nivel del mar en topografía. Y, en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Si tomamos en su conjunto la evolución de un pueblo, cada una de sus generaciones se nos presenta como un momento de su vitalidad, como una pulsación de su potencia histórica. Y cada pulsación tiene una fisonomía peculiar, única; es un latido impermutable en la serie del pulso, como lo es cada nota en el desarrollo de una melodía. Parejamente podemos imaginar a cada generación bajo la especie de un proyectil biológico lanzado al espacio en un instante preciso, con una violencia y una dirección determinadas. De una y otra participan tanto sus elementos más valiosos como los más vulgares.

Más con todo esto, claro es, no hacemos sino construir figuras o pintar ilustraciones que nos sirven para destacar el hecho verdaderamente positivo donde la idea de generación confirma su realidad. Es ello simplemente que las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido –ideas, valoraciones, instituciones, etc-, por la antecedente: la otra, dejar fluir su propia espontaneidad. Su actitud no puede ser la misma ante lo propio que ante lo recibido. Lo hecho por otros, ejecutado, perfecto en el sentido de concluso, se adelanta hacia nosotros con una unción particular: aparece como consagrado y, puesto que no le hemos labrado nosotros tendemos a creer que no ha sido obra de nadie, sino que es la realidad misma. Hay un momento en que las ideas de nuestros maestros no nos parecen opiniones de unos hombres determinados, sino la verdad misma, anónimamente descendida sobre la tierra. En cambio, nuestra sensibilidad espontánea, lo que vamos pensando y sintiendo de nuestro propio peculio, no se nos presenta nunca concluido, completo y rígido como una cosa definitiva, sino que es una fluencia íntima de materia menos resistente. Esta desventaja queda compensada por la mayor jugosidad y adaptación a nuestro carácter, que tiene siempre lo espontáneo.

El espíritu de cada generación depende de la ecuación que esos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido, desoyendo las íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a estas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos: en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y

sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de inacción y beligerancia constructiva.

Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica. Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos. Porque hay otros no menos evidentes y fundamentales que el antedicho; por ejemplo, el ritmo sexual. Se insinúa en efecto, una pendulación en la historia de épocas sometidas al influjo predominante del varón a épocas subyugadas por la influencia femenina. Muchas instituciones, usos, ideas, mitos, hasta ahora inexplicados, se aclaran de manera sorprendente cuando se cae en la cuenta de que ciertas épocas han sido regidas, modeladas, por la supremacía de la mujer. Pero no es ahora ocasión adecuada para internarse en esta cuestión.

II

LA PREVISIÓN DEL FUTURO

Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión. Se cierne sobre ella el severo imperativo de desarrollar esos gérmenes interiores, de informar la existencia en torno según el módulo de su espontaneidad. Pero acontece que las generaciones, como los individuos, faltan a veces a su vocación y dejan su misión incumplida. Hay, en efecto, generaciones infieles a sí mismas, que defraudan la intención histórica depositada en ellas. En lugar de acometer resueltamente la tarea que les ha sido prefijada, sordas a las urgentes apelaciones de su vocación, prefieren sestear alojadas en ideas, instituciones, placeres creados por las anteriores y que carecen de afinidad con su temperamento. Claro es que esta deserción del puesto histórico no se comete impunemente. La generación delincuente se arrastra por la existencia en perpetuo desacuerdo consigo misma vitalmente fracasada.

Yo creo que en toda Europa, pero muy especialmente en España, es la actual una de estas generaciones desertoras. Pocas veces han vivido los hombres menos en claro consigo mismos, y acaso nunca ha soportado la humanidad tan dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones que no responden a su latido íntimo. De aquí el comienzo de apatía tan característico de nuestro tiempo, por ejemplo, en política y en arte. Nuestras instituciones, como nuestros espectáculos, son residuos anquilosados de otra edad. Ni hemos sabido romper resueltamente con esas desvirtuadas concreciones del pasado, ni tenemos posibilidad de adecuarnos a ellas.

Por ser tales las circunstancias, un sistema de pensamiento como el que desde hace años expongo en esta cátedra no puede ser fácilmente comprendido en su intención ideológica, en su fisonomía interior. Se aspira en él, tal vez sin lograrlo, a cumplir con toda pulcritud el imperativo histórico de nuestra generación. Pero nuestra generación parece obstinada radicalmente en desoír las sugerencias de nuestro común destino. He llegado por fuerza al convencimiento de que aún los mejores de ella, salvo muy contadas excepciones, no sospechan siquiera que *en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos, de un cuadrante*. He aquí por qué considero necesario anticipar en esta primera lección algo de lo que, a mi juicio, constituye el tema esencial de nuestro tiempo.

¿Cómo es posible que se le desconozca tan por completo? Cuando al conversar sobre política con algún coetáneo «avanzado», «radical», «progresista» -para ponernos en el mejor caso-, surge la inevitable discrepancia, piensa nuestro interlocutor que esta discrepancia sobre materias de gobierno y Estado es propiamente una divergencia política. Mas padece un error; nuestro desacuerdo político es una cosa muy secundaria, y carecería por completo de importancia si no sirviese de manifestación superficial a un diseño mucho más profundo. No nos separamos tanto en política como en los principios mismos del pensar y del sentir. Antes que las doctrinas del derecho constitucional nos distancia una diferente biología, física, filosofía de la historia, ética y lógica. La posición política de tales contemporáneos es consecuencia de ciertas ideas que juntos recibimos de los que fueron nuestros maestros. Son ideas que tuvieron plena vigencia hasta 1890. ¿Por qué se han contentado con insistir en los pensamientos recibidos, a pesar de notar reiteradamente que no coinciden con su espontaneidad? Prefieren servir

sin fe bajo unas banderas desteñidas a cumplir el penoso esfuerzo de revisar los principios recibidos, poniéndolos a punto con su íntimo sentir. Lo mismo da que sean liberales o reaccionarios: en ambos casos son rezagados. El destino de nuestra generación no es ser liberal o reaccionario, sino precisamente desinteresarse de este anticuado dilema.

No es admisible que las personas obligadas por sus relevantes condiciones intelectuales a asumir la responsabilidad de nuestro tiempo vivan, como el vulgo, a la deriva, atentas a las superficiales vicisitudes de cada momento, sin buscar una rigurosa y amplia orientación en los rumbos de la historia. Porque ésta no es un puro azar indócil a toda previsión. No cabe, ciertamente, predecir los hechos singulares que mañana van a acontecer; pero tampoco sería de verdadero interés pareja predicción. Es, en cambio, perfectamente posible prever el sentido típico del próximo futuro, anticipar el perfil general de la época que sobreviene. Dicho de otra manera: acaecen en una época mil azares imprevisibles; pero ella misma no es un azar, posee una textura fija e inequívoca. Pasa lo propio que con los destinos individuales: nadie sabe lo que va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y por tanto, cuál será el estilo de sus reacciones ante aquellos accidentes. Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus sinuosidades e indentaciones.

Cabe en la historia la profecía. Más aún: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía. Cuando Schlegel dijo que el historiador es un profeta al revés, expresó una idea tan profunda como exacta.

La interpretación de la vida que tenía el hombre antiguo, en rigor, anula la historia. Para él, la existencia consistía en un irle pasando a uno cosas. Los acontecimientos históricos eran contingencias extrínsecas que caían sucesivamente sobre tal individuo o tal pueblo. La producción de una obra genial, las crisis financieras, los cambios políticos, las guerras eran fenómenos de un mismo tipo, que podemos simbolizar en la teja que aplasta a un transeúnte. De esta suerte, el proceso histórico es una serie de peripecias sin ley, sin sentido. No es posible, por tanto, ciencia histórica es una serie de peripecias sin ley, sin sentido. No es posible, por tanto, ciencia histórica, ya que ciencia sólo es posible donde existe alguna ley que pueda descubrirse, algo que tenga sentido y que, por tenerlo, pueda ser entendido.

Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias. La vida es una serie de hechos regida por una ley. Cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos todo el curso normal de su existencia. No podemos prever si el rayo vendrá o no a segarle con su alfanje de fuego colgado al flanco de la nube; pero sabemos que la simiente de cerezo no llevará follaje de chopo. Del mismo modo, el pueblo romano es un cierto repertorio de tendencias tales que se van desarrollando en el tiempo, paso a paso. En cada estadio de este desarrollo se halla preformado el subsecuente. La vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto –individuo o pueblo–, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor. Es, en efecto, un azar que en el siglo I antes de Jesucristo viviese un hombre con el genio singular de César. Pero lo que César hizo brillantemente con su genio singular lo hubieran hecho sin tanta brillantez ni plenitud otros diez o doce hombres, cuyos nombres conocemos. Un romano del siglo II antes de Jesucristo no podía prever el destino unipersonal que fue la vida de César, pero sí podía profetizar que el siglo I antes de Jesucristo sería una época «cesarista». Con uno u otro nombre, el «cesarismo» era una forma genérica de vida pública que venía preparándose

desde el tiempo de los Gracos. Catón profetizó bien claramente los destinos de aquel futuro inmediato.

Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad –física, matemática, lógica-¿ Nada de esto: con una necesidad coordinada a esas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es evidentemente vida psicológica. Cuando nos cuentan que Pedro, hombre íntegro, ha matado a su vecino, y luego averiguamos que el vecino había deshonrado a la hija de Pedro, hemos comprendido suficientemente aquel acto homicida. La comprensión consiste en que vemos salir lo uno de lo otro, la venganza de la deshonra, en inequívoca trayectoria y con evidencia pareja a la que garantiza las verdades matemáticas. Pero con la misma evidencia, al saber la deshonra de la hija, pudimos predecir antes del crimen que Pedro mataría a su vecino. En este caso se ve con toda claridad cómo al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado. En ambas direcciones, hacia atrás o hacia delante, no hacemos sino reconocer una misma curva psicológica evidente, como al hallar un trozo de arco completamos sin vacilación su forma entera. Creo, pues, que no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica sólo es posible en la medida en que es posible la profecía. Cuando el sentido histórico se perfecciona aumenta también la capacidad de previsión.

Pero, dejando a un lado todas las cuestiones secundarias que la pulcra exposición de este pensamiento plantearía, reduzcámonos a la posibilidad de prever el inmediato futuro. ¿Cómo proceder en tal empresa?

Es evidente que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio. En rigor bastaría, pues, con que descendiésemos al propio corazón y, eliminando cuanto sea afán individual, privada predilección, prejuicio o deseo, prologásemos las líneas de nuestros apetitos y tendencias esenciales hasta verlas converger en un tipo de vida. Pero yo comprendo que esta operación, en apariencia tan sencilla, no lo es para quien no está habituado a los rigores y precisiones del análisis psicológico. Nada menos habitual, en efecto, que esa torsión de la mente hacia dentro de sí misma. El hombre se ha formado en la lucha con lo exterior, y sólo le es fácil discernir las cosas que están fuera. Al mirar dentro de sí se le nubla la vista y padece vértigo.

Pero yo creo que hay otro procedimiento objetivo para descubrir en el presente los síntomas del porvenir.

He dicho antes que el cuerpo de las épocas posee una anatomía jerarquizada, que en él hay ciertas actividades primarias y otras secundarias, derivadas de aquéllas. Según esto, los caracteres que dentro de veinte años hayan llegado a manifestarse en las actividades secundarias de la vida, que son las más patentes y notorias, habrán comenzado ya hoy a insinuarse en las actividades primarias. La política, por ejemplo, es una de las funciones más secundarias de la vida histórica, en el sentido de que es mera consecuencia de todo lo demás * (*) En este punto, aunque sus motivos me parezcan inaceptables, tiene razón el materialismo histórico). Cuando un estado de espíritu llega a informar los movimientos políticos, ha pasado ya por todas las demás funciones del organismo histórico. La política es gravitación de unas masas sobre otras. Ahora bien: para que una modificación de los senos históricos llegue a la masa, tiene que haber antes influido en la minoría selecta. Pero los miembros de ésta son de dos clases: los hombres de acción y los hombres de contemplación. No es dudoso que las nuevas tendencias, todavía

germinantes y débiles, serán percibidas primero por los temperamentos contemplativos que por los activos. La urgencia del momento impide al hombre de acción sentir las vagas brisas iniciales que, por el pronto, no pueden henchir su práctico velamen.

En el puro pensamiento es, por consiguiente, donde imprime su primera huella sutilísima el tiempo emergente. Son los leves rizos que deja en la quieta piel del estanque el soplo primerizo. El pensamiento es lo más fluido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital.

En suma: la ciencia que hoy se produce es el vaso mágico donde tenemos que mirar para obtener una vislumbre del futuro. Las modificaciones acaso de apariencia técnica, que experimenta hoy la biología o la física, la sociología o la prehistoria, sobre todo la filosofía, son los gestos primigenios del tiempo nuevo. La materia delicadísima de la ciencia es sensible a las menores trepidaciones de la vitalidad y puede servir para registrar ahora con tenues signos lo que andando los años se verá proyectado gigantescamente sobre el escenario de la vida pública. Cuenta, pues, la anticipación del porvenir con un instrumento de precisión semejante a los aparatos sísmicos, que revelan con un leve temblor lo que a enormes distancias es una catástrofe telúrica.

Nuestra generación, si no quiere quedar a espaldas de su propio destino, tiene que orientarse en los caracteres generales de la ciencia que hoy se hace, en vez de fijarse en la política del presente, que es toda ella anacrónica y mera resonancia de una sensibilidad fenecida. De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas.

Fichte intentó para su tiempo una labor parecida en el famoso curso, luego publicado en tomo, sobre *Caracteres de la época actual*. Reduciendo el empeño, yo intentaré ahora someramente describir lo que considero tema capital de la nuestra.

III

RELATIVISMO Y RACIONALISMO

Late bajo lo dicho la suposición de que existe una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas. ¿Quiere esto decir que la ciencia y, especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que sólo vale como verdad para un determinado tiempo? Si aceptamos de esta suerte el carácter transitorio de toda verdad, quedaremos enrolados en las huestes de la doctrina «relativista», que es una de las más típicas emanaciones del siglo XIX. Mientras hablamos de escapar a esta época, no haríamos sino reincidir en ella.

Esta cuestión de la verdad, en apariencia incidental y de carácter puramente técnico, va a conducirnos en vía recta hasta la raíz misma del tema de nuestro tiempo.

Bajo el nombre «verdad» se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como «verdad» la que adopta en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avencindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es por esencia mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad? Si queremos atenernos a la historia viva y perseguir sus sugestivas ondulaciones, tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son «para» él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. «La» verdad, pues, no existe; no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina «relativista».

Pero esta renuncia a la verdad, tan gentilmente hecha por el relativismo, es más difícil de lo que parece a primera vista. Se pretende con ella conquistar una fina imparcialidad ante la muchedumbre de los fenómenos históricos; mas ¿a qué costa? En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana; si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida.

Inspira, sin duda, a la tendencia relativista un noble ensayo de respetar la admirable volubilidad propia a todo lo vital. Pero es un ensayo fracasado. Como decía Herbart, «todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante».

Más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida. Se encuentran ambas tendencias en la situación que el dístico popular atribuye a los dos Papas, séptimo y noveno de su nombre:

Pio, per conservar la sede, perde la fede.

Pio, per conservar le fede, perde la sede.

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuevo fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, la «razón», y Kant «el ente racional».

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable a través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntomas de la vitalidad.

Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear abrazada a los más varios errores? ¿Cómo explicar la muchedumbre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia? Desde el punto de vista del racionalismo, la historia con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre del moderno racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien queda situada en un lugar de castigo. «Todo lo que la razón concibe –dice en la *Meditación cuarta*- lo concibe según es debido, y no es posible que yerre. ¿Dónde pues, nacen mis errores? Nacen simplemente de que, siendo la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo, a las cuales siendo de suyo indiferente, se descarría con suma facilidad y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien: esta es la causa de que me equivoque y peque.»

De suerte que el error es un pecado de la voluntad, no un azar, y aun tal vez un sino de la inteligencia. Si no fuera por los pecados de la voluntad, ya el primer hombre habría descubierto todas las verdades que le son asequibles; no habría habido, por tanto, variedad de opiniones, de leyes, de costumbres: en suma, no habría habido historia. Pero como la ha habido, no tenemos más remedio que atribuirle al pecado. La historia sería sustancialmente la historia de los errores humanos. No cabe actitud más antihistórica, más antivital. Historia y vida quedan lastradas con un sentido negativo y saben a crimen.

El caso de Descartes es un ejemplo excepcional de lo que antes he dicho sobre la posible previsión del porvenir. También sus contemporáneos no vieron, por lo pronto, en su obra, sino una innovación de interés puramente científico. Descartes proponía la sustitución de unas doctrinas físicas y filosóficas por otras, y se preocuparon tan sólo de decidir si estas nuevas doctrinas eran ciertas o erróneas. Lo propio nos acontece hoy con las teorías de Einstein. Pero si, abandonando un momento esa preocupación y dejando en suspenso la sentencia sobre la verdad o falsedad de los pensamientos cartesianos, se los hubiese mirado simplemente como síntoma inicial de una nueva sensibilidad, como manifestación germinativa de tiempo nuevo, se habría podido descubrir en ellos la silueta del futuro.

Pues ¿cuál era, en última instancia, el pensamiento físico o filosófico de Descartes? Declarar dudosa y, por tanto, desdeñable toda idea o creencia que no hayan sido construidas por la «pura intelección». La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atendido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un

punto es la macha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, solo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo infinitamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, sólo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto, no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo. Este es el modo de pensar geométrico, el *mos géométricus* de Spinoza, la «razón pura» de Kant.

El entusiasmo de Descartes por las construcciones de la razón le llevó a ejecutar una inversión completa de la perspectiva natural al hombre. El mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos, se compone de cualidades: colores, resistencias, sonos, etc. Ese es el mundo en que el hombre había vivido y vivirá siempre. Pero la razón no es capaz de manejar las cualidades. Un color no puede ser pensado, no puede ser definido, tiene que ser visto, y si queremos hablar de él tenemos que atenernos a él. Dicho de otra manera: el color es irracional. En cambio, el número, aun el llamado por los matemáticos «irracional», coincide con la razón. Sin más que atenerse a sí misma, puede crear ésta el universo de las cantidades mediante conceptos de agudas y claras aristas.

Con heroica audacia, Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera en cierto modo, como ilusorio. Ciertamente que la ilusión está tan sólidamente fundada en nuestra naturaleza, que no basta reconocerla para evitarla. El mundo de los colores y los sonidos nos sigue pareciendo tan real como antes de descubrir su tramoya.

Esta paradoja cartesiana sirve de cimiento a la física moderna. En ella hemos sido educados, y hoy nos cuesta trabajo advertir su gigantesca antinaturalidad y volver a poner los términos según estaban antes de Descartes. Pero se comprende que una inversión tan completa de la perspectiva espontánea no fue en Descartes y en las generaciones siguientes un resultado imprevisto a que súbitamente se llega en vista de ciertas pruebas. Al contrario, se comienza por desear, mas o menos confusamente, que las cosas sean de una cierta manera, y luego se buscan las pruebas para demostrar que las cosas son, en efecto, como nosotros deseábamos. Con esto no quiero, en manera alguna, decir que las pruebas sean ilusorias; es, simplemente, hacer constar que no son las pruebas quienes nos buscan y asaltan, sino nosotros los que vamos a buscarlas, movidos por previos afanes. Nadie creará que Einstein fue un buen día sorprendido por la necesidad de reconocer que el mundo tiene cuatro dimensiones. Desde hace treinta años muchos hombres de alma alerta venían postulando una física de cuatro dimensiones. Einstein la buscó premeditadamente y, como no era un deseo imposible, la ha encontrado.

La física y la filosofía de Descartes fueron la primera manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de la vida y a dominar en el salón, en el estrado, en la plazuela. Haciendo converger los rasgos de este estado de espíritu se obtiene la sensibilidad específicamente «moderna». Suspiciousidad y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional. Al hombre cartesiano, «moderno», le será antipático el pasado, porque en él no se hicieron las cosas *more géométrico*. Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. Es una constitución esquemáticamente perfecta, donde se supone que los hombres son «entes racionales», y nada más. Admitido este supuesto –la «razón pura» tiene que partir siempre de supuestos, como el ajedrez-, las consecuencias son ineludibles y exactas. El edificio de

conceptos políticos, así elaborado, es de una «lógica» maravillosa, es decir, de un rigor intelectual insuperable. Ahora bien, el hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego. Por eso, el pretérito y el presente no le merecen el menor respeto. Al contrario, desde el punto de vista racional adquieren un aspecto crimoso. Urge, pues, aniquilar el pecado vigente y proceder a la instauración del orden social definitivo. El futuro ideal construido por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital.

La Asamblea Constituyente hace «solemne declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» a «fin de que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, pudiendo ser en cada instante comparados con el fin de *toda* institución política, sean más respetados, a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas en adelante sobre principios simples e indiscutibles...», etc, etc. Diríase que leemos un tratado de Geometría. Los hombres de 1790 no se contentaban con legislar para ellos: no sólo decretaban la nulidad del pasado y del presente, sino que suprimían también la historia futura decretando como había de ser «toda» institución política. Hoy nos parece demasiado petulante esta actitud. Además, nos parece estrecha y ruda. El mundo se ha hecho a nuestros ojos más complejo y vasto. Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni «debe» ser regida por principios, como los libros matemáticos.

Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que con aquél, queda la vida supeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista –que salva la razón y nulifica la vida-, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón.

La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos.

IV

CULTURA Y VIDA

Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo. Cada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene. El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación. Vemos con plena claridad lo que hay de plausible en una y otra, a la par que advertimos sus complementarias insuficiencias. El hecho de que en otro tiempo pudieran los hombres mejores acomodarse plácidamente, según su temperamento, en cualquiera de ellas, indica que poseían una sensibilidad distinta a la nuestra. Somos de una época en la medida que nos sentimos capaces de aceptar su dilema, y de combatir desde uno de los bordes en la trinchera que éste ha tajado. Porque vivir es, en un esencial sentido que luego nos saldrá al paso, alistamiento bajo banderas y disposición al combate. *Vivere militare est*, decía Séneca, haciendo un noble gesto de legionario. Lo que no se nos puede pedir es que tomemos partido en una lid que dentro de nosotros hallamos ya resuelta. Cada generación ha de ser lo que los hebreos llamaban *Nefali*, que quiere decir: «Yo he combatido mis combates».

Para nosotros, la vieja discordia está resuelta desde luego; no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la influencia vital.

El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es sólo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo. El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistan en procesos espaciales, corpóreos, y aquella no, es una diferencia nada importante para nuestro tema. Cuando el biólogo del siglo XIX se niega a considerar como fenómenos vitales los que no tienen carácter somático, parte de un prejuicio incompatible con un riguroso positivismo. El médico que asiste al enfermo no encuentra menos inmediatamente ante sí el fenómeno del pensamiento que el de la respiración. Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna.

Mas por otra parte, pensar es poner ante nuestra individualidad las cosas según ellas son. El hecho de que por veces erramos no hace sino confirmar el carácter verídico del pensamiento. Llamamos error a un pensamiento fracasado, a un pensamiento que no lo es propiamente. Su misión es reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo: en suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares. Y el error no anula la verdad del pensamiento, como la indigestión no suprime el hecho del proceso asimilatorio normal.

Tiene pues, el fenómeno del pensamiento doble haz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad.

Lo propio acontece con nuestras voliciones. El acto de la voluntad se dispara del centro mismo del sujeto. Es una emanación enérgica, un ímpetu que asciende de las profundidades orgánicas. El querer, en sentido estricto es siempre un querer hacer algo. El amor a una cosa, el mero deseo de que algo sea, intervienen sin duda, en la preparación del acto voluntario, pero no son este mismo. Queremos propiamente cuando, además de desear que las cosas sean de una cierta manera, decidimos realizar nuestro deseo, ejecutar actos eficaces que modifiquen la realidad. En las voliciones se manifiesta preclaramente el pulso vital del individuo. Por medio de ellas satisface, corrige, amplía sus necesidades orgánicas.

Pero analícese un acto de voluntad donde aparezca claro el carácter de ésta. Por ejemplo, el caso en que, después de vacilaciones y titubeos, al través de una dramática deliberación, nos decidimos por fin, a hacer algo y reprimimos otras posibles resoluciones. Entonces notamos que nuestra decisión ha nacido de que, entre los propósitos concurrentes, uno nos ha parecido el mejor. De suerte que todo querer es constitutivamente un querer hacer lo mejor que en cada situación puede hacerse, una aceptación de la norma objetiva del bien. Unos pensarán que esta norma objetiva de la voluntad, este bien sumo, es el servicio de Dios; otros supondrán que lo óptimo consiste en un cuidadoso egoísmo o, por el contrario, en el máximo beneficio del mayor número de semejantes. Pero, con uno u otro contenido, cuando se quiere algo, se quiere por creerlo lo mejor, y sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, sólo hemos querido plenamente y sin reservas cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad.

Este doble carácter que hallamos en los fenómenos intelectuales y voluntarios se encuentra con pareja evidencia en el sentimiento estético o en la emoción religiosa. Es decir, que existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte, son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos. Y ambas instancias – nótese bien- se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima. Para ser verdadero el pensamiento necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad,

alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy.

Simmel, que ha visto en este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre –o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico- tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa constituyen esa dimensión. No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual, aceptemos la existencia de la verdad que él pretende contener. Aunque nosotros como filósofos no la considerásemos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa pretensión. Y cuando el relativista se niega a admitir que el ser viviente, convencido de que es verdad está su negación.

Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más riguroso positivismo –que los positivistas titulares no ejercitan nunca-, la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.

Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo «cultura». Esas funciones vitales –por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos- que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, un vago contenido a este término. La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción. Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como «vida espiritual» -sobre todo en Alemania. Las reflexiones que estamos haciendo nos permiten, afortunadamente, dar un sentido preciso a esa «vida espiritual», expresión mágica que los santones modernos pronuncian entre gesticulaciones de arrobamiento extático. Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo, entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, nuestro sentimiento destaca uno donde encuentra la peculiar calidad llamada «justicia». Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente, o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido. Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva: la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo incluso la exigencia de que debe ser. Lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad. En la ideología moderna, «espíritu» no significa algo así como «alma». Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido,

un valor propio. Los griegos llamarían a la espiritualidad de los modernos *nous*, pero no *psique* –alma-. Pues bien, el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen para sí mismos, aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura. Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, «vida espontánea».

No creo que el más escrupuloso beato de la cultura y de la «espiritualidad» eche de menos privilegio alguno en la anterior definición de estos términos. Sólo que yo he cuidado de subrayar en ellos una faceta que el «culturalista» procura hipócritamente borrar y dejar como en olvido. En efecto, cuando se oye hablar de «cultura», de «vida espiritual», no parece sino que se trata de otra vida distinta e incommunicante con la pobre y desdeñada vida «espontánea». Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. El culturalismo se embarca en el adjetivo «espiritual» y corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquel. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. Esa *raison* que pretende no ser una función vital entre las demás, y no someterse a la misma regulación orgánica que ésta, no existe; es una torpe abstracción y puramente ficticia.

No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre a terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni más vida que lo no espiritual.

EL DOBLE IMPERATIVO

Lo que ocurre es que el *fenómeno vital humano* tiene dos caras –la biológica y la espiritual- y está sometido, por tanto, a dos poderes distintos que actúan sobre él como dos polos de atracción antagónica. Así, la actividad intelectual gravita, de una parte, hacia el centro de la necesidad biológica; de otra, es requerida, imperada por el principio ultravital de las leyes lógicas. Parejamente, lo estético es, de un lado, deleite subjetivo; de otro, belleza. La belleza del cuadro no consiste en el hecho –indiferente para el cuadro- de que nos cause placer, sino que, al revés, nos parece un cuadro bello cuando sentimos que de él desciende suavemente sobre nosotros la exigencia de que nos complazcamos.

La nota esencial de la nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca, y en ningún orden, que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas. Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a leyes de la vida. Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, debe ser bueno –ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido, por tanto, compatible con la vida y necesario a ella –dice otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital.

Se trata, pues, de dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio a favor de una o de otra trae consigo irremediabilmente una degeneración. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo.

Hay un pensar esquemático, formalista, sin anuencia vital ni directa intuición: un *utopismo cultural*. Se cae en él siempre que se reciben sin previa revisión ciertos principios intelectuales, morales, políticos, estéticos o religiosos, y dándolos desde luego por buenos se insiste en aceptar sus consecuencias. Nuestro tiempo padece gravemente de esta morbosa conducta. Las generaciones inventoras del positivismo y del racionalismo se plantearon con toda amplitud, como cosa de importancia vital para ellas, las cuestiones, que esos sistemas agitan, y de esta enérgica colaboración íntima extrajeron sus principios de cultura. Del mismo modo, las ideas liberales y democráticas nacieron al vivo contacto con los problemas radicales de la sociedad. Hoy casi nadie obra así. La fauna característica del presente es el naturalista que jura por el positivismo, sin haberse tomado jamás el trabajo de replantearse el tema que aquél formula; es el demócrata que no se ha puesto nunca en cuestión la verdad del dogma democrático. De donde resulta la burlesca contradicción de que la cultura europea actual, al tiempo que pretende ser la única racional, la única fundada en razones, no es ya vivida, sentida por su racionalidad, sino que se la adopta místicamente. El personaje de Pío Baroja que cree en la democracia como se cree en la Virgen del Pilar es, junto con su precursor el farmacéutico Homais, representante titular de la actualidad. El aparente predominio que han adquirido en el Continente las fuerzas retrógradas no procede de que aporten principios superiores a los de sus contrarios, sino de que, al menos se hallan libres de esa esencial contradicción y constitutiva hipocresía. El tradicionalista está de acuerdo consigo mismo. Cree en cosas místicas por motivos místicos. En todo momento puede aceptar el combate sin hallar dentro de sí vacilaciones ni reservas. En cambio, si alguien cree en el racionalismo como se cree en la Virgen del Pilar, quiere decirse que ha

dejado, en su fondo orgánico, de creer en el racionalismo. Por inercia mental, por hábito, por superstición –en definitiva, por tradicionalismo-, sigue adhiriendo a las viejas tesis racionales, que exentas ya de la razón creadora se han anquilosado, hieratizado, bizantinizado. Los racionalistas de la hora presente perciben de una forma más o menos confusa que ya no tienen razón. Y no tanto porque les falte frente a sus adversarios como porque la han perdido dentro de sí mismos. Las doctrinas de libertad y democracia que defienden les parecen a ellos mismos insuficientes, y no encajan con la debida exactitud en su sensibilidad. Este dualismo interno les quita la elasticidad necesaria para el combate y entran desde luego en la refriega medio derrotados por sí mismos.

En estas situaciones de extrema anomalía se hace patente la necesidad de completar los imperativos objetivos con los subjetivos. No basta, por ejemplo, que una idea científica o política parezca por razones geométricas verdadera para que debamos sustentarla. Es preciso que, además, suscite en nosotros una fe plenaria y sin reserva alguna. Cuando esto no ocurra, nuestro deber es distanciarnos de aquélla y modificarla cuanto sea necesario para que ajuste rigurosamente con nuestra orgánica exigencia. Una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad. Del mismo modo, es funesto que nos acostumbremos a reconocer como ejemplos de suma belleza obras de arte –por ejemplo, las clásicas-, que acaso son objetivamente muy valiosas, pero que no nos causan deleite.

Nuestras actividades necesitan, en consecuencia, ser regidas por una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes:

	IMPERATIVO	
	CULTURAL	VITAL
Sentimiento.....	Verdad.....	Sinceridad.
Voluntad	Bondad	Impetuosidad.
Pensamiento	Belleza.....	Deleite

Durante la Edad, con mal acuerdo llamada «Moderna», que se inicia en el Renacimiento y prosigue hasta nuestros días, ha dominado con creciente exclusivismo la tendencia unilateralmente culturalista. Pero esta unilateralidad trae consigo una grave consecuencia. Si nos preocupamos tan sólo de ajustar nuestras convicciones a lo que la razón declara como verdad, corremos el riesgo de creer que creemos, de que nuestra convicción sea fingida por nuestro buen deseo. Con lo cual acontecerá que la cultura no se realiza en nosotros y queda como una superficie de ficción sobre la vida efectiva. En varia medida, pero con morbosa exacerbación durante el último siglo, éste ha sido el fenómeno característico de la historia europea moderna. Se creía que se creía en la cultura: pero, en rigor, se trataba de una gigantesca ficción colectiva de que el individuo no se daba cuenta porque era fraguada en las bases mismas de su conciencia. Por un lado iban los principios, las frases y los gestos –a veces heroicos-; por otro, la realidad de la existencia, la vida de cada día y cada hora. El *cant* inglés, esa escandalosa dualidad entre lo que se cree hacer y lo que se hace en efecto, no es, como se ha sostenido, específicamente inglés, sino general a toda Europa. El oriental, habituado a no separar la cultura de la vida por haber exigido siempre a aquella que sea vital, ve en

la conducta de Occidente una radical, omnímoda hipocresía, y no puede reprimir al contacto con lo europeo un sentimiento de desprecio.

No se habría llegado a tal disociación entre las normas y su permanente cumplimiento, si junto al imperativo de objetividad se nos hubiese predicado el de lealtad con nosotros mismos, que resume la serie de los imperativos vitales. Es menester que en todo momento estemos en claro sobre si, en efecto, creemos lo que presumimos creer; si, en efecto, el ideal ético que «oficialmente» aceptamos interesa e incita las energías profundas de nuestra personalidad. Con esta continua *mise au point* de nuestra situación íntima habríamos ejecutado automáticamente una selección en la cultura y hubiéranse eliminado todas aquellas formas de ella que son incompatibles con la vida, que son utópicas y conducen a la hipocresía. Por otra parte la cultura no habría ido quedando cada vez más distante de la vitalidad que la engendra y, en su espectral lejanía, condenada al anquilosamiento. Así, en una de esas fases del drama histórico, en que el hombre necesita para salvarse de circunstancias catastróficas todos sus arrestos vitales, y muy especialmente los que son nutridos y excitados por la fe en los valores trascendentales –esto es, en la cultura–, en una hora como la que está atravesando Europa, toda ha fallado. Y, sin embargo, coyunturas como la presente son la prueba experimental de las culturas. Ya que no la propia discreción, los hechos brutalmente han impuesto a los europeos de pronto la obligación de ser leales consigo mismos, de decidir si creían de manera auténtica en lo que creían. Y han descubierto que no. A este descubrimiento han llamado «fracaso de la cultura». Claro es que no hay tal: lo que había fracasado mucho antes era la lealtad de los europeos consigo mismos; lo que había fracasado es su vitalidad.

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso, se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, ob-jectum, *Gegenstand* significan eso: lo contrapuesto, lo que por sí mismo se afirma y se opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. Tiene, pues, la cultura una hora de nacimiento –su hora hierática–. Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha. En las épocas de reforma como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente –o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales, y cobran inminencia los vitales. Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad.

VI

LAS DOS IRONIAS, O SÓCRATES Y DON JUAN

Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad; pero sólo en Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos. En la India o en la China, ni la ciencia ni la moral han logrado nunca erigirse en poderes independientes de la vida espontánea y ejercer como tales su imperio sobre ésta. El pensamiento del oriental, más o menos certero y profundo, no se ha desprendido jamás del sujeto para conquistar esa clara existencia objetiva que tiene, por ejemplo, una ley física ante la conciencia del europeo. Caben puntos de vista desde los cuales parezca la vida de Oriente más perfecta que la occidental; pero su cultura es evidentemente menos cultura que la nuestra, realiza menos radicalmente el sentido que damos a éste término. La gloria y, tal vez, la tragedia de Europa estriban, por el contrario, en haber llevado esa dimensión trascendente de la vida a sus postreras consecuencias. La sabiduría y la moral orientales no han perdido nunca su carácter tradicionalista. El chino es incapaz de formarse una idea del mundo fundándose sólo en la razón, en la verdad de esa idea. Parece prestarle su adhesión, para convencerse, necesita verla autorizada por su pasado inmemorial, es decir, que ha de encontrar su fundamento en los hábitos mentales que la raza ha depositado en su organismo. Lo que se es por tradición no se es por cultura. El tradicionalismo no es más que una forma de la espontaneidad. Los hombres de 1789 hicieron saltar todo el pasado fundándose para su formidable eversión en la razón pura; en cambio, para hacer la última revolución china fue preciso predicarla mostrando que era recomendada por los más auténticos dogmas de Confucio.

Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso, de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como un estado primigenio. En esta superlativa tensión se ha originado el incomparable dinamismo, la inagotable peripecia y la permanente vibración de nuestra historia continental. En la historia del Asia nos parece siempre al proceso vegetativo de una planta, de un ser inerte, sin resorte suficiente para combatir contra el Destino. Este resorte vigoroso se dispara constantemente a lo largo de la evolución occidental, y es debido al desnivel entre los dos polos de la vida. Por eso, nada esclarece mejor el proceso histórico de Europa como fijar las distintas etapas de la relación entre cultura y espontaneidad.

Porque no debe olvidarse que la cultura, la razón, no han existido desde siempre en la tierra. Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que en ese día nace Europa como tal. Hasta entonces, la existencia en nuestro continente se confundía con la que había sido en Asia o en Egipto. Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón...

No creo que pueda hablar discretamente sobre los deberes del hombre actual quien no se haya hecho bien cargo de lo que significa ese descubrimiento socrático. En él está encerrada la clave de la historia europea, sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible.

Antes de Sócrates se había razonado; en rigor se llevaban dos siglos razonando dentro del orbe helénico. Para descubrir una cosa es, claro está, menester que esta cosa exista de antemano. Parménides y Heráclito habían razonado, pero no lo sabían. Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro. Las cosas visibles y tangibles varían sin cesar, aparecen y se consumen, se transforman las unas en las otras: lo blanco se ennegrece, el agua se evapora, el hombre sucumbe; lo que es mayor en comparación con una cosa resulta menor en comparación con otra. Lo propio acontece con el mundo interior de los hombres: los deseos y afanes se cambian y se contradicen; el dolor, al menguar, se hace placer; el placer al reiterarse, fastidia o duele. Ni lo que nos rodea ni lo que somos por dentro nos ofrece punto seguro donde asentar nuestra mente. En cambio, los conceptos puros, los *lógoi*, constituyen una clase de seres inmutables, perfectos, exactos. La idea de blancura no contiene sino blancor; el movimiento no se convierte jamás en quietud; el uno es invariablemente uno, como el dos es siempre dos. Estos conceptos entran en relación unos con otros sin turbarse jamás ni padecer vacilaciones: la grandeza repele inexorablemente a la pequeñez; en cambio, la justicia se abraza a la unidad. La justicia, en efecto, es siempre una y la misma.

Debió ser una emoción sin par la que gozaron estos hombres que, por vez primera, vieron ante su mente erguirse los perfiles rigurosos de las ideas, de las «razones». Por muy impenetrables que dos cuerpos sean, lo son mucho más dos conceptos. La Identidad, por ejemplo, ofrece una absoluta resistencia a confundirse con la Diferencia. El hombre virtuoso es siempre, a la vez, más o menos vicioso; pero la Virtud está exenta de Vicio. Los conceptos puros son, pues, más claros, más inequívocos, más resistentes que las cosas de nuestro contorno vital, y se comportan según leyes exactas e invariables.

El entusiasmo que la súbita revelación de este mundo ejemplar produjo en las generaciones socráticas llega estremecido hasta nosotros en los diálogos de Platón. No cabía duda: se había descubierto la verdadera realidad, en confrontación con la cual la otra, la que la vida espontánea nos ofrece, queda automáticamente descalificada. Tal experiencia imponía a Sócrates y a su época una actitud muy clara, según la cual la misión del hombre consiste en sustituir lo espontáneo con lo racional. Así, en el orden intelectual, debe el individuo reprimir sus convicciones espontáneas, que son sólo opinión –*doxa*–, y adoptar en vez de ellas los pensamientos de la razón pura, que son el verdadero «saber» –*epísteme*–. Parejamente, en la conducta práctica, tendrá que negar y suspender todos sus deseos y propensiones nativos para seguir dócilmente los mandatos racionales.

El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien, esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad. A pesar de Copérnico, seguimos viendo al sol ponerse por occidente; pero esta videncia espontánea de nuestra visión queda como en suspenso y sin consecuencias. Sobre ella tendemos la convicción reflexiva que nos proporciona la razón pura astronómica. El socratismo o racionalismo engendra, por lo tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente –la razón pura– viene a sustituir a lo que verdaderamente somos, la espontaneidad. Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos.

El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura.

¿Hasta que extremo es esto posible? ¿Puede la razón bastarse a sí misma? ¿Puede desalojar todo el resto de la vida que es irracional y seguir viviendo por sí sola? A esta pregunta no se podía responder, desde luego; era menester ejecutar el gran ensayo. Se acababan de descubrir las costas de la razón, pero aún no se conocía su extensión ni su continente. Hacían falta siglos y siglos de fanática exploración racionalista. Cada nuevo descubrimiento de puras ideas aumentaba la fe en las posibilidades ilimitadas de aquel mundo emergente. Las últimas centurias de Grecia inician la inmensa labor. Apenas se aquietan sobre el Occidente la invasión germánica, prende la chispa racionalista de Sócrates en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Pocas centurias después, entre el Renacimiento y 1700, se construyen los grandes sistemas racionalistas. En ellos la razón pura abarca vastísimos territorios. Pudieron un momento los hombres hacerse la ilusión de que la esperanza de Sócrates iba a cumplirse y la vida toda acabaría por someterse a principios de puro intelecto.

Mas, conforme se iba tomando posesión del universo de lo racional, y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones –Descartes, Spinoza, Leibniz-, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comienza el propio racionalismo a descubrir, no nuevas razones sino los límites de la razón, sus confines con el ámbito infinito de lo irracional. Es el siglo de la filosofía crítica, que va a salpicar con su magnífico oleaje la centuria última, para lograr en nuestros días una definitiva demarcación de fronteras.

Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.* Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero.

Es éste el estadio de la evolución europea que coincide con nuestra generación. Los términos del problema, luego de recorrer un largo ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad.

Esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geométrico*, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquella o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación. *La razón es sólo una forma y función de la vida.* La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada contra y frente a la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.

Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una falta de respeto. Es posible, pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionisos», decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había sublevado antes contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.*(1)

- (1) “Es propio a la naturaleza humana habituarse de tal modo a los conceptos de la ciencia, que se cree que estos conceptos están dados por la naturaleza misma del espíritu. ES preciso tener precaución. Decimos que el método general de relatividad es desconfiar de los conceptos, de tal modo, que un concepto o pensamiento general es sólo admisible en el caso de que se conozca muy bien la relación entre las cosas de experiencia y los conceptos que son obtenidos de la experiencia. Si estas relaciones no son claras, entonces los conceptos son sospechosos. Con éste método se puede evitar el que existía en la física del siglo XIX.”

(Palabras de Einstein en el Ateneo de Madrid.)

VII

LAS VALORACIONES DE LA VIDA

¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!

NIETZSCHE.

Cuando se dice que el tema propio de nuestro tiempo y la misión de las actuales generaciones consiste en hacer un enérgico ensayo para ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida, existe el grave riesgo de no ser bien entendido. Porque se supone que ese ensayo ha sido hecho muchas veces; más aún: que el punto de vista vital es el nativo y primario en el hombre. El salvaje, el hombre anterior a la cultura, ¿qué hace sino eso?

Y, sin embargo, no hay tal. El salvaje no ordena el universo –tanto exterior como interior- desde el punto de vista de la vida. Tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teórica, racional. En vez de punto de vista podíamos decir principio. Ahora bien: no hay nada más opuesto a la espontaneidad biológica, al mero vivir la vida, que buscar un principio para derivar de él nuestros pensamientos y nuestros actos. La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura. Por consiguiente, el imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos no tiene nada que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia.

Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. *Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era solo un hecho nudo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho.* Parecerá sorprendente apenas se repare en ello; mas es el caso que la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca hacer de sí misma un principio. Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida. Por fortuna, esto se ha hecho, más o menos, siempre, pero indeliberadamente, tan pronto como el hombre se daba cuenta de que lo estaba haciendo, se avergonzaba y sentía un extraño remordimiento.

Es demasiado sorprendente este fenómeno de la historia humana para que no merezca alguna meditación.

La razón por la cual elevamos a la dignidad de principio una entidad cualquiera, es que hemos descubierto en ella un valor superior. Porque nos parece que vale más que las otras cosas la preferimos y hacemos que estas le queden subordinadas. Junto a los elementos reales que componen lo que un objeto es, posee éste una serie de elementos irreales que constituyen lo que ese objeto vale. Lienzo, líneas, colores, formas son los ingredientes reales de un cuadro: belleza, armonía, gracia, sencillez son los valores de ese cuadro. Una cosa no es, pues, un valor, sino que tiene valores,

es valiosa. Y esos valores que en las cosas residen son cualidades de tipo irreal. Se ven las líneas del cuadro, pero no su belleza: la belleza se «siente», se estima. El estimar es a los valores lo que el ver a los colores y el oír a los sonidos.

Cada objeto goza, por tanto, de una especie de doble existencia. Por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra es una estructura de valores que sólo se presentan a nuestra capacidad de estimar. Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas –hoy descubrimos en ellas facetas, detalles que ayer no habíamos visto-, hay también una experiencia de valores, un descubrimiento sucesivo de ellos, una mayor fineza en su estimación. Estas dos experiencias –la sensible y la estimativa- avanzan independientemente una de otra. A veces nos es perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales, y, sin embargo, somos ciegos para sus valores. Pendiendo de las paredes, en estrados, iglesias y galerías, han permanecido durante más de dos siglos los cuadros del Greco. Sin embargo, hasta la segunda mitad de la centuria pasada no fueron descubiertos sus valores específicos. En lo que antes parecían defectos se revelaron de pronto altísimas cualidades estéticas. La facultad estimativa –que nos hace «ver» los valores- es, pues, completamente distinta de la perspicacia sensible o intelectual. Y hay genios del estimar, como los hay del pensamiento. Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un nuevo valor la experiencia de nuestras estimaciones. Del mismo modo, hasta Manet, nadie había reparado en el encanto que posee la trivial circunstancia de que las cosas vivan envueltas en la vaga luminosidad del aire. Con la belleza del *plen air* quedó definitivamente aumentado el repertorio de los valores estéticos.

Si se analiza un poco más la naturaleza de los valores, se encontrará que gozan de ciertos caracteres ajenos a las cualidades reales. Así, es esencial a todo valor ser positivo o negativo: no hay término medio. La justicia es un valor positivo: una misma cosa es advertirlo y estimarlo. La injusticia, en cambio, es también un valor, pero negativo; nuestra percepción de él consiste en desestimarlos. Pero además, todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores. Cuando tenemos la clara intuición de dos cualesquiera notamos que el uno se eleva sobre el otro, se sobrepone a él, quedando ambos situados en diferente rango. La elegancia de un traje se impone a nuestra estimación, porque es un valor positivo; pero si la confrontamos con la honradez de un carácter vemos que sin perder aquella su calidad de estimable se supedita a ésta. La honradez vale más que la elegancia, es un valor superior a ésta. Por esta razón estimamos ambos, pero preferimos a aquel. Esta extraña actividad de nuestro espíritu que llamamos «preferir» nos revela que los valores constituyen una rigurosa jerarquía de rangos fijos e inmutables. Podremos en cada caso equivocarnos nuestra preferencia, anteponiendo lo inferior a lo superior, lo mismo que nos ocurre equivocarnos en las cuentas sin que ello anule la verdad rigurosa de los números. Cuando se hace constitutivo en una persona, en una época, en un pueblo, cierto error de las preferencias y llega a serle habitual anteponer lo inferior a lo superior, subvirtiendo los rasgos objetivos de los valores, se trata de una perversión, de una enfermedad estimativa.

Eran inevitables estas breves noticias sobre el mundo de los valores para hacer inteligible el hecho de que hasta el presente, la vida no haya sido consagrada como principio capaz de ordenar en torno suyo las demás cosas del universo. Ahora se hace posible entrever de dónde puede venir una explicación al sorprendente caso. ¿Será tal vez, que no habían sido descubiertos los valores específicamente vitales? ¿Y no habrá alguna razón que haya motivado el retraso de este descubrimiento?

Es sobremanera instructivo dirigir una ojeada, aunque sea muy somera, a las distintas valoraciones que se han hecho de la vida. Basta para nuestro urgente menester fijarnos en algunas cimas del proceso histórico.

La vida asiática culmina en el budismo: es éste la forma clásica, la fruta madura del árbol de Oriente. Con la claridad, sencillez y plenitud propias a todo clasicismo, expresa en él el alma asiática sus radicales tendencias. ¿Y qué es la vida para Buda?

Con penetrante mirada sorprende Gautama la esencia del proceso vital y lo define como una sed *-trnsna-*. La vida es sed, es ansia, afán, deseo. No es lograr, porque lo logrado se convierte automáticamente en punto de arranque para un nuevo deseo. Mirada así la existencia, torrente de sed insaciable, aparece como un punto mal y tiene sólo un valor absolutamente negativo. La única actitud razonable ante ella es negarla. Si Buda no hubiese creído en la doctrina tradicional de las reencarnaciones, su único dogma hubiera sido el suicidio. Pero la muerte no anula la vida: él, sujeto personal transmigra a existencias sucesivas prisionero de la rueda eterna que gira loca, impulsada por la sed cósmica. ¿Cómo salvarse de la vida, cómo burlar la cadena sin fin de los renacimientos? Esto es lo único que debe preocupar, lo único que en la vida puede tener valor: la huida, la fuga de la existencia, la aniquilación. El sumo bien, el valor supremo que Oriente opone al sumo mal del vivir es precisamente el no vivir, el puro no ser del sujeto

Nótese cómo la sensibilidad del asiático es en su raíz última, de signo inverso a la europea. Mientras ésta imagina la felicidad como una vida en plenitud, como una vida que fuese lo más vida posible, el afán más vital del indo es dejar de vivir, borrarse de la existencia, sumirse en un infinito vacío, dejar de sentirse a sí mismo. Así dice el Iluminado: «Como el enorme mar del universo sólo tiene un sabor, el sabor a sal, así la Doctrina entera sólo un sabor tiene: el sabor a la salvación.» Y esta salvación consiste en la extinción, *nirvana*, *paranirvana*. El budismo proporciona la táctica para conseguirla, y el que ejercita sus preceptos logra dar a la vida un sentido que por sí no tiene: la convierte en un medio de anularse a sí misma. La vida budista es un «sendero», una ruta hacia la aniquilación de la vida. Gautama fue el «maestro del sendero», el guía de las calzadas hacia el *Nibil*.*

-
- Una exposición más minuciosa de la doctrina búdica habría de hacer notar que el “nirvana” no consiste, desde el punto de vista oriental, un estricto nada. Es, en efecto, la anulación de la existencia del sujeto, y, por tanto, para un europeo equivalente a la total inexistencia. Pero lo característico es que el asiático tiene de esa existencia transubjetiva un concepto positivo.
-

Mientras el budista parte de un análisis de la vida que da por resultado la valoración negativa de ésta y la lleva a descubrir en el aniquilamiento el sumo bien, el cristiano carece primariamente de aptitud estimativa ante la existencia terrenal. Quiero decir que el cristianismo no parte de consideraciones sobre la vida, sino que, desde luego, comienza con la revelación de una suprema realidad, la esencia divina, centro de todas las perfecciones. La infinitud de este bien sumo hace de todos los demás que puedan existir cantidades desdeñables. «Esta vida», pues, no vale nada, ni en bien ni en mal. El cristiano no es pesimista como Buda, pero, en rigor, tampoco es un optimista de lo terrenal. El mundo le es, por lo pronto, indiferente. Lo único que para el hombre tiene valor es la posesión de Dios, la beatitud, que sólo se logra más allá de esta vida, en una existencia posterior que es la «otra vida», la *vita beata*.

La valoración de la existencia terrena comienza, para el cristiano, cuando es puesta en relación con la beatitud. Entonces, lo que por sí es indiferente y carece de todo valor propio e intrínseco (inmanente) puede convertirse en un gran bien o en un gran mal. Si estimamos la vida por lo que ella es, si la afirmamos por sí misma, nos apartamos de Dios, único valor verdadero. En tal caso es la vida un mal incalculable, es un puro pecado. Porque la esencia de todo pecado consiste para el cristiano en que tributamos a nuestra carrera mundanal estimación. Ahora bien: en el deseo, en el placer va incluida una tácita y honda aquiescencia a la vida. El placer, como Nietzsche decía, «quiere eternidad, quiere profunda eternidad», aspira a perpetuar el delicioso momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace el deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia. Si, por el contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco y advertimos que solo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la «otra vida», cobra un carácter altamente estimable.

El valor de la existencia es, pues, para el cristiano extrínseco a ella. No en sí misma, sino en su más allá; no en sus calidades inmanentes, sino en el valor trascendente y ultravital anejo a la beatitud, encuentra la vida su posible dignificación.

Lo temporal es una fluencia de miserias que se ennoblece al desembocar en lo eterno. Esta vida es buena sólo como tránsito y adaptación a la otra. En lugar de vivirla por ella misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte, hora en que comienza la vida verdadera. Entrenamiento es, acaso, la palabra contemporánea que mejor traduce lo que el cristianismo llama ascetismo.

Sobre la arena de la Edad Media combaten bravamente el entusiasmo vital del germano y el desdén cristiano hacia la vida. Aquellos señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios, van poco a poco sometiendo su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión. Solía consistir su alimento en carne de oso, de ciervo, de jabalí. Dieta semejante les obligaba a sangrarse todos los meses. Esta sangría higiénica, que evitaba una explosión en su fisiología, llamábase *minutio*. Pues bien, el cristianismo fue la “minutio” integral del exceso zoológico que el germano aportaba de la selva.

Los siglos modernos representan una cruzada contra el cristianismo. La ciencia, la razón han ido demoliendo ese trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Sólo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos posteriores centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una actitud muy parecida al cristianismo. ¿Cuáles son para el «hombre moderno» los valores sustantivos? La ciencia, la moral, el arte, la justicia –lo que se ha llamado la cultura. ¿No son estas actitudes vitales? Ciertamente; y en tal sentido puede pensarse un momento que la modernidad ha conseguido descubrir valores inmanentes a la vida. Pero un poco más de análisis nos muestra que esta interpretación no es exacta.

La ciencia es el entendimiento que busca la verdad por la verdad misma. No es la función biológica del intelecto que, como todas las demás potencias vitales, se supedita al organismo total del ser viviente y recibe de él su regla y módulo. Asimismo, el sentimiento de la justicia y las acciones que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su centro, sino concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales. La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias postreras, es también una entidad ultravital que ocupa en

la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud. También para el europeo de ayer y de anteayer carece la vida de valores inmanentes, propiamente vitales.

Sólo puesta al servicio de la cultura –lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero- adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad –Bondad, Verdad, belleza- han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado. Ciencia, moral, derecho, arte, etc., son actividades originalmente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso íntegro de la vitalidad que las engendra y nutre. Vida espiritual suele llamarse a la vida de cultura. No hay gran distancia entre ella y la “vida beata”. No goza, en rigor, de mayor inmanencia una que otra en el hecho histórico, actual que es siempre vida. Si se mira bien, pronto se advierte que la cultura no es nunca un hecho, una actualidad. El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teórico de la inteligencia es ciertamente un fenómeno que en varia forma se verifica hoy, como ayer o en otro tiempo, no menos que la respiración o la digestión. Pero la ciencia, la posesión de la verdad es, como la posesión de Dios, un acontecimiento que no ha acontecido ni puede acontecer en «esta vida». La ciencia es sólo un ideal. La de hoy corrige la de ayer, y la de mañana la de hoy. No es un hecho que se cumple en el tiempo: como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y solo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural.

Hasta qué punto es iluso querer aislar de la vida ciertas funciones orgánicas a que se da el nombre místico de espirituales, lo hemos visto con terrible evidencia en la evolución de Alemania. Como el francés del siglo XVIII fue «progresista», el alemán del XIX ha sido «culturalista». Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: filosofía de la cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice «Idea» (Hegel), «Primado de la Razón Práctica», (Kant, Fichte) o «Cultura» (Cohen, Wildenband, Rickert). Esa divinización ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que sólo puede existir junto – ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino-, trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los ingentes derrumbamientos. La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «si» a una de ellas tiene que afirmarlas todas.

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? ¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver que pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?

VIII

VALORES VITALES

Hemos visto que en todas las culturas pretéritas, cuando se ha querido buscar el valor de la vida o, como suele decirse, su «sentido» y justificación, se ha recurrido a cosas que están más allá de ella. Siempre el valor de la vida parecía consistir en algo trascendente de ésta, hacia lo cual la vida era sólo un camino o instrumento. Ella, por sí misma, en su inmanencia, se presentaba desnuda de calidades estimables, cuando no cargada exclusivamente de valores negativos.

La razón de este pertinaz fenómeno no es dudosa. Pues qué, ¿no consiste el vivir precisamente en ocuparse de lo que no es vida? Ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno, dejarse inundar por el flujo magnífico de las formas cósmicas. El deseo, la función vital que mejor simboliza la esencia de todas las demás, es una constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él: sagitario infatigable, nos dispara sin descanso sobre blancos incitantes. Del mismo modo, el pensamiento piensa siempre en lo que no es él. Aun en el caso de la reflexión en que pensamos nuestro propio pensar, tiene que poseer éste un objeto que no sea, a su vez, pensamiento.

Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando es en su raíz y esencia inevitablemente altruista.

La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro.

Este carácter transitivo de la vitalidad no ha sido descontado por los filósofos que se preguntaron por el valor de la vida. Al notar que no se puede vivir sin interesarse por unas u otras cosas, han creído que, en efecto, lo interesante eran estas cosas y no el interesarse mismo. Una equivocación parecida cometería quien pensase que lo valioso en el alpinismo es la cima de la montaña, y no la ascensión. Cuando se medita sobre la vida es preciso saltar fuera de ella, dejar en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores, y desde el exterior verla fluir, como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente. Por esto decía muy bien Fichte que filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar. Mas para que la fórmula tenga suficiente verdad es preciso entenderla en el sentido de que filosofar es el intento de sobre-vivirse, que es consustancial a la vida. Cuando vivimos nuestra vida espontánea, nos afanamos por la ciencia, por el arte, por la justicia. Dentro de nuestro mecanismo vital son éstas las cosas que incitan nuestra actividad, son lo que vale «para» la vida. Pero, mirada la existencia desde fuera de sí misma, vemos que esas magníficas cosas son sólo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, como el arquero busca para su flecha un blanco. No son, pues, los valores trascendentales quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella. No quiero decir con esto que todas esas grandes

cosas sean ficticiamente valiosas: sólo me interesa advertir que no es menos valioso ese poder de encenderse por lo estimable que constituye la esencia de la vida.

Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrarse por él en su movimiento hacia lo ultravital. Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a la solicitud que toda transparencia nos hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal. Para llegar a percibirlo es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y retraigamos sobre él la mirada, sobre su irónica sustancia, que parece anularse a sí misma, y dejarse transir por las cosas de más allá.

Un esfuerzo semejante al de esta acomodación ocular se hace forzoso para contemplar la vida, en vez de acompañarla solidarizándose con sus impulsos. Entonces descubrimos en ella sus peculiares valores.

El primero de ellos va anejo a la vida misma tomada *in genere*, cualquiera que sea su dirección y contenido. Basta confrontar el modo de la existencia mineral con el propio a todo organismo vivo, así sea el más sencillo y primigenio, para obtener una clara intuición de este valor. Siempre que de manera evidente percibamos una diferencia de rango entre dos cosas: siempre que al fijar en ellas nuestra atención notemos que espontáneamente se subordinan la una a la otra, formando una jerarquía, es que «vemos» sus valores. Y, en efecto, emparejada la vida más doliente y sórdida con la piedra más perfecta, notamos al punto la superior dignidad de aquella. Tan evidente es esta superioridad del vivir –aun entendido como mera organización somática, como *zoé* y no como *bios*– sobre todo lo que no es vida, que ni el budismo ni el cristianismo han podido negarla. Ya creo haber indicado que el *nirvana* del indo no es, rigurosamente hablando, la pura aniquilación de la vida, o, dicho de otro modo, no es la muerte absoluta. Existen en la concepción asiática del mundo –y acaso sea esto lo más asiático– dos formas de existencia y de vida: la individual, en que el ser vivo se siente como una parte aislada del todo, y la universal, en que se es todo y, por tanto, nada determinado. El *nirvana* se reduce a la disolución de la vida individual en el océano viviente del universo; conserva, por tanto, ese carácter genérico de vitalidad que, según nuestras opiniones occidentales, falta a la piedra. Análogamente, lo que el cristianismo prefiere a esta vida no es la existencia exánime, sino precisamente la otra vida, la cual podrá ser todo lo «otra» que se quiera, pero coincide con «esta» en lo principal: en ser vida. La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas «posibles» de vida.*

No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado –ascetismo o cultura– para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma. Goethe ha sido, tal vez, el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera, dice: «Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida.» Esta suficiencia de lo vital en el orbe de las valoraciones, la liberta del servilismo en que erróneamente se le mantenía, de suerte que sólo puesto al servicio de otra cosa parecía estimable el vivir.

Lo que acaece es que ya sobre el plano de la vida, y midiendo desde su altura jerárquica como de un nivel del mar, se distinguen formas más o menos valiosas del vivir.

En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda.

Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales –teológicas, culturales, etc.–, la vida misma selecciona y jerarquiza los valores. Imaginemos ante nosotros una muchedumbre de individuos de una especie zoológica cualquiera, el caballo, por ejemplo. Aun abstrayendo de todo punto de vista utilitario, podemos ordenar esos individuos en una serie gradual, donde cada animal represente una realización más perfecta de las potencias equinas. Si recorremos la serie en un sentido, veremos la vida en su dirección ascendente, esto es, siendo cada vez más vida; si la recorremos en sentido inverso, asistiremos al descenso progresivo de la vitalidad, hasta llegar a la degeneración del tipo. Y entre uno y otro extremo podremos perfectamente marcar el punto en que la forma vital se inclina decididamente hacia la perfección o hacia la decadencia. De ese punto hacia abajo, los individuos de la especie nos parecen «viles»: en ellos se envilece la potencia biológica del tipo. Por el contrario, de ese punto hacia arriba se va fijando el «pura sangre», el animal «noble», en quien el tipo se ennoblece. He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza. En uno y otro juegan actividades estrictamente zoológicas la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua y falta de estos atributos. Ahora bien: el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación puramente vital. Es urgente dar fin a la tradicional hipocresía, que finge no ver en ciertos individuos humanos, culturalmente poco o nada apreciables, una magnífica gracia animal. *Bien entendido, una gracia animal humana*, la gracia del tipo «hombre» en su aspecto exclusivamente zoológico, pero con todas sus potencias específicas, a las cuales en rigor no añade ninguna la cultura. (Cultura es sólo una cierta dirección en el cultivo de esas potencias animales.) El caso más notorio es Napoleón, frente a cuya deslumbrante ejemplaridad vital quieren taparse los ojos los beatos de una u otra observancia, el místico y el demócrata.

Es inconcebible la dificultad que encuentran algunas gentes para aceptar la inevitable duplicidad que, a menudo, lo real nos presenta. Ello es que sólo quieren quedarse con un haz de las cosas y niegan o enturbian el otro haz contradictorio. Ética y jurídicamente, podrá ser Napoleón un forajido –cosa, por lo demás, no tan fácil de demostrar para quien no se halla inscrito previamente en determinadas parroquias–; pero, quiérase o no, es evidente que en él dio la estructura humana altísimas pulsaciones; que fue, como Nietzsche dice, «el arco con máxima tensión». No es sólo el valor cultural y objetivo de la verdad quien mide la inteligencia; mirada ésta como puro atributo vital, su virtud se llama destreza –como no es lo que hace estimable en el caballo la celeridad, que usemos de ella para llegar pronto a un sitio prefijado.

No hay duda que la vida antigua se hallaba menos penetrada de valores transvitales –religiosos o de cultura– que la iniciada por el cristianismo y su secuencia moderna. Un buen griego, un buen romano están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un «progresista» de nuestros días. Y, sin embargo, San Agustín, que había permanecido largo tiempo inmerso en el paganismo, que había visto largamente el mundo por los ojos «antiguos», no podía eludir una honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma. A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar su estimación con una frase equívoca: *Virtutes ethnicorum splendida vitia*. «Las virtudes de los paganos son vicios

espléndidos». ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos. Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el Sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estribada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo.

IX

NUEVOS SÍNTOMAS

El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Esta época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra.

Vano será el empeño que algunos ponen en desconocer la grave crisis que hoy atraviesa la historia occidental. Los síntomas son demasiado evidentes, y el que más se obstina en negarlos no deja de sentirlos en su propio corazón. Poco a poco, se va extendiendo por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea un extraño fenómeno que pudiera llamarse «desorientación vital».

Estamos orientados cuando no existe para nosotros la menor duda sobre dónde cae el Norte y dónde el Sur, metas últimas que sirven de ideales puntos de mira para enderezar nuestra acción y movimientos. Por ser la vida tan esencialmente esto, acción y movimiento, el sistema de metas hacia las cuales se disparan nuestros actos y avanzan nuestros movimientos es una parte integrante del organismo viviente. Las cosas a que se aspira, las cosas en que se cree, las cosas que se respeta y añora, han sido creadas en torno de nuestra individualidad por nuestra misma potencia orgánica, y constituyen como una envoltura biológica indisolublemente unida a nuestro cuerpo y a nuestra alma. Vivimos en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad. No es el mismo el «mundo» de la araña que el del tigre o el del hombre. No es el mismo el «mundo» del asiático que el de un griego socrático o el de un contemporáneo.

Esto quiere decir que, conforme evoluciona el ser vivo, se modifica también su contorno y, sobre todo, varía la perspectiva de las cosas en él. Imagínese un momento de transición durante el cual las grandes metas que ayer daban una clara arquitectura a nuestro paisaje han perdido su brillo, su poder atractivo, su autoridad sobre nosotros, sin que todavía hayan alcanzado completa evidencia y rigor suficiente las que van a

sustituirlas. En tal sazón parece el paisaje desarticularse, vacilar, estremecerse en torno al sujeto; los pasos de éste serán también vacilantes, puesto que oscilan y se borran los puntos cardinales y las rutas mismas se esquivan ondulantes, como huyendo de la planta.

Esta es la situación en que hoy se halla la existencia europea. El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia que estrellas vivir.

Precisemos: aun hace treinta años, la inmensa mayoría de la humanidad europea vivía para la cultura. Ciencia, arte, justicia, eran cosas que parecían bastarse a sí mismas; una vida que se vertiese íntegramente en ellas quedaba ante su propio fuero satisfecha. No se dudaba de la suficiencia de esos últimos prestigios. Podía, ciertamente, el individuo desentenderse de ellos y vacar a otros intereses menos firmes; pero al hacerlo se daba cuenta de que obedecía un capricho libérrimo bajo el cual continuaba incommovible la justificación cultural de la existencia. Sentía la posibilidad de tornar en todo momento a la forma canónica y segura de la vida. Del mismo modo, en la edad cristiana de Europa veía el pecador su propia vida pecadora flotando sobre el fondo de viva fe en la ley de Dios que ocupaba las cuencas de su alma.

Ello es que en los confines del siglo XIX con el nuestro, el político que en una asamblea evocase la «justicia social», las «libertades públicas», la «soberanía popular», hallaba en la íntima sensibilidad del auditorio sinceras, eficaces resonancias. Lo mismo el hombre que con sacerdotal gesto se amparase en la dignidad humana del arte. Hoy no acontece esto. ¿Por qué? ¿Es que hemos dejado de creer en esas grandes cosas? ¿Es que no nos interesa la justicia, ni la ciencia, ni el arte?

La respuesta no ofrece duda. Sí, seguimos creyendo, sólo que de otra manera y como a otra distancia.

Tal vez el ejemplo que aclara mejor el módulo de la nueva sensibilidad se encuentra en el arte joven. Con una sorprendente coincidencia, la generación más reciente de todos los países occidentales produce un arte –música, pintura, poesía- que pone fuera de sí a los hombres de las generaciones anteriores. Aun las personas maduras más resueltas a emplear la mejor voluntad no logran aceptar el arte nuevo por la sencilla razón de que no llegan a entenderlo. No es que les parezca mejor o peor; es que no les parece arte, y, consecuentemente creen de buena fe que se trata de una farsa gigantesca que ha extendido sus retículas de connivencia por toda Europa y América.

No es difícil de explicar esta irreductible separación de viejos y jóvenes ante el arte de la hora presente. En los estadios anteriores de la evolución artística, las variaciones de estilo, a veces profundas (recuérdese la mutación del romanticismo frente a los gustos neoclásicos), se limitaron siempre a un cambio y sustitución de los objetos estéticos. Las formas de belleza que en cada momento fueron preferidas eran distintas. Mas al través de estas variaciones en el objeto artístico permanecían invariables la actitud y la distancia del sujeto ante el arte. En el caso de la generación que ahora comienza su vida, la transformación es mucho más radical. El arte joven no se diferencia del tradicional tanto en sus objetos como en el cambio radical de actitud subjetiva ante el arte. El síntoma general del nuevo estilo que transparece en todas sus multiformes manifestaciones consiste en que el arte ha sido desalojado de la zona «seria» de la vida, ha dejado de ser un centro de gravitación vital. El carácter semirreligioso, de elevado patetismo que desde hace dos siglos había adquirido el goce estético, ha sido extirpado íntegramente. El arte, en el sentir de la gente nueva, se convierte en filisteísmo, en no-

arte, tan pronto como se lo toma en serio. Serio es aquello por donde pasa el eje de nuestra existencia. Ahora bien, el arte es incapaz de soportar el peso de nuestra vida. Cuando lo intenta, fracasa, perdiendo su gracia esencial. Si, por el contrario, desplazamos la ocupación estética y del centro de nuestra vida la transferimos a la periferia; si en vez de tomar en serio al arte lo tomamos como lo que es, como un entretenimiento, un juego, una diversión, la obra artística cobrará toda su encantadora reverberación.

La mala inteligencia que en el orden estético reina entre viejos y jóvenes es, pues, demasiado radical para que sea posible corregirla. Para los viejos, la falta de seriedad del nuevo arte es un defecto que basta para anularlo, en tanto que para los jóvenes esa falta de seriedad es el valor sumo del arte y, consecuentemente, procuran cometerla de la manera más decidida y premeditada.

Este viraje en la actitud frente al arte anuncia uno de los rasgos más generales en el nuevo modo de sentir la existencia: lo que he llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida. El progresismo cultural, que ha sido la religión de las dos últimas centurias, no podía estimar las actividades del hombre sino en vista de sus resultados. La necesidad y el deber de cultura imponen a la humanidad la ejecución de ciertas obras. El esfuerzo que se emplea para darles cima es, pues, obligado. Este esfuerzo obligado, impuesto por determinadas finalidades, es el trabajo. El siglo XIX, consecuentemente, ha divinizado el trabajo. Nótese que éste consiste en un esfuerzo no cualificado, sin prestigios propios, que recibe toda su dignidad de la necesidad a que sirve. Por esta razón tiene un carácter homogéneo y meramente cuantitativo que permite medirlo por horas y remunerarlo matemáticamente.

Al trabajo se contraponen otro tipo de esfuerzo que no nace de una imposición, sino que es impulso libérrimo y generoso de la potencia vital: es el deporte.

Si en el trabajo es la finalidad de la obra quien da sentido y valor al esfuerzo, en el deporte es el esfuerzo espontáneo quien dignifica el resultado. Se trata de un esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanza de recompensa, como un rebose de íntimas energías. De aquí que la calidad del esfuerzo deportivo sea siempre egregia, exquisita. No es posible someterla a la unidad de peso y medida que rige la usual remuneración del trabajo. A las obras verdaderamente valiosas sólo se llega por mediación de este antieconómico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte. Pero adviértase que a ellos nos va de una manera preconcebida. Nadie ha descubierto una ley física simplemente por habérselo propuesto; más bien la ha hallado como un regalo imprevisto que se desprendía de su ocupación gozosa y desinteresada con los fenómenos de la Naturaleza.

Pues bien, una vida que encuentra más interesante y valioso su propio ejercicio que esas finalidades antaño ceñidas de sin par prestigio, dará a su esfuerzo el aire jovial, generoso y algo burlón que es propio al deporte. Disminuirá en lo posible el gesto triste del trabajo que pretende justificarse con patéticas consideraciones sobre los deberes humanos y la sagrada labor de la cultura. Hará sus espléndidas creaciones como en broma y sin darles grande importancia. El poeta tratará su propio arte con la punta del pie, como buen futbolista. El siglo XIX tiene de extremo a extremo un amargo gesto de día laborioso. Hoy, la gente joven parece dispuesta a dar a la vida un aspecto imperturbable de día feriado.

No sería difícil mostrar en el orden político indicios de una variación parecida. La nota más evidente de la política europea en estos años es su depresión. Se hace menos

política que en 1900; se hace con menos denuedo y urgencia. Nadie espera de ella la felicidad, y comienza a juzgarse un poco pueril que nuestros abuelos se dejaran matar en barricadas por ésta o la otra fórmula de derecho constitucional. Mejor dicho, lo que hoy parece estimable de aquellas frenéticas escenas es sólo el generoso impulso que los llevaba a buscar la muerte. El motivo, en cambio, se nos antoja liviano. La «libertad» es una cosa muy problemática y de valor sumamente equívoco; en cambio, el heroísmo, ese sublime ademán deportivo con que el hombre arroja su propia vida fuera de sí, tiene una gracia vital inmarcesible. La historia pública de los últimos ciento cincuenta años nació en el Juramento del Juego de Pelota. Recuérdense los cuadros que reprodujeron el ilustre espectáculo, recuérdese los gestos de alta patética con que aquellos diputados realizaron su acción gloriosa. El acto mismo –juramento- revela que se daba a la política una importancia religiosa. ¿Quién no advierte la distancia a que nos hallamos de tal manera de sentir? Pero, repito, no se trata de que los principios políticos hayan perdido valor y significación. La libertad sigue pareciéndonos una cosa excelente; pero no es más que un esquema, una fórmula, un instrumento para la vida. Supeditar ésta a aquella, divinizar la idea política, es idolatría.

Los valores de la cultura no han muerto, pero si han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, en el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor –lo vital- que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

Contraoponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultura. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura: únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes –el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura– quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como se ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad.

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy o mañana –por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro» idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en

una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginarlo ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinidad de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas –fenómenos, hechos, verdades- quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites le son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad: pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano preceptor, dotado de una forma determinada que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto, con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último, y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

LO que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. *La species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto real era el indomitable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes –se pensaba– llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del otro que percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí cómo ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista –y esto ha sido en esencia el racionalismo– es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a estos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor –se dice–. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda, es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista –bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados–, pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquella como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo, como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles nos dan la impresión de que un orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilese en mundo*.

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omniscencia, esta verdadera «razón absoluta» es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros: *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que

Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos vitales de la divinidad.

Por eso conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

APENDICES

I

EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES *

(* Ensayo publicado en *El Sol* los días 7, 11, 13, 17 y 20 de junio, 1923.)

«El sábado por causa del hombre es hecho;
no el hombre por causa del sábado».

SAN MARCOS, 2.27.

Para definir una época no basta con saber lo que en ella se ha hecho; es menester, además, que sepamos lo que no se ha hecho, lo que en ella es imposible. Esto se antojará peregrino; pero tal es la condición de nuestro pensamiento. Definir es excluir y negar. Cuanta más realidad posea lo que definimos, más exclusiones y negaciones tendremos que ejecutar. Por esto, la más profunda definición de Dios, suprema realidad, es la que daba el indio Yaynavalkia: *Na iti, na iti*. «Nada de eso, nada de eso.» Observa Nietzsche sutilmente que influye en nosotros más lo que no nos pasa que lo que nos pasa, y según el rito egipciaco de los muertos, cuando el doble abandona el cadáver y tiene que hacer la gran definición de sí mismo ante los jueces de ultratumba, se confiesa al revés, es decir, enumera los pecados que no ha cometido. Parejamente, al declarar que un conocido nuestro es una excelente persona, ¿qué queremos decir sino que no robará ni matará y que si desea a la mujer de su prójimo no se le conocerá mucho?

Este carácter positivo con que se presenta la negación no es, sin embargo, mera exigencia impuesta por la índole de nuestro intelecto. Por lo menos, en el caso de los seres vivientes, a nuestro concepto negativo corresponde una fuerza real de negación. Si los romanos no inventaron el automóvil, no fue por casualidad. Uno de los ingredientes que actúan en la historia romana es la incapacidad del latino para la técnica. En la decadencia del mundo antiguo fue esta ineptitud uno de los factores más enérgicos.

Una época es un repertorio de tendencias positivas y negativas, es un sistema de agudeza y clarividencias unido a un sistema de torpezas y cegueras. No es sólo un querer ciertas cosas, sino también un decidido no querer otras. Al iniciarse un tiempo nuevo, lo primero que advertimos es la presencia mágica de estas propensiones negativas que empiezan a eliminar la fauna y la flora de la época anterior, como el otoño se advierte en la fuga de las golondrinas y la caída de las hojas.

En este sentido, nada califica mejor la edad que alborea sobre nuestro viejo continente como notar que en Europa han acabado las revoluciones. Con ello indicamos no sólo que de hecho no las hay, sino que no las puede haber.

Tal vez la plenitud del significado que este augurio encierra no se hace, desde luego, patente, porque se suele tener de las revoluciones la más vaga noción. No hace mucho, un excelente amigo mío, de nación uruguaya, me aseguraba con velado orgullo que en menos de un siglo había sufrido su país hasta cuarenta revoluciones. Evidentemente, mi amigo desmesuraba. Educado, como yo y buena parte de los que me leen, en un culto irreflexivo hacia la idea de revolución, deseaba patrióticamente ornar su historia nacional con el mayor número posible de ellas. A este fin, siguiendo un vulgar uso, llamaba revolución a todo movimiento colectivo en que se emplea la violencia contra el Poder establecido. Mas la historia no puede contentarse con nociones tan imprecisas. Necesita instrumentos más rigurosos, conceptos más agudos para orientarse en la selva de los acontecimientos humanos. No todo proceso de violencia contra el Poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una parte de la sociedad se rebele contra los gobernantes y violentamente los sustituya con otros. Las convulsiones de los pueblos americanos son casi siempre de este tipo. Si hay empeño en conservar para ellas el título de «revolución», no intentaríamos hacer una más, a fin de impedirlo; pero tendremos que buscar otro nombre para denominar otra clase de procesos esencialmente distintos, a la que pertenecen la revolución inglesa del siglo XVII, las cuatro francesas del XVIII y XIX y, en general, toda la vida pública de Europa entre 1750 y 1900, que ya en 1830 era filiada por Augusto Comte como «esencialmente revolucionaria». Los mismos motivos que inducen a pensar que en Europa no habrá ya revoluciones obliga a creer que en América no las ha habido todavía.

Lo menos esencial en las verdaderas revoluciones es la violencia. Aunque ello sea poco probable, cabe incluso imaginar que una revolución se cumpla en seco, sin una gota de sangre. La revolución no es la barricada, sino un estado de espíritu. Este estado de espíritu no se produce en cualquier tiempo; como las frutas, tiene su estación. Es curioso advertir que en todos los grandes ciclos históricos suficientemente conocidos – mundo griego, mundo romano, mundo europeo. Se llega a un punto en que comienza, no una revolución, sino toda una era revolucionaria, que dura dos o tres siglos y acaba por transcurrir definitivamente.

Implica una completa carencia de percepción histórica considerar los levantamientos de campesinos y villanos en la Edad media como hechos precursores de la moderna revolución. Son cosas que no tienen nada importante que ver entre sí. El hombre medieval, cuando se rebela, se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, en cambio, no se rebela contra los abusos, sino contra los usos. Hasta no hace mucho se comenzaba la historia de la Revolución francesa presentando los años en torno a 1780 como un tiempo de miseria, de depresión social, de angustia en los de abajo, de tiranía en los de arriba. Por ignorar la estructura específica de las eras revolucionarias, se creía necesario para comprender la subversión interpretarla como un movimiento de protesta contra una opresión antecedente. Hoy ya se reconoce que en la etapa previa al general levantamiento gozaba la nación francesa de más riqueza y mejor justicia que en tiempos de Luis XIV. Cien veces se ha dicho después de Danton que la revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles. Si se hubiera analizado bien lo que en esa expresión va incluso, se habría descubierto la fisiología de las revoluciones.

Todas, en efecto, si lo son en verdad, suponen una peculiar, inconfundible disposición de los espíritus, de las cabezas. Para comprenderla bien conviene hacer resbalar la

mirada sobre el desarrollo de los grandes organismos históricos que han cumplido su curso completo. Entonces se advierte que en cada una de esas grandes colectividades el hombre ha pasado por tres situaciones espirituales distintas, o, dicho de otra manera, que su vida psíquica ha gravitado sucesivamente hacia tres centros diversos.

De un estado de espíritu tradicional pasa a un estado de espíritu racionalista, y de éste a un régimen de misticismo. Son, por decirlo así, tres formas diferentes del mecanismo psíquico, tres maneras distintas de funcionar el aparato mental del hombre.

Durante los siglos en que se forma y organiza un gran cuerpo histórico –Grecia, Roma, nuestra Europa-, ¿qué régimen gobierna el espíritu de sus miembros? Los hechos nos responden del modo más sorprendente. Cuando un pueblo es joven y se está haciendo, es cuando tiene sobre él mayor influjo positivo el pasado. A primera vista parecería más natural lo contrario; que fuera el pueblo viejo, con un largo pasado tras sí, el más sumiso al gravamen de lo pretérito. Sin embargo no ocurre tal cosa. Sobre la nación decrepita no tiene el menor influjo el pasado; en cambio, en la colectividad incipiente todo se hace en vista del pasado. Y no de un pasado breve, sino de un pasado tan largo, de tan vago y remoto horizonte, que nadie ha visto ni recuerda su comienzo. En suma: lo inmemorial.

Es curioso estudiar esta psicología dominada por lo ancestral en los pueblos que, por una u otra razón de caquexia histórica, se han quedado para siempre detenidos en ese estadio infantil. Uno de los pueblos más primitivos que existen es el de los indígenas australianos. Si investigamos cómo funciona su actividad intelectual nos encontramos con lo siguiente: ante un problema cualquiera, un fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, el australiano no busca una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia. Para él explicarse un hecho, verbigracia, la existencia de tres rocas en pie sobre la llanura, es recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia, según la cual en la «antigüedad» o, como ellos dicen, *en la alcheringa*, tres hombres que eran canguros se convirtieron en aquellas piedras. Esta explicación satisface a su mente precisamente porque no es una razón o pensamiento comprobable. La fuerza de la prueba consiste en que la inteligencia individual la crea por sí misma, sea originalmente, sea rehaciendo el razonamiento y observaciones que la integran. El vigor de la razón nace de la convicción que en el individuo provoca. Ahora bien: el australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado el grupo familiar. Únicamente como soledad, como desgajamiento, percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que éste haya ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y de leyendas transmitido por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos. El australiano cree en la explicación mitológica precisamente porque no la ha inventado él, precisamente porque no tiene buen sentido racional. La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en afrontar un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida. Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes. Lo espontáneo en este modo de ser es la fervorosa sumisión y adaptación a lo recibido, a la tradición, dentro de la cual vive el individuo inmerso, y que es para él la inmutable realidad.

Este es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de J.C. El contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el del alma salvaje; pero el tipo de mecanismo psíquico, su modo de funcionar, es el mismo. Siempre el individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por transmisión desde un sagrado pretérito. El hombre medieval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los «padres». La situación es idéntica en este punto a la reinante en el alma del niño. También el niño cree más lo que recibe de sus padres que sus propios juicios. Cuando ante los niños se cuenta un suceso, suelen dirigir una mirada interrogativa hacia sus padres, para saber de ellos si deben creer lo que escuchan, si es «de verdad» o «de mentira». El alma del niño tampoco gravita sobre su propio centro individual, sino que pondera sobre sus genitores, como el alma medieval sobre «el uso y costumbre de los padres». En ninguna jurisprudencia tiene tanta importancia el derecho consuetudinario, el uso inmemorial, como en éstas de formación e incorporación histórica. El mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho. No la justicia, no la equidad es fundamento jurídico, sino el hecho irracional –quiero decir material- de la vetustez.

En el orden político, el alma tradicional vivirá acomodándose respetuosamente dentro de lo constituido. Lo constituido, precisamente por serlo, tiene un prestigio invulnerable; es lo que hallamos ya hecho cuando nacemos, es lo hecho por los padres. Cuando una necesidad nueva se presenta, a nadie se le ocurre reformar la estructura de lo constituido, lo que se hace es dar en él cabida al nuevo hecho, alojarlo en el bloque inmemorial de la tradición.

En las épocas de alma tradicionalista se organizan las naciones. Por esta razón siguen en ellas un período de plenitud, en cierto modo la hora de culminación histórica. El cuerpo nacional ha llegado a su perfecto desarrollo: goza de todos sus órganos y ha condensado un vasto tesoro de energías, un elevado potencial. Llega el momento de empezar a gastarlo, y por eso nos parecen etapas las más saludables y brillantes. Percibimos mejor la salud del prójimo cuando éste la va vertiendo hacia fuera en extremadas hazañas, es decir, cuando comienza a perderla gastándola. Son magníficos siglos de dilapidación vital. La nación no se contenta ya con su existencia interior y se inicia una época de expansión.

Con ella coinciden los primeros síntomas claros de un nuevo estado de espíritu. La mecánica tradicionalista del alma va a ser sustituida por otra mecánica opuesta: la racionalista.

En nuestros tiempos existe también un tradicionalismo y conviene evitar su confusión con lo que en este ensayo he llamado así. El tradicionalismo contemporáneo no es más que una teoría filosófica y política. El tradicionalismo de que yo hablo es, por el contrario, una realidad: es el mecanismo real que hace funcionar las almas durante ciertas épocas.

Mientras persiste el imperio de la tradición, permanece cada hombre engastado en el bloque de la existencia colectiva. No hace nada por sí y aparte del grupo social. No es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino que en cada hombre se repite una misma alma con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones. De aquí que en los siglos tradicionalistas no suelen aparecer grandes figuras de fisonomía personal. Poco más o menos, todos los miembros

del cuerpo social son lo mismo. Las únicas diferencias importantes son las de estado, rango, oficio o clase.

Sin embargo, dentro de esta alma colectiva, tejida de tradiciones, que reside en cada uno, comienza desde luego a formarse un pequeño núcleo central: el sentimiento de la individualidad. Este sentimiento se origina en una tendencia antagónica de la que ha ido plasmando el alma tradicional. Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo, y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el «nosotros» y luego el «yo». Nace éste, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y opuesto a la tradición. Individualismo y antitradicionalismo son una y misma fuerza psicológica.

Este núcleo de la individualidad que germina dentro del alma tradicionalista, como la larva de un insecto en el centro del fruto, se constituye paulatinamente en nueva instancia, principio o imperativo frente a la tradición. Así, el modo tradicionalista de reaccionar intelectualmente –no me atrevo a llamarle pensamiento- consiste en recordar el repertorio de creencias recibidas de los antepasados. En cambio, el modo individualista vuelve la espalda a todo lo recibido, repudiándolo precisamente por ser recibido, y en su lugar aspira a producir un pensamiento nuevo, que valga por su propio contenido. Este pensamiento, que no viene de la colectividad inmemorial, que no es el de los «padres»; esta ideación sin abolengo, sin genealogía, sin prestigio de blasones, tiene que ser hija de sus obras, sostenerse por su eficacia convictiva, por sus perfecciones puramente intelectuales. En una palabra: tiene que ser una razón.

El alma tradicionalista funcionaba gobernada por un solo principio y poseía un único centro de gravedad: la tradición. Desde este momento, en el alma de cada hombre actúan dos fuerzas antagónicas: la tradición y la razón. Poco a poco irá ésta ganando terreno a aquella, lo cual implica que la vida espiritual se ha convertido en lucha íntima y de unitaria se ha disociado en dos tendencias enemigas.

Mientras el alma primitiva, al nacer, acepta el mundo que halla constituido, el nacimiento de la individualidad contiene, desde luego, la negación de ese mundo. Pero al repudiar lo tradicional se encuentra el sujeto forzado a reconstruir el universo por sí mismo, con su razón.

Se comprende que, puesto en tal empeño, el espíritu humano logre desarrollar maravillosamente la facultad intelectual. Son siempre éstas las épocas más gloriosas del pensamiento. El mito irracional queda arrumbado, y, en su lugar la concepción científica del cosmos va erigiendo sus admirables edificios teóricos. Se siente la específica fruición de las ideas, y se llega en la invención y manejo de éstas a un virtuosismo portentoso.

Concluye el hombre creyendo que posee una facultad casi divina, capaz de revelar de una vez para siempre la esencia última de las cosas. Esta facultad tendrá que ser independiente de la experiencia, la cual, en sus constantes variaciones, podría modificar aquella revelación. Descartes llamó *raison o pure itellección* a esa facultad, y Kant, más precisamente, «razón pura».

La «razón pura» no es el entendimiento, sino una manera extremada de funcionar éste. Cuando Robinsón aplica su inteligencia a resolver los urgentes problemas que la isla

desierta le plantea, no usa de la razón pura. Impone a su intelecto la tarea de amoldarse a la realidad circundante, y su funcionamiento se reduce a combinar trozos de esa realidad. La razón pura es, por el contrario, el entendimiento abandonado a sí mismo, que construye de su propio fondo armazones prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes. En vez de buscar contacto con las cosas, se desentiende de ellas y procura la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes internas. La matemática es el producto ejemplar de la razón pura. Sus conceptos son conseguidos de una vez para siempre, y no hay peligro de que un día la realidad los contradiga, porque no han sido tomados de ella. En la matemática nada hay vacilante y poco más o menos. Todo es claro, porque todo es extremo. Lo grande lo es infinitamente, y lo pequeño es absolutamente pequeño. La recta es radicalmente recta, y curva sin mezcla la curva. La razón pura se mueve siempre entre superlativos y absolutos. Por eso se llama a sí misma pura. Es incorruptible y no anda con contemplaciones. Cuando define un concepto, le dota de atributos perfectos. Sólo cabe pensar yéndose al último límite, radicalmente. Como opera sin contar con nada más que consigo misma, no le cuesta mucho dar a sus creaciones el máximo pulimento. Así, en el orden de las cuestiones políticas y sociales, cree haber descubierto una constitución civil, un derecho, perfectos, definitivos, los únicos que tales nombres merecen. A este uso puro del intelecto, a ese pensar *more geométrico* se suele llamar racionalismo. Tal vez fuera más luminoso llamarle radicalismo.

Todo el mundo estará de acuerdo en reconocer que las revoluciones no son en esencia otra cosa que radicalismo político. Pero tal vez no todo el mundo advierte el verdadero sentido de esta fórmula. El radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No es *radical* en política porque se sea radical *en política*, sino porque antes se es radical en pensamiento. Bajo su aspecto de vana sutileza, esta distinción es decisiva para la comprensión del fenómeno histórico propiamente revolucionario. Las escenas que siempre en él se producen ostentan un cariz tan patético, que nos sentimos inclinados a buscar el origen de la revolución en un estado pasional. Unos verán en la explosión de cierto heroísmo civil el motor del gran acontecimiento. Napoleón, en cambio, decía: «La vanidad ha hecho la revolución; la libertad fue sólo el pretexto». Yo no niego que una y otra pasión sean ingredientes de las revoluciones. Pero en todas las grandes épocas históricas abundan el heroísmo y la vanidad, sin que la subversión estalle. Para que ambas potencias afectivas fragüen una revolución, es preciso que funcionen dentro de un espíritu saturado de fe en la razón pura.

Así se explica que en todo gran ciclo histórico llegue un momento en que irremisiblemente se dispárale mecanismo revolucionario. Lo mismo en Grecia que en Roma, que en Inglaterra o en el continente europeo, la inteligencia, siguiendo su normal desarrollo, arriba a un estadio en que descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos. Hasta entonces vivía apoyada en las observaciones de los sentidos, siempre fluctuantes *-fluctuans fides sensuum*, decía Descartes, padre del moderno racionalismo-, o en el prestigio sentimental de la tradición política y religiosa. Mas he aquí que aparece súbitamente una de esas arquitecturas ideológicas construidas por la pura razón –como fueron los sistemas filosóficos griegos del siglo VII y el VI, o la mecánica de Kepler, Galileo, Descartes, o el *derecho natural* de los siglos XVII y XVIII. La transparencia, la exactitud, el rigor, la integridad sistemática de estos orbes de ideas, fabricados *more geométrico*, son incomparables. Desde el punto de vista intelectual, no cabe imaginar nada más valioso.

Nótese que las cualidades enunciadas son específicamente intelectuales; son, diríamos, las virtudes profesionales de la inteligencia. Ciertamente que en el universo existen muchos otros valores y atractivas calidades que no tienen que ver con el entendimiento: la fidelidad, el honor, el fervor místico, la continuidad con el pasado, el poderío. Pero cuando surgen las grandes creaciones racionales, los hombres están ya un poco cansados de esas cosas. Las nuevas entidades de especie intelectual atraen con ardiente exclusivismo los espíritus. Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades: vueltos de espaldas a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada.

Entonces se produce la total inversión de la perspectiva espontánea. Hasta entonces había usado de las ideas como meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario.

Los movimientos de burgueses y campesinos en la Edad media no se proponen la transformación del régimen político y social, sino al contrario; o bien se limitan a conseguir la corrección de un abuso, o se proponen la conquista de beneficios particulares, de privilegios dentro del régimen establecido, y, por tanto, dando éste por bueno e inmutable en su figura general. No es cosa fácil emparejar la política de los concejos y comunas de los siglos XII al XIV con las democracias modernas. Es cierto que éstas han aprovechado mucho de la técnica jurídica que concejos y comunas elaboraron; pero el espíritu de ellos y el moderno son completamente distintos. No en balde las constituciones urbanas se llamaron en España «fueros». Se trataba precisamente de amoldar el régimen establecido a las nuevas necesidades ya apetitos, la idea jurídica a la vida. El «fuero» es privilegio, esto es, hueco legal que se hace en el sistema de poderes tradicionales a la nueva energía. Ello es que ésta, en vez de transformar aquel sistema, se asimila a él alojándose en su estructura. Por otra parte, el sistema cede y deja pasar a la realidad sobrevenida.

La política de los «burgueses» medievales no fue otra que oponer a los privilegios del noble otros del mismo tipo. Los gremios urbanos, las comunas, hicieron gala de un ánimo aún más estrecho, suspicaz y egoísta que los feudales. El mejor conocedor de la vida ciudadana en la Edad Media, el belga Henri Pirenne, hace notar que las comunas, en su época más «democrática», practicaron un exclusivismo político increíble y se hicieron menos acogedoras del extraño y recién venido que nunca. Hasta el punto de que, «mientras las poblaciones rurales en torno aumentaban en densidad, en el interior de las murallas la cifra de burgueses no aumenta nada». El extraño fenómeno de la escasez de vecindario en las urbes de aquellos siglos se debe, pues, a la resistencia que las villas ofrecen a dejar que nuevas gentes entren a gozar de sus franquicias.. «Lejos de procurar extender ampliamente entre los campesinos su derecho y sus instituciones, las villas se reservaron el monopolio más celosamente a medida que dentro de ellas se afirmaba y desarrollaba el régimen popular. Es más: pretendieron imponer a las gentes del campo libre una dominación muy gravosa, los trataron como súbditos, y, llegado el caso, los obligaban con la violencia a sacrificarse en su beneficio.» «Concluamos, pues, que las democracias urbanas de la Edad Media no fueron en suma, y no pudieron ser, otra cosa que democracias de privilegiados.» Ahora bien, democracia en sentido moderno y privilegio son la más completa contradicción que se puede imaginar. «Y no es –prosigue Pirenne– que la teoría del gobierno democrático fuese ignorada en la Edad Media. Los filósofos del tiempo la formularon claramente a imitación de los antiguos.

En Lieja, en medio de las agitaciones civiles, el buen canónigo Jean Hocsem examina gravemente los méritos respectivos de la *aristocracia*, de la *oligarchía* y de la *democratia* y se pronuncia finalmente por esta última. Por otra parte, hartos sabidos es que más de un escolástico ha reconocido formalmente la soberanía del pueblo y su derecho a disponer del poder. Pero estas teorías no ejercieron la menor acción sobre las burguesías. Se puede, sin duda, sorprender su influencia, durante el siglo XIV, en ciertos panfletos políticos, en algunas obras literarias; pero es completamente cierto, en cambio, que no tuvieron, cuando menos en los Países Bajos, la más mínima acción sobre la Comuna»

La idea que algunos «radicales» españoles han tenido de enlazar su política democrática con el levantamiento de los comuneros revela exclusivamente la ignorancia de la historia que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo.

La democracia moderna no proviene directamente de ninguna democracia antigua, ni de las medievales, ni de la griega y la romana. Éstas últimas sólo han proporcionado a la nuestra una terminología tergiversada, el gesto y la retórica. La Edad Media procede por *correcciones* al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por *revoluciones*; es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar ésta a un ideal esquema.

Cuando los señores feudales, en su galope venatorio, arrasan la sembradura del colono, siente éste la natural irritación y aspira a vengarse o evitar en lo futuro el desmán. Pero lo que no se le ocurre es que para impedir tal vejamen concreto sufrido en su haber o en su persona sea preciso transformar radicalmente la organización entera de la sociedad. En nuestro tiempo, por el contrario, el ciudadano que sufre un pisotón siente profunda ira, no contra el pie que le ha pisado, sino contra la arquitectura total de un universo donde los pisotones son posibles. Por esta razón digo que el hombre medieval se irrita contra los abusos (de un régimen) y el moderno contra los usos (es decir, contra el régimen mismo).

Quiere el temperamento racionalista que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de los conceptos que su razón pura ha forjado. El valor de la ley es para el revolucionario, preexistente a su congruencia con la vida. La ley buena es buena por sí misma, como pura idea. Por eso, desde hace siglo y medio, la política europea ha sido casi exclusivamente *política de ideas*. Una política de realidades en que no se aspira ha hacer triunfar una idea como tal, parecía inmoral. No es esto en modo alguno decir que de hecho no se haya practicado subrepticamente una política de intereses y de ambiciones. Pero lo sintomático del caso es que esta política, para poder navegar y hacer su ruta, tenía que autorizarse con algún pabellón idealista y disfrazar sus efectivos designios.

Ahora bien: una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía. El triángulo geométrico es utópico, no hay cosa visible y tangible en quien se cumpla la definición del triángulo. No es pues, el utopismo una afección peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura. Racionalismo, radicalismo, pensar *more geométrico*, son utopismos. Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es realización. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu utopista?

En efecto: cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento, inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno

gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. Sería interesante mostrar cómo esta no es menos utopista que su hermana antagonica, aun cuando es menos sugestiva, generosa e inteligente. El entusiasmo por la razón pura no se siente vencido y vuelve a la lid. Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las *ideas* políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su intenso formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que «el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado».

Sobre todo –y este es un síntoma muy importante–, la política toda pierde presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso. Porque nótese que en la era revolucionaria la política se hallaba instalada en el centro de los afanes humanos. El aparato que mejor registra la jerarquía de nuestros entusiasmos vitales es precisamente la muerte. Será lo más importante en nuestra vida aquello por que seamos capaces de morir. Y, en efecto, el hombre moderno ha puesto su pecho en las barricadas de la revolución, demostrando así inequívocamente que esperaba de la política la felicidad. Cuando llega el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones anteriores una evidente aberración de la perspectiva sentimental. La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella. Cuando este pensamiento comienza a generalizarse, concluye la era de las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho.

El proceso ha sido siempre el mismo en Grecia, en Roma, en Europa. Las leyes comienzan por ser efecto de necesidad y de fuerzas o combinaciones dinámicas, pero luego se convierten en expresión de ilusiones y deseos. ¿Han dado jamás las formas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?

En el fondo del alma europea germinan ya estas sospechas, iniciación de una mecánica espiritual nueva que sustituirá a la racionalista, como ésta suplantó a la tradicionalista. Comienza una época antirrevolucionaria, pero las gentes miopes creen que empieza una universal reacción. Yo no conozco en toda el área histórica épocas de reacción; eso no ha existido nunca. Las reacciones son, como las contrarrevoluciones, peripecias e intermedios sumamente transitorios, que viven sobre el recuerdo fresco del postrer levantamiento. *La reacción no es más que un parásito de la revolución. Ya ha comenzado en la periferia meridional de Europa, y es sumamente probable que se extenderá luego a los grandes pueblos del centro y el Norte.* Pero todo ello será fugaz y, más que otra cosa, la sacudida material que precede siempre al logro de un nuevo equilibrio. Al alma revolucionaria no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas,

centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedoras de utopía e ilusión.

La fisonomía del alma tradicionalista y revolucionaria, que he delineado anteriormente coincide, sin duda, con el desarrollo de la historia europea desde 1500 hasta nuestros días. Los hechos principales de estos últimos siglos son demasiado notorios para que no hayan acudido a la mente del lector, proporcionando una concreta autenticidad al esquema general por mi trazado de un espíritu revolucionario. Pero es más interesante y hasta inquietador advertir que el mismo esquema se cumple exactamente en los otros ciclos históricos que con alguna aproximación conocemos. Adquiere entonces el fenómeno espiritual de la revolución un carácter de ley cósmica, de estadio universal por el que pasa todo cuerpo nacional, y el tránsito del tradicionalismo al radicalismo aparece como un ritmo biológico que pulsase en la historia inexorablemente, a la manera que el ritmo de las estaciones en la vida vegetal.

Conviene, pues, recordar algunos hechos de la historia griega y romana que, encajando con rara precisión en el esquema antecedente, constituyen su más cumplida prueba. Esto me permitirá a la vez transcribir algunos párrafos de grandes historiadores que, atentos sólo a su menester, sin buscar, como yo, generalizaciones históricas, describen tal o cual momento de la vida en Grecia y en Roma. Si esos autores, no dándose de ello clara cuenta, impremeditadamente, se han visto obligados a suponer, tras el caso concreto que narran, el mismo mecanismo de un espíritu revolucionario que yo he definido como una etapa universal de la historia, no se negará a la coincidencia un valor demostrativo de alto rango.

En la historia griega y romana se ha padecido hasta hace mucho un error que ahora se comienza a corregir. Radica en creer que la hora de plenitud en Grecia y en Roma coincide con la época en que han llegado hasta nosotros fuentes históricas abundantes. Todo lo anterior se juzgaba tiempo de iniciación étnica y como una prehistoria de ambas naciones. Por una ilusión óptica, muy frecuente en esta ciencia, la historia confundía la inexistencia de datos con la inexistencia de los hechos. Una rectificación de ese error mostró que la realidad era muy distinta. Las épocas de que se empieza a tener gran copia de noticias son épocas en las que existen ya historiadores que se encargan de conservarlas. Ahora bien: cuando empieza a haber historiadores en un pueblo es que este ha dejado de ser joven, se halla en plena madurez, tal vez inicia su decadencia. La historia es como la uva, delicia de los otoños.

El tiempo en que la vida griega y romana se aclara por completo a nuestros ojos es ya sazón septembrina. Queda de la parte de allá casi íntegra la verdadera historia de estos pueblos, su juventud y su infancia. Resulta de aquí que la imagen grecorromana, ante la cual se han extasiado los siglos últimos, era una faz más que madura, donde las arrugas habían instalado ya sus figuras geométricas, primer signo de la rigidez cadavérica en que se anuncia la vida menguante.

Mommsen fue el primero en rectificar la perspectiva de la historia romana. El gran Eduardo Meyer hizo lo mismo, pero más taxativamente, con la de Grecia. A él se debe una de las más importantes y fecundas innovaciones del pensamiento histórico. La periodización de la historia universal en antigua, media y moderna era una cuadrícula convencional y caprichosa que desde el siglo XVII se incrusta como a martillo en el cuerpo continuo de la historia. Reconstruyendo la vida helénica, Meyer encontró que los helenos habían pasado por una época bastante parecida a nuestra Edad media, y se atrevió a hablar de una Edad Media griega. Esto traía consigo la trasposición de las tres

edades a cada ciclo histórico nacional. Todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media, su edad moderna. Con este uso cambia por completo el sentido de la periodización tradicional, y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos, convencionales o dialécticos, para cargarse de un sentido más real y como biológico. Son la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo.

La Edad Media de Grecia termina en el siglo VII. Es la primera centuria de que poseemos noticias abundantes y exactas. Sin embargo, no se trata de una aurora nacional. Por el contrario, asistimos a la agonía de un largo pretérito y al despertar de un tiempo nuevo. «Las bases de la constitución política medieval –resume Meyer– son destruidas. El dominio de los nobles no es ya la expresión adecuada a las circunstancias reinantes, los intereses de los gobernantes y de los gobernados no coinciden. El antiguo régimen de la vida, del derecho, de las comunidades fundadas en consanguinidad, pierde su sentido y se convierte en una traba. El hombre no permanece ya necesariamente adscrito al círculo en que ha nacido. Cada cual se informa su propio destino; el individuo se emancipa social, espiritual y políticamente. El que no conquista la ventura en su patria va a buscarla entre los extraños. Negocios de dinero (la economía crematística aparece en esta época) y de réditos son tenidos por inmorales y todo el mundo percibe sus funestos efectos, pero nadie puede sustraerse a ellos, y el noble más conservador se guarda mucho de desdeñar su granjería. *Chrémata*, *chrémata aner*– el dinero, el dinero es el hombre; tal es el lema del tiempo–; y es muy significativo que lo hallamos puesto en boca de un espartano (Alceo, fragmento 49), o de un argivo (Píndaro, Istmicas, 2). Entre la nobleza y los labradores se presentan las nuevas clases de los industriales y mercaderes, con su apéndice de artesanos, buhoneros, marinos, y entre ellos hace su aparición el aventurero que, como Arquíloco de Thasos, ensaya dondequiera su fortuna y siente doblemente el peso de la miseria y el sometimiento. Crecen las ciudades, donde inmigran los campesinos para ganar en ellas su pan más fácilmente; extranjeros que en su patria no tuvieron suerte o hubieron de huir por la lucha de los partidos se avecindan en ellas. Todos combaten a una el régimen nobiliario. Los campesinos aspiran a libertarse de la insoportable opresión económica; los ciudadanos enriquecidos, a participar en el Poder; los descendientes de los inmigrados, que a veces superan en número a los antiguos ciudadanos, pretenden su equiparación con el vecindario de herencia. Todos estos elementos son reunidos bajo el nombre de *demos*, como en tiempos de la Revolución francesa bajo el nombre de *tires état*. A la manera que éste, el *demos* griego no constituye nada unitario por su posición ni por sus fines políticos y sociales; sólo la oposición contra los *mejores* mantiene juntos tan heterogéneos elementos».

No cabe un paralelismo más minucioso con la composición de nuestras naciones modernas en la víspera de la era revolucionaria. Se inicia con la generalización de la moneda el capitalismo. Con él surge el imperialismo. Pronto va a comenzar la creación de grandes flotas. La guerra caballerisca del noble medieval –hablo de Grecia– es sustituida por otra que no se hace a caballo ni hombre a hombre. A la *promáquia*, o lid singular, sucede el gran invento: la falange, de hoplitas, el cuerpo táctico de infantería. Al mismo tiempo, la disociación medieval termina y empiezan todos los griegos a llamarse «helenos». Bajo la unidad de este nombre sienten su profunda afinidad histórica.

En fin, es el comienzo de las súbitas transformaciones legislativas, de las constituciones. ¿Será azar? Ello es que a estas constituciones «inventadas» va unido siempre el nombre de un filósofo. Porque es –no se olvide– el siglo de los siete sabios y de los primeros pensadores jónicos y dóricos. Donde hay radical mutación de leyes,

nuevas tablas de régimen, existe siempre, paladino u oculto, algún «sabio». Los siete sabios son los siete grandes intelectuales de la época, los descubridores de la razón, del *lógos*, frente al *mitos* o tradición.

Por rara fortuna, los datos nos permiten asistir documentalmente a la primera incorporación del alma individualista y racional que se resuelve contra el alma de la tradición. Es el primer pensador cuya figura ha llegado hasta nosotros con plena historicidad. Hecateo de Mileto, autor de un libro sobre los mitos populares que orientaban la vida griega. El libro, del que sólo quedan mínimos fragmentos, comienza de este modo: «Así habla Hecateo de Mileto. Escribo todo esto según *me pareció* verdad; porque las narraciones de los griegos son, *en mi opinión*, contradictorias y ridículas.» Estas palabras son el canto matinal del gallo individualista, el toque de diana del racionalismo. Por vez primera aquí un individuo se revuelve señero contra la tradición, vasto mundo milenario en que habían habitado inmemorialmente las almas de Grecia.

De reforma en reforma pasa un siglo, y llegamos a la más famosa, la de Clístenes. He aquí cómo esboza su sentido y la psicología de su autor Wilamowitz-Möllendorf: «Clístenes el Alcmeónida, de la más poderosa entre las nobles familias rivales que Pisístrato había desterrado, logró, con ayuda de Delfos y de Esparta, derrocar al tirano; pero no tomó su puesto ni hizo de Atenas un Estado aristocrático, como Esparta esperaba, sino que, también auxiliado en esto por Delfos, la dotó de la Constitución plenamente democrática, única que conocemos bien. Porque fue él y no Solón su progenitor... Si en otro tiempo sólo la ley no escrita, la religión y el uso obligaban, son ahora las leyes escritas los verdaderos reyes. Pero no son las letras muertas, inscritas en piedra, trabas de la libertad, sino normas de validez general las que se hallan esculpidas en el corazón del civil ciudadano. Nadie sino el pueblo las ha establecido; pero no las quebrantará arbitrariamente, sino que serán modificadas en forma legal cuando hayan dejado de ser 'justas'. El pueblo se las ha apropiado al jurarlas; pero hay un legislador que las ha hecho. Para que el pueblo las aceptase libremente, tenían que estar orientadas en la dirección de sus sentimientos y deseos; mas la idea creadora la ha encontrado en sí el legislador, y lo mismo que en el humanitarismo del viejo derecho ático trasparece el carácter blando y piadoso del sabio poeta Solón, hay en la Constitución de Clístenes rasgos de una violenta construcción lógico-aritmética que invitan a deducir conclusiones sobre el temperamento de su autor. Debió, durante su destierro, elaborar el proyecto esquemático, y sólo a regañadientes aceptó aquí o allá algún compromiso con la realidad, cuando no pudo estirparla. Por lo menos en su tendencia, tiene mucho de común con la especulación aritmético-filosófica que entonces comenzaba y que pronto iba a llevar a la fe en la realidad de los números. Tuvo, en efecto, conexiones con Samos, patria de los pitagóricos. En su violento radicalismo se advierte el carácter de los sofistas y filósofos, siempre obstinados en que lo lógicamente demostrado sea impuesto al mundo real para su salud. Planes tan aéreos recuerdan fácilmente las efímeras constituciones de Francia que rigieron entre la antigua monarquía y Napoleón.» (1)

(1) La paridad llega hasta el punto de que también Clístenes introduce en su Constitución el sistema decimal.

No creo que sea necesario añadir más. La reforma de Clístenes es un fenómeno típicamente revolucionario, el más ilustre de una larga serie que no concluye hasta

Pericles. Bajo él, apenas lo penetramos con la mirada, vemos funcionar la mente geométrica, el radicalismo filosófico, la «razón pura».

La intención de este ensayo era mostrar que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia. Taine rozó esta idea al enumerar las causas de la gran revolución; mas, por otra parte, anuló su agudo descubrimiento, creyendo que se trataba de una modalidad peculiar al alma francesa. No vio que se trataba de una forma histórica que, al menos en Occidente, tiene carácter general. En nuestra parte del mundo, todo pueblo cuyo desarrollo no haya sido violentamente perturbado llegó a su evolución intelectual a un estado racionalista. Cuando el racionalismo se ha convertido en el modo general de funcionar las almas, el proceso revolucionario se dispara automáticamente, ineludiblemente. No se origina, pues, en la opresión de los inferiores por los de arriba, ni en el advenimiento de una supuesta sensibilidad para más exquisita justicia –creencia de suyo racionalista y antihistórica-, ni siquiera de que nuevas clases sociales cobren pujanza suficiente para arrebatarse el poder a las fuerzas tradicionales. De estas cosas, a lo sumo, son algunas hechos concomitantes del espíritu revolucionario, y en vez de ser su causa son también su consecuencia.

Este origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y módulo de aquéllas son proporcionales a lo que sea la inteligencia dentro de cada raza. Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es bien claro; se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución explote. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario. Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un normal desarrollo. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas.

El caso de Inglaterra es muy sugestivo. No se puede decir que el pueblo inglés sea muy inteligente. Y no es que le falte inteligencia; es que no le sobra. Posee la justa, la que estrictamente hace falta para vivir. Por eso mismo, su era revolucionaria ha sido la más moderada y teñida siempre de un matiz conservador.

Lo propio aconteció en Roma. Otro pueblo de hombres sanos y fuertes, con gran apetito de vivir y de mandar, pero poco inteligente. Su despertar intelectual es tardío y se produce en contacto con la cultura griega. Para la opinión que aquí sustento tiene sumo interés preguntarse cuándo llegan a Roma las «ideas» de Grecia y cuándo comienza la revolución. Una coincidencia de ambas fechas sería de un valor probatorio excepcional.

Como es sabido, la era revolucionaria romana empieza en el siglo II antes de Jesucristo, en tiempos de los Gracos.

Por entonces, la situación típica de Roma es exactamente la misma que la de Grecia en el siglo VII-VI y la de Francia en el XVIII. El cuerpo histórico de Roma ha llegado a la plenitud de su desarrollo interior. Roma ya es lo que va a ser hasta el fin. Han comenzado las primeras grandes expansiones. Como Grecia a los persas, Francia e Inglaterra a España, Roma ha anulado el imperialismo cartaginés. Sólo hay una diferencia: el intelecto romano es aún tosco, labriego, bárbaro, medieval. Un gran sentido para la urgencia práctica, falta de agilidad mental, hacen que el romano no sienta esa específica fruición en el manejo de las ideas que caracteriza a los pueblos más

inteligentes, como el griego y el francés. Hasta la época de que ahora hablo se había perseguido en Roma con saña toda ocupación puramente intelectual. El gesto convencional de odio, de desdén al arte y el pensamiento durarán hasta Augusto. Aún Cicerón cree forzoso disculparse porque, en vez de asistir al Senado, permanece en su villa escribiendo un libro.

Sin embargo, la resistencia es vana, la inteligencia del labriego romano, torpe y lenta, obedece al ciclo inexorable, y, al menos en forma receptiva, despierta un día. ES hacia el 150 antes de Jesucristo. Por vez primera hay en Roma un círculo selecto que se entrega con entusiasmo a la cultura griega, desdeñando la hostilidad de la masa tradicionalista. Este círculo es el más ilustre, el de más alto rango social que hay en la República. Escipión Emiliano, el destructor de Cartago y Numancia, es el primer romano noble que sabe hablar en griego. El historiador Polibio y el filósofo Panecio son sus consejeros habituales. En su tertulia se habla de poesía, de filosofía, de nuevas técnicas militares (la ingeniería admirable que han revelado las excavaciones de los campamentos numantinos). Como en Grecia, la desaparición de la Edad media coincide con la sustitución de la *promáquia* o batalla en forma de combates singulares por el cuerpo táctico de la falange, comienza ahora en Roma la organización del ejército revolucionario en forma de cohortes. Mario, el Lafayette romano, será su definitivo creador.

Escipión es un devoto sentimental de las ideas utópicas que Grecia le envía. Según parece la frase *Humanus sum*, que va a dar luego el «Soy hombre y nada humano me es ajeno», suena por vez primera en su casa: Ahora bien esa frase es el eterno lema del cosmopolitismo humanitario que inventó una vez Grecia y que, a su tiempo, van a reinventar los ideólogos franceses, Voltaire, Diderot, Rousseau. Esa frase es el lema de todo espíritu revolucionario.

Pues bien: en ese primer círculo «helenista», «idealista», se educan los Gracos, promotores de la primera gran revolución. Su madre, Cornelia, es suegra y prima de Escipión Emiliano. Tiberio Graco tuvo como maestros y amigos a dos filósofos: uno, el griego Diofantés; otro, el itálico Blosio, ambos fanáticos de la ideología política, constructores de utopías. Después del fracaso de Tiberio se dirigió este último al Asia Menor, donde conquistó al príncipe Aristónico para que hiciese con sus siervos y colonos un ensayo de Estado utópico, la «Ciudad del Sol», un falansterio como el de Fourier, una Icaria como la de Cabet.

Se repite, pues, en Roma el mismo mecanismo, funcionan las mismas ruedas que en Atenas y en Francia. El filósofo, el intelectual anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo –al fin y al cabo las más gloriosas de todo el ciclo histórico– consigue el intelectual el máximo de intervención y autoridad. Sus definiciones, sus conceptos «geométricos» son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición. Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas daban del hombre. Y el último conato, el socialista, procede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, del «obrero puro».

En el ocaso de las revoluciones van dejando las ideas de ser un factor histórico primario, como no lo eran tampoco en la edad tradicionalista.

EPILOGO SOBRE EL ALMA DESILUSIONADA

El tema de este ensayo se reducía a intentar una definición del espíritu revolucionario y anunciar su fenecimiento en Europa. Pero he dicho al comienzo que ese espíritu es tan sólo un estadio de la órbita que recorre todo gran ciclo histórico. Le precede un alma tradicionalista, le sigue un alma mística, más exactamente supersticiosa. Tal vez el lector sienta alguna curiosidad por conocer que sea ese alma supersticiosa en que desemboca el período de las revoluciones. Pero acaece que no es posible hablar sobre el asunto de otro modo que largamente. Las épocas posrevolucionarias, tras una hora muy fugaz de aparente esplendor, son tiempo de decadencia. Y las decadencias, como los nacimientos, se envuelven históricamente en la tiniebla y el silencio. La historia practica un extraño pudor que le hace correr con velo piadoso sobre la imperfección de los comienzos y la fealdad de las declinaciones nacionales. Ello es que los hechos de la época «helenística» en Grecia, del medio y bajo imperio en Roma, son mal conocidos por los historiadores y apenas sospechados por la generalidad de los cultos. No hay, pues, manera de poder referirse a ellos en forma de breve alusión.

Sólo a riesgo de padecer sinnúmero de malas interpretaciones me atrevería a satisfacer la curiosidad del lector (¿hay en nuestro país lectores curiosos?) diciendo lo siguiente:

El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, porque toda su actividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitada del pretérito. El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos. No conserva esfuerzo suficiente para sostener una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo. Física y mentalmente, degenera. En estas épocas queda agostada la cosecha humana, la nación se despuebla. No tanto por hambre, peste u otros reveses, cuanto porque disminuye el poder genesíaco del hombre. Con él mengua el coraje viril. Comienza el reinado de la cobardía –un fenómeno extraño que se produce lo mismo en Grecia que en Roma, y aún no ha sido justamente subrayado. En tiempos de salud goza el hombre medio de la dosis de valor personal que basta para afrontar honestamente los casos de la vida. En estas edades de consunción, el valor se convierte en una cualidad insólita que sólo algunos poseen. La valentía se torna profesión, sus profesionales componen la soldadesca que se alza contra todo el poder público y oprime estúpidamente el resto del cuerpo social.

Esta universal cobardía germina en los más delicados e íntimos intersticios del alma. Se es cobarde para todo. El rayo y el trueno vuelven a espantar como en los tiempos más primitivos. Nadie confía en triunfar de las dificultades por medio del propio vigor. Se siente la vida como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes, que operan según los más pueriles caprichos. El alma envilecida no es capaz de ofrecer resistencia al destino, y busca en las prácticas supersticiosas los

medios para sobornar esas voluntades ocultas. Los ritos más absurdos atraen la adhesión de las masas. En Roma se instalan pujantes todas las monstruosas divinidades del Asia que dos siglos antes hubieran sido dignamente desdeñadas.

En suma: incapaz el espíritu de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio y escruta en torno, con humilde mirada de can, alguien que le ampare. El alma supersticiosa es, en efecto, el can que busca un amo. Ya nadie recuerda siquiera los gestos nobles del orgullo, y el imperativo de libertad, que resonó durante centurias, no hallaría la menor comprensión. Al contrario, el hombre siente un increíble afán de servudumbre. Quiere servir ante todo: a otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un ídolo. Cualquiera cosa, antes que sentir el terror de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia.

Tal vez el nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil.

II

EL SENTIDO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE EINSTEIN *

(* Ensayo publicado en “La Nación”, los días 9 del IX y 7 del X de 1923.)

La teoría de la relatividad, el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar, es una teoría, y por tanto cabe discutir si es verdadera o errónea. Pero, aparte de su verdad o error, una teoría es un cuerpo de pensamientos que nace en un alma, en un espíritu, en una conciencia, lo mismo que el fruto en el árbol. Ahora bien, un fruto nuevo indica una especie vegetal nueva que aparece en la flor. Podemos pues, estudiar aquella teoría con la misma intención que el botánico cuando describe una planta: prescindiendo de si el fruto es saludable o nocivo, verdadero o erróneo, atentos exclusivamente a filiar la nueva especie, el nuevo tipo de ser viviente que en él sorprendemos. Este análisis nos descubrirá el sentido histórico de la teoría de la relatividad, de lo que ésta es como fenómeno histórico.

Sus peculiaridades acusan ciertas tendencias específicas en el alma que la ha creado. Y como un edificio científico de esta importancia no es obra de un solo hombre, sino resultado de la colaboración indeliberada de muchos, precisamente de los mejores, la orientación que revelen esas tendencias marcará el rumbo de la historia occidental.

No quiero decir con esto que el triunfo de esta teoría influirá sobre los espíritus, imponiéndoles determinada ruta. Esto es evidente y trivial. Lo interesante es lo inverso: porque los espíritus han tomado espontáneamente determinada ruta, ha podido nacer y triunfar la teoría de la relatividad.. Las ideas, cuanto más sutiles y técnicas, cuando más remotas parezcan de los afectos humanos, son síntomas más auténticos de las variaciones profundas que se producen en el alma histórica.

Basta con subrayar un poco las tendencias generales que han actuado en la invención de esta teoría; basta con prologar brevemente sus líneas más allá del recinto de la física, para que aparezca a nuestros ojos el dibujo de una sensibilidad nueva, antagónica de la reinante en los últimos siglos.

1° *Absolutismo*

El nervio de todo el sistema está en la idea de relatividad. Todo depende, pues, de que se entienda bien la fisonomía que este pensamiento tiene en la obra genial de Einstein. No sería falta de toda medida afirmar que éste es el punto en que la genialidad ha insertado su divina fuerza, su aventurero empujón, su audacia sublime de arcángel. Dado este punto, el resto de la teoría podía haberse encargado a la mera discreción.

La mecánica clásica reconoce igualmente la relatividad de todas nuestras determinaciones sobre el movimiento, por tanto, de toda posición en el espacio y en el tiempo que sea observable por nosotros. ¿Cómo la teoría de Einstein, que, según oímos trastorna todo el clásico edificio de la mecánica, destaca en su nombre propio, como su mayor característica, su relatividad? Este es el multiforme equívoco que conviene, ante todo, deshacer. *El relativismo de Einstein es estrictamente inverso al de Galileo y Newton.* Para estos, las determinaciones empíricas de duración, colocación y

movimiento son relativas porque creen en la existencia de un espacio, un tiempo y un movimiento absoluto. Nosotros no podemos llegar a éstos: a lo sumo tenemos de ellos noticias indirectas (por ejemplo, las fuerzas centrífugas). Pero si cree en su existencia, todas las determinaciones que efectivamente poseemos quedarán descalificadas como meras apariencias, como valores relativos al punto de comparación que el observador ocupa. Relativismo aquí significa, en consecuencia, un defecto. La física de Galileo y Newton, diremos, es relativa.

Supongamos que, por unas u otras razones, alguien cree forzoso negar la existencia de esos inasequibles absolutos en el espacio, el tiempo y la transferencia. En el mismo instante, las determinaciones concretas, que antes parecían relativas en el mal sentido de la palabra, libres de la comparación con lo absoluto, se convierten en las únicas que expresan la realidad. No habrá ya una realidad absoluta (inasequible) y otra relativa en comparación con aquélla. Habrá una sola realidad, y ésta será la que la física positiva aproximadamente describe. Ahora bien: esta realidad es la que el observador percibe desde el lugar que ocupa; por tanto, una realidad relativa. Pero como esta realidad relativa, en el supuesto que hemos tomado, es la única que hay, resultará, a la vea que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone a absolutismo; al contrario, se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga una validez absoluta.

Tal es el caso de la mecánica de Einstein. Su física no es relativa, sino relativista, y merced a su relativismo consigue una significación absoluta.

La más trivial tergiversación que puede sufrir la nueva mecánica es que se la interprete como un engendro más del viejo relativismo filosófico que precisamente viene ella a decapitar. Para el viejo relativismo, nuestro conocimiento es relativo, por lo que aspiramos a conocer (la realidad tempo-espacial) es absoluto y no lo conseguimos. Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es relativa.

Por consiguiente, conviene, ante todo, destacar como una de las facciones más genuinas de la nueva teoría su tendencia *absolutista* en el orden del conocimiento. Es inconcebible que esto no haya sido desde luego subrayado por los que interpretan la significación filosófica de esta genial innovación. Y, sin embargo, está bien clara esa tendencia en la fórmula capital de toda teoría: las leyes físicas son verdaderas, cualquiera que sea el sistema de referencia usado, es decir, cualquiera que sea el lugar de observación. Hace cincuenta años preocupaba a los pensadores si, «desde el punto de vista de Sirio», las verdades humanas lo serían. Esto equivalía a degradar la ciencia que el hombre hace atribuyéndole un valor meramente doméstico. La mecánica de Einstein permite a nuestras leyes físicas armonizar con las que acaso circulan en las mentes de Sirio.

Pero este nuevo *absolutismo* se diferencia radicalmente del que animó a los espíritus racionalistas en las postreras centurias. Creían éstos que al hombre era dado sorprender el secreto de las cosas, sin más que buscar en el seno del propio espíritu las verdades eternas de que está henchido. Así, Descartes crea la física sacándola, no de la experiencia, sino de lo que él llama el *trésor de mon sprit*. Estas verdades, que no proceden de la observación, sino de la pura razón, tienen un valor universal, y en vez de aprenderlas nosotros de las cosas, en cierto modo las imponemos a ellas; son verdades *a priori*. En el propio Newton se encuentran frases reveladoras de ese espíritu racionalista. «En la filosofía de la naturaleza, dice, hay que hacer abstracción de los sentidos.» Dicho en otras palabras: para averiguar lo que una cosa es, hay que volverse de espaldas a ella. Un ejemplo de estas mágicas verdades es la ley de inercia; según ella, un cuerpo libre de todo influjo, si se mueve, se moverá indefinidamente en sentido rectilíneo y uniforme.

Ahora bien: ese cuerpo exento de todo influjo nos es desconocido. ¿Por qué tal afirmación? Sencillamente porque el espacio tiene una estructura rectilínea, euclidiana, y, en consecuencia, todo movimiento «espontáneo» que no esté desviado por alguna fuerza se acomodará a la ley del espacio.

Pero esta índole euclidiana del espacio, ¿quién la garantiza? ¿La experiencia? En modo alguno; la pura razón es la que, previamente a toda experiencia, resuelve sobre la absoluta necesidad de que el espacio en que se mueven los cuerpos físicos sea euclidiano. Esta peculiaridad del habitante de la tierra es elevada por el racionalismo a ley de todo el cosmos. Los viejos absolutistas cometieron en todos los órdenes la misma ingenuidad. Parten de una excesiva estimación del hombre. Hacen de él un centro del universo, cuando es sólo un rincón. Y éste es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir.

2º *Perspectivismo*

El espíritu provinciano ha sido siempre, y con plena razón, considerado como una torpeza. Consiste en un error de óptica. El provinciano no cae en la cuenta de que mira el mundo desde una posición excéntrica. Supone, por el contrario, que está en el centro del orbe, y juzga de todo como si su visión fuese central. De aquí una deplorable suficiencia que produce efectos tan cómicos. Todas sus opiniones nacen falsificadas, porque parten de un pseudo-centro. En cambio, el hombre de la capital sabe que su ciudad, por grande que sea, es sólo un punto del cosmos, un rincón excéntrico. Sabe, además, que en el mundo no hay centro y que es por tanto, necesario descontar en todos nuestros juicios la peculiar perspectiva que la realidad ofrece mirada desde nuestro punto de vista. Por este motivo, al provinciano el vecino de la gran ciudad parece siempre escéptico, cuando sólo es más avisado.

La teoría de Einstein ha venido a revelar que la ciencia moderna en su disciplina ejemplar –*la nuova scienza*– de Galileo, la gloriosa física de Occidente– padecía un agudo provincianismo. La geometría euclidiana, que sólo es aplicable a lo cercano, era proyectada sobre el universo. Hoy se empieza en Alemania a llamar al sistema de Euclides «geometría de lo próximo», en oposición a otros cuerpos de axiomas que, como el de Riemann, son geometrías de largo alcance.

Como todo provincianismo, esta geometría provincial ha sido superada merced a una aparente limitación, a un ejercicio de modestia. Einstein se ha convencido de que hablar del Espacio es una megalomanía que lleva inexorablemente al error. No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos. Estos son nuestro órgano de visión científica; ellos determinan la estructura espacial del mundo que conocemos. Pero, como lo mismo acontece a todo otro ser que desde otro lugar del orbe quiera construir una física, resulta que esa limitación no lo es en verdad.

No se trata, pues, de reincidir en una interpretación subjetivista del conocimiento, según la cual, la verdad sólo es verdad para un determinado sujeto. Según la teoría de la relatividad, el suceso A, que desde el punto de vista terráqueo precede en el tiempo al suceso B, desde otro lugar del universo, Sirio, por ejemplo, aparecerá sucediendo a B. No cabe inversión más completa de la realidad. ¿Quiere esto decir que o nuestra imaginación es falsa o la del avecindado en Sirio? De ninguna manera. Ni el sujeto humano ni el de Sirio deforman lo real. Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso

modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista.

En la introducción a mi primer *Espectador*, aparecido en enero de 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad, exponía yo brevemente esta doctrina perspectivista, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad. Hago esta advertencia para mostrar hasta qué punto es un signo de los tiempos pareja manera de pensar.

Y lo que más me sorprende es que no haya reparado nadie todavía en este rasgo capital de la obra de Einstein. Sin una sola excepción –que yo sepa–, cuanto se ha escrito sobre ella interpreta el gran descubrimiento como un paso más en el camino del subjetivismo. En todas las lenguas y en todos los giros se ha repetido que Einstein viene a confirmar la doctrina kantiana, por lo menos en un punto: la subjetividad de espacio y tiempo. Me importa declarar taxativamente que esta creencia me parece la más cabal incomprensión del sentido que la teoría de la relatividad encierra.

Precisemos la cuestión en pocas palabras, pero del modo más claro posible. La perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica. Ciertamente, si no hay un sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva. ¿Quiere esto decir que sea subjetiva? Aquí está el equívoco que durante dos siglos, cuando menos, ha desviado toda la filosofía, y con ella la actitud del hombre ante el universo. Para evitarlo basta con hacer una sencilla distinción.

Cuando vemos quieta y solitaria una bola de billar, sólo percibimos sus cualidades de color y forma. Mas he aquí que otra bola de billar choca con la primera. Esta es despedida con una velocidad proporcionada al choque. Entonces notamos una nueva cualidad de la bola que antes permanecía oculta: su elasticidad. Pero alguien podría decirnos que la elasticidad no es una cualidad de la bola primera, puesto que sólo se presenta cuando otra choca con ella. Nosotros contestaríamos prontamente que no hay tal. La elasticidad es una cualidad de la bola primera, no menos que su color y su forma; pero es una cualidad reactiva o de respuesta a la acción de otro objeto. Así, en el hombre lo que solemos llamar su carácter es su manera de reaccionar ante lo exterior – cosas, personas, sucesos.

Pues bien: cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos «sujeto consciente», la realidad responde *apareciéndole*. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad. Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real.

Si hubiese entre los infinitos puntos de vista uno excepcional, al que cupiese atribuir una congruencia superior con las cosas, cabría considerar los demás como deformadores o «meramente subjetivos». Esto creían Galileo y Newton cuando hablaban del espacio absoluto, es decir, de un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. Newton llama al espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios; podríamos decir la perspectiva divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de la perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay un espacio absoluto porque no

hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real – espacio lleno de cosas- y convertirse en una abstracción.

La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida.

El individuo, para conquistar el máximun posible de verdad, no deberá, como durante centurias se le ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse «visión de las cosas *sub specie aeternitatis*». *El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad.*

Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrentamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental.

3º. Antiutopismo o antirracionalismo.

La misma tendencia que en su forma positiva conduce al perspectivismo, en su forma negativa significa hostilidad al utopismo.

La concepción utópica es la que se crea desde «ningún sitio» y que, sin embargo, pretende valer para todos. A una sensibilidad como ésta que transluce en la teoría de la relatividad, semejante idocilidad a la localización tiene que parecerle una avilantez. En el espectáculo cósmico no hay espectador sin localidad determinada. Querer ver algo y no querer verlo desde un preciso lugar, es un absurdo. Esta pueril insumisión a las condiciones que la realidad nos impone; esa incapacidad de aceptar alegremente el destino; esa pretensión ingenua de creer que es fácil suplantarlo por nuestros estériles deseos, son rasgos de un espíritu que ahora fenece, dejando su puesto a otro completamente antagónico.

La propensión utópica ha dominado en la mente europea toda la época moderna: en ciencia, en moral, en religión, en arte. Ha sido menester de todo el contrapeso que el enorme afán de dominar lo real, específico del europeo, oponía, para que la civilización occidental no haya concluido en un gigantesco fracaso. Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas –científicos o políticos-, sino algo peor: es que no acepta el problema –lo real- según se presenta; antes bien, desde luego –*a priori*- le impone una caprichosa forma.

Si se compara la vida de Occidente con la de Asia –indos, chinos-, sorprende al punto la inestabilidad espiritual del europeo frente al profundo equilibrio del alma oriental. Este equilibrio revela que, al menos en los máximos problemas de la vida, el hombre de Oriente ha encontrado fórmulas de más perfecto ajuste con la realidad. En cambio, el europeo ha sido frívolo en la apreciación de los factores elementales de la vida, se ha fraguado de ellos interpretaciones caprichosas que es forzoso periódicamente sustituir.

La desviación utopista de la inteligencia humana comienza en Grecia y se produce dondequiera llegue a exacerbación el racionalismo. La razón pura construye un mundo ejemplar –cosmos físico o cosmos político- con la creencia de que él es la verdadera realidad y, por tanto, debe suplantar a la efectiva. La divergencia entre las cosas y las ideas puras es tal, que no puede evitarse el conflicto. Pero el racionalista no duda de que

en éste corresponde ceder a lo real. *Esta convicción es la característica del temperamento racionalista.*

Claro es que la realidad posee dureza sobrada para resistir los *embates* de las ideas. Entonces el racionalismo busca una salida: reconoce que, *por el momento*, la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en un «proceso infinito» (Leibniz, Kant). El utopismo toma la forma de *ucronismo*. Durante los dos siglos y medio últimos todo se arreglaba recurriendo al infinito o por lo menos a periodos de una longitud indeterminada. (En el darwinismo, una especie nace de otra, sin más que intercalar entre ambas unos milenios.) Como si el tiempo, espectral fluencia, simplemente corriendo pudiese ser causa de nada y hacer verosímil lo que es en la actualidad inconcebible.

No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones. Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de todos los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadidos, este concepto sirve para comprender algunos de esos fenómenos. Pero al final de su conferencia. Loeb agrega: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.» Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna que, menos ostentosamente, cometen la misma falta. ¡De modo –pensaba yo- que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar en un vago futuro para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre! ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Cómo si fuesen aquellos los obligados a supeditarse a estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con además de joven atleta, le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación de la ciencia, hace él una virtud y una táctica eficaz.

Un breve rodeo nos aclarará la cuestión.

De la obra de Kant quedará imperecedero un gran descubrimiento: que la experiencia no es sólo el montón de datos transmitidos por los sentidos, sino un producto de dos factores. El dato sensible tiene que ser recogido, filiado, organizado en un sistema de ordenación. Este orden es aportado por el sujeto, es *a priori*. Dicho en otra forma: la experiencia física es un compuesto de observación y geometría. La geometría es una cuadrícula elaborada por la razón pura; la observación es faena de los sentidos. Toda ciencia explicativa de los fenómenos materiales ha contenido, contiene y contendrá estos dos ingredientes.

Esta identidad de composición que a lo largo de su historia ha manifestado siempre la física moderna, no excluye, empero, las más profundas variaciones dentro de su espíritu. En efecto: la relación que guarden entre sí sus dos ingredientes da lugar a interpretaciones muy dispares. De ambos, ¿cuál ha de supeditarse al otro? ¿Debe ceder

la observación a las exigencias de la geometría, o la geometría a la observación? Decidirse por lo uno o por lo otro significa pertenecer a dos tipos antagónicos de tendencia intelectual. Dentro de la misma y única física caben dos castas de hombres contrapuestas.

Sabido es que el experimento de Michelson tiene el rango de una experiencia crucial: en él se pone entre la espada y la pared el pensamiento del físico. La ley geométrica que proclama la homogeneidad inalterable del espacio, cualesquiera sean los procesos que en él se producen, entra en conflicto riguroso con la observación, con el hecho, con la materia. Una de dos: o la materia cede a la geometría, o ésta a aquella.

En este agudo dilema sorprendemos a dos temperamentos intelectuales y asistimos a su reacción. Lorentz y Einstein, situados ante el mismo experimento, toman resoluciones opuestas. Lorentz, representando en este punto al viejo racionalismo, cree forzoso admitir que es la materia quien cede y se contrae. La famosa «contracción de Lorentz» es un ejemplo admirable de utopismo. Es el Juramento del Juego de Pelota transportado a la física. Einstein adopta la solución contraria. La geometría debe ceder: el espacio puro tiene que inclinarse ante la observación, tiene que encorvarse.

Suponiendo una perfecta congruencia en el carácter, llevado Lorentz a la política, diría: perezcan las naciones y que se salven los principios. Einstein, en cambio, sostendría: es preciso buscar principios para que se salven las naciones, porque para eso están los principios.

No es fácil exagerar la importancia de este viraje a que Einstein somete la ciencia física. Hasta ahora, el papel de la geometría, de la pura razón, era ejercer una indiscutida dictadura. En el lenguaje vulgar queda la huella del sublime oficio que a la razón se atribuía: el vulgo habla de «los dictados de la razón». Para Einstein, el papel de la razón es mucho más modesto: de dictadora pasa a ser humilde instrumento que ha de confirmar en cada caso su eficacia.

Galileo y Newton hicieron euclidiano al universo simplemente porque la razón lo dictaba así. Pero la razón pura no puede hacer otra cosa que inventar sistemas de ordenación. Estos pueden ser muy numerosos y diferentes. La geometría euclidiana es uno, otro la de Riemann, la de Lobatchewski, etc. Mas claro está que no son ellos, que no es la razón pura quien resuelve cómo es lo real. Por el contrario, la realidad selecciona entre esos órdenes posibles, entre esos esquemas, el que le es más afín. Esto es lo que significa la teoría de la relatividad. Frente al pasado racionalista de cuatro siglos se opone genialmente Einstein e invierte la relación inveterada que existía entre razón y observación. La razón deja de ser norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos; la observación prueba éstos y decide sobre cuál es el oportuno. Resulta pues, la ciencia de una mutua selección entre las ideas puras y los puros hechos.

Este es uno de los rasgos que más importa subrayar en el pensamiento de Einstein, porque en él se inicia toda una nueva actitud ante la vida. Deja la cultura de ser como hasta aquí una norma imperativa a que nuestra existencia ha de amoldarse. Ahora entrevemos una relación entre ambas, más delicada y más justa. De entre las cosas de la vida son seleccionadas algunas como posibles formas de cultura; pero de entre estas posibles formas de cultura, selecciona a su vez las únicas que deberán realizarse.

4º Finitismo

No quiero terminar esta filiación de las tendencias profundas que afloran en la teoría de la relatividad sin aludir a la más clara y patente. Mientras el pasado utopista lo arreglaba todo recurriendo al infinito en el espacio y en el tiempo, la física de Einstein – y la matemática reciente de Brouwer y Weyl lo mismo- acota el universo. El mundo de Einstein tiene curvatura, y, por tanto, es cerrado y finito.

Para quien crea que las doctrinas científicas nacen por generación espontánea, sin más que abrir los ojos y la mente sobre los hechos, esta innovación carece de importancia. Se reduce a una modificación de la forma que solía atribuirse al mundo. Pero el supuesto es falso: una doctrina científica no nace, por obvios que parezcan los hechos donde se funda, sin una clara predisposición del espíritu hacia ella. Es preciso entender la génesis de nuestros pensamientos con toda su delicada duplicidad. No se descubren más verdades que las que de antemano se buscan. Las demás, por muy evidentes que sean, encuentran ciego al espíritu.

Esto da un enorme alcance al hecho de que súbitamente, en la física y en la matemática, empiece una marcada diferencia por lo finito y un gran desamor a lo infinito. ¿Cabe diferencia más radical entre dos almas que propender una a la idea de que el universo es ilimitado y la otra a sentir en su derredor un mundo confinado? La infinitud del cosmos fue una de las grandes ideas excitantes que produjo el Renacimiento. Levantaba en los corazones patéticas mareas, y Giordano Bruno sufrió por ella muerte cruel. Durante toda la época moderna, bajo los afanes del hombre occidental ha latido como un fondo mágico esa infinitud del paisaje cósmico.

Ahora, de pronto, el mundo se limita, es un huerto con muros confinantes, es un aposento, un interior. ¿No sugiere este nuevo escenario todo un estilo de vida opuesto al usado? Nuestros nietos entrarán en la existencia con esta noción, y sus gestos hacia el espacio tendrán un sentido contrario a los nuestros. Hay evidentemente en esta propensión al finitismo una clara voluntad de limitación, de pulcritud serena, de antipatía a los vagos superlativos, de antirromanticismo. El hombre griego, el «clásico», vivía también en un universo limitado. Toda la cultura griega palpita de horror al infinito y busca el *métron*, la medida.

Fuera, sin embargo, superficial creer que el alma humana se dirige hacia un nuevo clasicismo. No ha habido jamás neoclasicismo que no fuese una frivolidad. El clásico busca el límite, pero es porque no ha vivido nunca la ilimitación. Nuestro caso es inverso; el límite significa para nosotros una amputación, y el mundo cerrado y finito en que ahora vamos a respirar será irremediabilmente un muñón de universo.

ANEJOS

I

(MESURA A EINSTEIN) (*)

(* Discurso reseñado en “El Sol” el día 11, III 1923.)

En nombre de la Residencia de Estudiantes debo saludar al Profesor Einstein que a pesar de sus muchos compromisos y obligaciones ha querido visitar esta casa de estudio y juventud, para dejarla como ungida con la memoria de su paso. Con las breves palabras que voy a decir no intento, pues, otra cosa que hacerle la debida medida y homenaje. A este fin bastará que yo invite a ustedes, especialmente a los estudiantes alojados en esta casa, a recogerse un momento dentro de sí mismos para dejar subrayada y con un dintorno preciso a la escena fugaz a que asistimos. Este hombre que está ante nosotros no es, señores, un ilustre transeúnte, no es una de tantas figuras respetables o atractivas como por aquí han pasado: es mucho más que eso. Es una de las más gloriosas fisonomías de la historia humana –sea esto dicho sin eufemismo, aprovechando la circunstancia de que el señor Einstein no entiende plenamente nuestro idioma.

El presente pasa ante nosotros siempre con un simpático ademán de modestia: la escena y la hora sublimes que van a quedar resonando luego patéticamente durante centurias transcurren a nuestros ojos confundidas con las más triviales: no se les ve en la cara su gloria futura. Es natural: para ver lo grande tenemos que alejarnos en el espacio o en el tiempo, tenemos que verlo a distancia. El presente, lo inmediato, en cambio, se disfraza de pobre como solía el califa Harún al-Rashid. Ahora bien, el hombre sensible a los altos valores humanos debe ante un presente ejemplar crear dentro de sí esa lejanía, esa distancia espiritual que llamamos respeto y entusiasmo.

Se han sucedido sobre el planeta varias culturas: de ellas una ha superado a las demás: la cultura occidental, que es hasta ahora la cima de la historia. Pues bien, la cultura occidental contiene elementos que poco más o menos le son comunes con las demás; pero hay una disciplina que les es característica, una disciplina en que culmina y que es su triunfo máximo y como su penacho. Esta disciplina es la ciencia física. Si en un juicio universal tuviesen los continentes y las civilizaciones que justificarse para optar al

premio de humanidad, no hay duda que el Occidente presentaría su física como su máxima hazaña. Esta ciencia, en efecto, se aproxima cuando ninguna otra, casi realiza el ideal del conocimiento. DE un lado es lógicamente perfecta y exacta, de otro ejerce esa perfección y exactitud no sobre meras ideas, sino sobre cosas reales. Por esta razón es a un tiempo la más pura teoría y la más eficaz técnica: contempla con admirable rigor y plenitud lo que las cosas son pero él a la vez las domina, las señorea prácticamente, las impera. Esta unidad de contemplación e imperación es la característica del hombre occidental.

La evolución de esta ciencia soberana se orienta según ciertos hombres mayores. Copérnico, Galileo, Kepler, Newton... Nótese cómo sobre el rumor de estos viejos nombres cabalgan resonancias de sin par emoción humana. Pues bien, el nombre de Einstein debe sonar a nuestros oídos con idénticas repercusiones de fervor. No se trata, señores, conviene decirlo, de una vaga ponderación. Einstein ocupa un lugar en esta alta serranía de cimas humanas merced a títulos sumamente concretos y firmes. Se ha comparado su obra a la de Newton y, aunque no hay en ello error, tal vez no es bastante. Newton fue ante todo, el sistematizador de la mecánica –cosa que es también en nueva forma el señor Einstein. Pero no se puede reducir a sistema la mecánica si antes no se han creado sus elementos. Esta labor de construir el abecedario de lo mecánico supone un genio diferente del sistematizador e implica acaso mayor agudeza. Tal fue la obra de Galileo: ante ese fenómeno del movimiento tan pavorosamente complejo, se sitúa Galileo y hace de él la anatomía. El sistema de Newton es el período que se escribe con las letras inventadas por Galileo; su analítica del movimiento es el acto intelectual más poderoso que se ha realizado con anterioridad a Einstein. Pues bien, este hombre que aquí tenemos ahora no sólo ha dado como Newton un nuevo sistema a la física sino que como Galileo ha creado una nueva analítica del movimiento: es, pues, a la vez el inventor de la letra y el sublime escritor del párrafo.

Nada influye tan decisivamente en la historia como la imagen que el hombre tenga de su contorno, del universo. Por eso, la física de Copérnico, Galileo y Newton fue como el molde en que se forjó la vida moderna. A tal idea sobre el cosmos corresponde irremisiblemente tales ideales éticos, políticos y artísticos. En este sentido no es aventurado predecir que la física de Einstein contiene en germen la integridad de una nueva cultura.

¿Podría decirse en pocas frases cuál es el sentido peculiar de esa nueva cultura?

¿Cuál es el sego particular de esta nueva cultura emergente? No hay necesidad de internarse en la labor científica de Einstein, porque aunque no sea de tan difícil comprensión como se dice, no sería muy fácil. Sigamos otro camino más sencillo, que es el de fijar la significación del acto intelectual de Einstein, indagar las facultades intelectuales que en él predominan; así llegaremos a concluir que se trata de un nuevo tipo de experiencia.

Para Kant, el conocimiento es un producto de dos factores: el pensamiento *a priori* y las sensaciones. Cada uno de por sí es insuficiente; de su síntesis nace la ciencia. Veamos el papel que se concede a cada uno de ellos en el producto «física» y observemos que la historia del pensamiento moderno es una evolución en la cual el centro de gravedad pasa del uno al otro factor.

Para Descartes, la materia es extensión; de aquí que para él se pueda construir la imagen física del mundo mediante la pura geometría. El factor racional predomina en Descartes sobre la observación y la experiencia. Kant reconoce la esencialidad de los

dos factores; pero en realidad concede a la experiencia el papel de observar cómo se cumplen las leyes de la geometría, de modo que sigue gravitando la constancia decisiva en la razón. Einstein representa el punto de vista opuesto; para él, lo estrictamente racional no puede decidir sobre las cosas físicas, porque la matemática es una ciencia formal, no una ciencia de cosas. La razón fabrica un repertorio de conceptos ordinales; pero es el experimento quien hace la selección del orden aplicable. El espacio euclidiano es un orden; pero si es o no aplicable al mundo, ha de decidirlo no la teoría sino la experiencia. Einstein, pues, significa el desplazamiento hacia el factor empírico; pero no es el suyo un empirismo a ultranza, porque no hace más que colocar a los elementos racionales en su lugar, dejándolos en su papel de instrumentos, sin convertirlos en jueces. La obra de Einstein es, pues, un pleno y verdadero realismo.

Trátase de un nuevo modo de pensar, que no es empirismo ni racionalismo; por tanto, es el germen de una nueva cultura, símbolo de toda una edad.

II

CON EINSTEIN EN TOLEDO *

(* Artículo publicado en el diario “La Nación”, de Buenos Aires, el 15 de abril de 1923).

En 1916 pronuncié algunas conferencias en la Facultad de Letras de Buenos Aires. Me había propuesto en ellas dibujar someramente la fisonomía de un nuevo espíritu que sobre Europa alborea. Ante todo me interesaba fijar los caracteres de la nueva manera de pensar que desde el friso secular actúa en las ciencias y las va renovando radicalmente. Con alguna reiteración aludí a la teoría de la relatividad de Einstein, ejemplo admirable del nuevo sesgo intelectual. Era entonces muy poco conocida, en rigor se hallaba todavía en periodo de desarrollo. Aquel mismo año 1916 publicó Einstein la exposición de su sistema generalizado. Al concluir mis conferencias decía yo al auditorio. «No tengo prisa alguna en que me deis la razón. Sólo pido que cuando en tiempo nada lejano algunas de las cosas que habéis oído por vez primera en estas conferencias resuenen por todo el mundo y celebren su consagración pública, recordéis que en esta aula y en esta fecha oísteis ya hablar de ellas.»

Esta grata hora porteña emergía ayer sobre el haz de mi memoria. Me hallaba con Einstein apoyado en el pretil del puente de Alcántara, junto al cual eleva Toledo su encrespamiento urbano. El viejo Tajo, río decrepito, penetraba como una espada fluida entre los flancos de piedra cenicienta que sustentan la ciudad y sus alrededores. Sobre nuestras cabezas, bajo el cielo más azul, reverberaba la ruina del castillo de San Servando. Einstein ha tenido que venir de «incógnito» a visitar Toledo. Llega del Japón, de Palestina, como antes estuvo en Francia, en Inglaterra, en Norteamérica. Por dondequiera que pasa las muchedumbres se densifican y se agolpan en torno a su egregia figura. Es hoy Einstein el hombre de ciencia más popular del mundo. En medio

de la desilusión universal que ha anegado el planeta, Einstein significa un sublime pretexto para una que quiere renacer.

-Yo no comprendo –me decía- esta excesiva popularidad que mi obra ha alcanzado. Nunca podía yo imaginar, mientras trabajaba en ella, que iba a escaparse de los laboratorios y de los libros de ciencia para ponerse a correr las calles. ¿Cómo se explica usted este extraño fenómeno de que una labor tan abstracta y tan puramente científica interese a las multitudes?

-Yo creo, por el contrario que es muy comprensible, señor Einstein –repuse-. Es más podría haberse predicho que si, dada la situación de espíritu universal, sobreviniera algún invento de alta y pura ciencia, el entusiasmo de las gentes se dispararía irremisiblemente. Ha habido guerras alegres... Porque aunque la guerra sea siempre faena ruda y cruel, se ha hecho a veces con una embriaguez de ilusión. Pero la guerra última ha sido una guerra triste. Se luchaba por cosas que ya no encendían la esperanza, que más bien fatigaban ya. La economía y la organización política de Europa habían perdido su atractivo en el fondo espiritual de los mismos que combatían por ellas. La prueba de ello es que al final de la contienda nadie está contento; ni vencedores ni vencidos saben hacia dónde dirigir sus afanes. Economía y política han dejado de ser para los europeos lo que fueron en el último siglo; supremos excitantes de la vitalidad. Aún hay luchas económicas; aún hay luchas políticas, pero se va a ellas forzado por la necesidad de resolver los conflictos planteados, no con el fervor de quien espera conquistar en ellas una vida más valiosa.

Se halla, pues, vacante la fe de los hombres. En tal circunstancia aparece la obra de usted, donde se dictan leyes a los astros, que éstos acatan. Los fenómenos astronómicos han sido siempre fenómenos religiosos para las multitudes humanas; en ellos la ciencia confina con la mitología y el genio científico que los domina adquiere un nimbo mágico. Es usted, señor Einstein, el nuevo mago, confidente de las estrellas.

Miraba el genial físico la dramática situación de Toledo, que es un cerro agrio, ceñido de otros como él, breñosos, crudos, estériles. No podemos ver un trozo de planeta sin pensarlo como fondo de la existencia humana y escenario de una vida afín. Por eso ante Toledo nos preguntamos: ¿qué historia, qué estilo vital pueden producir cerros semejantes? ¿Para qué sirven en el finalismo telúrico? ¿Qué fruto puede llevar un paisaje así –circo de cerros en torno a otro defendido por la hoz vertical de un río que le sirve de foso natural? Cuando los toledanos salen a pasear por sus murallas y ven las colinas inmediatas, que son una amenaza petrificada, sentirán que sus almas se ponen tensas y combadas como arcos de ballesta prontos a expulsar la flecha defensora. De las barbancas naturales que cercan la ciudad parecen llegar constantemente dardos enemigos, estableciéndose entre una y otra cimas un perpetuo dinamismo de ofensiva y defensiva, adormecido hoy, pero que cualquier pretexto puede despertar, disparando de nuevo su funcionamiento.

Si nos detenemos en el Paseo de San Cristóbal, inclinado sobre el abismo, hallamos tan guerrero el lugar, que nos asaltan preocupaciones tácticas de conquista y defensa, ajenas a nuestra pacífica condición habitual y si no nos retuviese diligente atención, adoptaríamos actitudes decentinela. (Hay rumor de campanas en el aire y ponemos el oído como una copa para recoger su fluencia sonora, que es como un vapor metálico derramándose en el ámbito azul. Al fondo, esfumada, espectral se encorva la sierra, árida y terrible como un confín tibetano.) Ello es que Toledo sólo despierta en nosotros pensamientos poliorcéticos, de eversor de ciudades, y comprendemos que la vida aquí sólo es posible como un alerta eterno.

Desde la profundidad donde nos hallamos, la urbe se eleva casi vertical. Es una masa cónica de edificios, apretados los unos contra los otros, sin que se descubra entre ellos el paso de alguna entrada. Toledo es una de esas ciudades ásperas y herméticas donde, en rigor, no se puede entrar, sino que es preciso insinuarse en ella. Esto le presta el encanto propio de las villas a que hay que llegar poco a poco, girando en torno, como a Jericó.

La plaza de Zocodover –donde Cervantes encontró el texto arábigo del Quijote- está llena de pueblo. Es día de mercado. Son labriegos del siglo XII i XIV, que perpetúan el rito intacto de su existencia. Zocodover sigue siendo un zoco oriental. En los puestos se venden sólo manjares ardientes como en El Cairo o Bagdad, nueces, higos, piñones, comidas para almohades o para templarios. Sin embargo, los fotograbados de los periódicos han popularizado tanto la figura de Einstein que, al punto, es reconocido. La muchedumbre se arremolina en torno a nosotros y los mozuelos, pequeños negroídes de ojos densos, juegan con Einstein.

-No puede usted negar –digo al sabio que corre tras los chiquillos- que era usted ya muy conocido en el siglo XIII.

Einstein sonrío y mientras ascendemos por una rúa angosta, exclama:

-Yo no tengo sensibilidad histórica. Sólo me interesa vivamente lo actual.

E insiste sobre un tema que le he oído varias veces tratar y debe ser hoy para él una verdadera preocupación:

-El talento es unilateral. SE vale tal vez mucho para un cierto género de problemas y se es nulo para todo lo demás. Acaso los nombres más famosos de la humanidad valían para una sola cosa, para un pequeño rincón de cuestiones. Sobre todo en Alemania esta limitación a que propende la naturaleza ha sido favorecida por la educación especialista y se ha convertido en una verdadera maldición para aquel país. Humanamente es monstruoso servir mucho para una ciencia pero no servir más que para ella.

Al ser lanzado súbitamente por la fama sobre la admirable variedad del mundo. Einstein que ha debido hacer –como es frecuente en los hombres de ciencia germánicos- una vida angosta de estudiante, se ha encontrado con innumerables facetas de la realidad que le sorprenden, ante las cuales no halla en sí preformada una actitud certera y segura. Ha conocido hombre más armónicamente dotados, capaces de juzgar con precisión y refinamiento sobre temas muy diversos. Esta experiencia le ha debido asustar un poco y ha visto su formidable genio físico como solitario dentro de sí mismo, desamparado de otras dotes y potencias. En efecto, Einstein parece un espíritu extremadamente circunscripto a su ciencia. No creo que verdaderamente le interese el arte ni la historia, y tal vez, ante un cuado o un problema general humano, su genio se detiene como paralítico.

De todas suertes, parece interesarle esta ciudad heterócilta, superviviente de un pasado viejísimo, cono de piedra sobre el que han caído como capas sucesivas las más variadas y densas civilizaciones. Para un habitante de Zurcía y Berlín, como es Einstein, tiene que ser inquietante caminar por un pueblo donde a la ruina romana sucede un gesto visigodo que concluye en una forma árabe encajada en una grave arquitectura castellana. Aquí han vivido, en efecto, prietas y hacinadas, todas esas culturas. La ciudad sólo tiene escape hacia el cielo. Cenobio y cuartel, la existencia aparece en ella como un servicio militar de tierra y cielo, que endurece los pechos contra el dardo de la tentación.

De todas partes y en todos sus puntos Toledo es alucinante y desmesurado. Siempre que lanzáis la mirada os sorprende tropezar con un torreón, con la espadaña de un convento, con un muro enorme que no habíais advertido y se alza de pronto. Son aquí

inevitables almas estrechas y como ojivales, de ascetas, de soldados, dominados por unos cuantos fantasmas trascendentes, regidas por alucinaciones.

Quiso Einstein asistir a una escena típica del antiguo vivir toledano y fuimos a la iglesia de Santo Tomé donde se halla el “Entierro del conde de Orgaz”, la obra mayor del *Greco*. Se trata de un guerrero muerto que es llevado a la tumba vestido de sus hierros. Se trata de un milagro, de una aparición. Se trata de una asamblea ceremoniosa, a que acude «gente distinguida» de la ciudad: capitanes, magistrados, eruditos, frailes y prestes. Los rostros de gótico óvalo, anuncian almas tan ardorosas como poco inteligentes. Sobre la escena gravita la formidable alucinación de la fauna celestial. *Greco* ha querido dar la impresión de un cerro sin que desaparezcan del primer término las tres figuras esenciales: el cadáver y los dos santos revestidos de suntuosos ornamentos. Grave, corpóreo, pesando sobre la tierra, este grupo atrae el tropel de cabezas que palpitan en torno como llamas lívidas o enjambre de falenas ingravidas, vibrantes sobre las gemas encendidas de la capa pluvial. A ambos lados, unas figuras alargadas hacen un arrebatado aspaviento, y a la derecha un clérigo son sobrepelliz parece ser el «artista» del divino fraude. Tiene el ojo hacia lo alto, exultante, lleno de iluminación, y todo él un ademán de artista a quien ha salido bien un número del programa.

III

NI VITALISMO NI RACIONALISMO*

(* Ensayo publicado en la *Revista de Occidente*, octubre 1924.)

No hay más remedio que irse acercando cada vez más a la filosofía –a la filosofía en el sentido más riguroso de la palabra. Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos. La estratagema no ha sido estéril. Hoy existe en el mundo de habla española un amplio círculo de personas ya a la filosofía. Es, pues, buen tiempo para dar el segundo paso y comenzar a hablar de filosofía filosóficamente. Mas, por supuesto con cautela y pulgada a pulgada, debe entrarse en el nuevo terreno. Una larga experiencia de cátedra, tribuna e imprenta me ha proporcionado una opinión bastante desfavorable sobre la capacidad filosófica de nuestros pueblos en la época presente. La filosofía sólo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. Pertenece a la fauna de grandes altitudes y necesita viento fino de sierras, un poco enrarecido y de gran sutileza. Nietzsche, encaramado a un picacho de la Engandina, con un abismo a sus pies, es

sorprendido por la dama turista que le pregunta: «¿Qué hace usted ahí, señor profesor?» A lo que él responde: «¡Ya lo ve usted, señora, cazo pensamientos!».

Yo preferiría como lectores a cazadores de gamuzas, que saben dar el brinco justo sobre la aguja de granito, ni más acá ni más allá. Pero no los he encontrado. Y menos entre intelectuales de profesión. Predomina la mente tosca que aplasta el menudo insecto de la idea articulada entre sus dedos gruesos de labriego. No le duele a la gente aplastar hormigas ni confundir conceptos.

Yo ahora quisiera salir brevemente al paso de una de estas confusiones o malas inteligencias con que suele interpretarse la ideología filosófica deslizada subrepticamente por mi en casi todos mis ensayos. Se acostumbra con motivo de ella a hablar de «vitalismo».

No siento la hostilidad, que otros proclaman, creyendo con ello ejecutar un acto genial, hacia los *ismos*. Al contrario, me encanta cada palabra que termina en esa aguda forma con que se señala góticamente hacia la altura de las abstracciones. En ella se reconoce el concepto filosófico, como en el vértice del asta al buen lancero.

Pero hoy se habla en todo el mundo demasiado, y demasiado torpemente, de «vitalismo». Es preciso hacer intervenir la policía y que las cosas entren en zona de plena claridad.

El vocablo «vitalismo», como todos los vocablos, significa muchas cosas dispares, y ya que con él se pretende, nada menos, resumir todo un sistema de pensamientos, convendría haberse tomado antes el trabajo de usarlo con precisión.

Y lo primero que hace falta es descartar el sentido adscrito a este término cuando se le emplea para calificar, no una filosofía, sino una modalidad de la ciencia biológica. En esta acepción, *vitalismo* significa:

A) Toda teoría biológica que considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a los principios físico-químicos. Este vitalismo puede ser de dos modos:

a) O avanza hasta suponer una entidad específica y distinta de las fuerzas físico-químicas, que se llama «fuerza-vital», «entelequia», etc.-como hace Driesch.

b) O, simplemente, ateniéndose a un riguroso empirismo, se limita a estudiar los fenómenos vitales en la arisca peculiaridad que ellos manifiestan, sin suponer tras ellos una entidad vital específica, pero, a la vez, evitando su violenta reducción al sistema de la física. Así Hertwig.

En el caso a) tendremos el estricto «vitalismo biológico»; en el segundo, lo que Hertwig llama «biologismo».

Ninguno de estos sentidos puede aplicarse a una filosofía, y quedan limitados a designar direcciones especiales de la ciencia particular que investiga los problemas orgánicos. En la medida en que un hombre no profesional puede marcar sus simpatías y repulsiones, yo diría que me siento incompatible con el «vitalismo» *sensu stricto* y, por el contrario, veo en el puro «biologismo» -no en la forma insuficiente y pobre que le ha dado el viejo Oskar Hertwig- la dirección de más fecundo porvenir. Uno de los síntomas más claros del tiempo nuevo es la resolución que transparece hoy en todas las ciencias, tomada en cada una espontáneamente y sin previo acuerdo, de ser cada cual fiel a su problema peculiar, que exige un peculiarísimo método, evitando la influencia en ella de otras ciencias y, viceversa, renunciando a imperar las demás. Salimos, por fin, del frenesí imperialista que en el siglo XIX ha arrebatado a todo el mundo -pueblos, individuos, disciplinas, artes, estilos-, bajo cuya desmesura cada ciencia y cada arte quiso ser la única auténtica y pretendió subyugar las restantes.

Pintura o música o poesía, quisieron cada una ser por su lado todo. Recuérdese la aspiración del wagnerismo, ambicioso de suplantar la metafísica y la religión con su melodía infinita.

Una significación por completo distinta de ésta tiene la palabra «vitalismo» cuando intenta referirse a tendencias filosóficas. Pero aun en este caso puede designar tres posiciones ideológicas radicalmente diversas:

B) Por vitalismo filosófico cabe entender:

1º. La teoría del conocimiento según la cual es éste un proceso biológico como otro cualquiera, que no tiene leyes y principios exclusivos, sino que es regido por las leyes generales orgánicas: adaptación, ley del mínimo esfuerzo, economía. En este sentido, son vitalistas buena parte –por no decir todas- de las escuelas filosóficas positivas, pero especialmente el empirio-criticismo de Avenarius o Mach y el beatífico pragmatismo. Esta tendencia convierte la filosofía en un simple capítulo de la biología.

2º. La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas, y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las «vive» íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama «intuición» a esa intimidad transracional con la realidad viviente. *Se hace, pues, de la vida un método de conocimiento frente al método racional.*

3º. La filosofía no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional.

En esta tercera acepción queda, pues, muy mermado el contenido del término «vitalismo», y resulta muy dudoso que pueda servir para denominar toda una tendencia filosófica. Ahora bien, sólo en este sentido puede aplicarse al sistema de ideas que he insinuado en mis ensayos, especialmente en *El tema de nuestro tiempo*, y que he desenvuelto ampliamente en mis cursos universitarios.

En rigor, sólo la acepción segunda es estricta. Bergson, y otros en forma parecida, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos.

Convendría pues, que ciertas defensas un poco pueriles de la razón, que han querido oponerse a mi presente «vitalismo», penetrasen un poco más en las ideas que aspiran a combatir. En general, los defensores que estos años –en España y fuera de España- le han salido a la razón, revelan una deplorable propensión a confundir las cosas, en crudo antagonismo con sus propios dogmas. Más les valía dejarse de defensas innecesarias y emplear esas fuerzas, dedicadas a polémicas inoperantes, en meditar ellos mismos un poco sobre lo que es razón.

Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella: va sólo contra el racionalismo.

Hace ya veinticuatro siglos que uno de los más grandes racionalistas, Platón, se preguntaba qué es lo que llamamos «razón», y su respuesta es, en lo esencial, todavía válida. Razón no es simplemente conocimiento. Al ver una cosa, la conozco en alguna manera o conozco algo de ella; sin embargo, no la razono, mi conocimiento no es racional. Entre ese mero conocer o tomar noticia de algo y el conocimiento teórico o ciencia encuentra Platón una diferencia esencial. La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite «dar razón» de ese algo. Este es el significado más auténtico y primario de la *ratio*. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento, poseemos un saber racional. Razonar es, pues, ir de un objeto –cosa o pensamiento- a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente. En el *Theeteto*, donde Platón perescruta menudamente este asunto, se reconoce en la definición la forma ejemplar de la *ratio*. En efecto, definir es descomponer un compuesto en sus últimos elementos. Estos son el interior o entresijo de aquél. Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, *intus-legere*, consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo, y como tal, confuso a lo simple, y como tal, claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinónimo de definir.

Pero el mismo Platón tropieza, desde luego, con la inevitable antinomia que la razón incuba. Si conocer racionalmente es descender o penetrar del compuesto hasta sus elementos o principios, consistirá en una operación meramente formal de análisis, de anatomía. Al hallarse la mente ante los últimos elementos, no puede seguir su faena resolutive o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso, resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia ante el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría la *intuición*. En la razón misma encontraremos pues, un abismo de irracionalidad.

Y es curioso advertir que en la otra cima del racionalismo, en Leibniz, hallamos exactamente la misma situación. *La raison est liaison ou enchaînement des vérités. Mas concretamente: ese enlace consiste en la relación de prueba y consecuencia, de principio y principiado entre dos proposiciones. Y, sin darse cuenta de ello, Leibniz designa la razón con la misma fórmula que Platón. El principio de todo conocimiento es el principium reddendae rationis* –el «principio de dar razón», esto es, de la prueba. La prueba de una proposición no consiste en otra cosa que en hallar la conexión necesaria entre el sujeto y el predicado de ella. Ahora bien, esta conexión es unas veces manifiesta, como cuando digo A es A; por tanto, en todas las proposiciones idénticas. O bien es preciso obtenerla por *resolutionem terminorum*, es decir, descomponiendo los conceptos del sujeto y predicado en sus ingredientes o *requisita*. Para Leibniz, como antes para Platón, y entremedias para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos, que Leibniz y Descartes llaman *simplices* –pero no Platón, tal vez por una más honda y aguda cautela.

Lo «lógico»= racional, por excelencia, es, pues, siempre la operación de inventario que hacemos descomponiendo lo complejo en términos últimos: Por eso Leibniz define formalmente la lógica como la ciencia de *continente et contento*, de la relación entre continente y el contenido, el compuesto y sus ingredientes. Al llegar a éstos la lógica termina y tiene que reducirse a contemplarlos. Definido el compuesto se encuentra ante los últimos elementos indefinibles.

La idea racional es la idea «distinta» frente a la «confusa». Distinta es la idea que podemos anatomizar en todos sus componentes internos, y, por tanto, penetramos por completo. Al distender los poros de la idea compleja penetra *entre ellos* nuestro intelecto y la hace transparente. Esa transparencia cristalina es el síntoma de lo racional. Pero los poros se hallan entre los elementos o los átomos de la idea; *sobre ellos* rebota nuestra itelección y, exentos de intersticios, no los puede a su vez penetrar. Leibniz no tiene otro remedio que aceptar lo que más dolor podía ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en simple intuición, que la actividad disectriz y analítica termina en quietud intuitiva. El racionalista quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su «razón»); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto, *irracionalmente*, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional. En última instancia, la razón sirve sólo para reducir las cuestiones complejas a otras tan simples que sólo cabe decir al que disputa: abra usted los ojos y vea lo que tiene delante. *Si nihil per se concipitur nihil omnino percipietur*. Si nada es concebible por sí, nada sería percibido o conocido. Ahora bien, la intuición es ilógica, irracional, puesto que excluye la prueba o razón.

El método de análisis de los conceptos que Leibniz instaura no puede, según él mismo advierte, *mener l'anlyse jusqu'au bout*. Esto es lo que hace inadmisibile el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone acaba por negarse a sí mismo, como todo falso personaje de tragedia incapaz de llevar su misión *jusqu'au bout*.

Nuestro conocimiento de lo compuesto depende de nuestro conocimiento de los últimos conceptos en que aquél pueda descomponerse. Ahora bien, ante un último concepto, leibniz advierte que sólo cabe preguntarse si es apto, es decir, si es posible. Cuando un concepto es posible podemos asegurar que su objeto existe. El cuadrado redondo es un concepto al que no corresponde objeto alguno –porque es imposible-. Toda la lógica, toda la racionalidad pende, pues, de la posibilidad de los conceptos.

Y ¿cuándo es posible un concepto? Cuando sus partes son compatibles, o lo que es lo mismo, cuando no se contradicen. Pero, en definitiva, esta compatibilidad o no contradicción es determinada por la simple inspección intuitiva y no permite comprobación directa alguna. Además el mero no contradecirse los diversos ingredientes de un concepto no asegura, como Leibniz creía, la existencia de su objeto. Se ha hecho notar que la libre combinación heterogénea lleva a productos como la idea de «justicia verde», que no se contradice, pero tampoco posee objeto alguno congruente.

Vemos, pues, que aún sin salir de lo que Leibniz llama el “país de los imposibles”, la razón desemboca siempre en lo irracional. Los principios mismos que rigen la marcha de ésta en su análisis y síntesis, sobre todo el magno principio de toda materia lógica –la identidad- es perfectamente irracional. La razón comienza justamente cuando se usa de él, o mejor dicho, la racionalidad consiste en su uso, pero él mismo está «más allá de la razón», como dice Plotino de la idea de Dios.

Más grave cariz toma el asunto cuando de la región de los posibles vamos a lo que más importa: el mundo real. Leibniz reconoce, en cierto modo, que la realidad es constitutivamente irracional, puesto que de ella sólo caben *verités de fait, connaissance historique y no verités de raison*. Sin embargo, Leibniz busca una vuelta para racionalizarlo. Lo contrario de lo posible es imposible, es decir, absurdo, ilógico, irracional. Mas lo contrario de lo real es posible, por tanto, no es absurdo ni irracional –es sólo *moralmente* absurdo.

De esta manera obtiene una calidad semirracional para el mundo de las realidades. Aquello cuyo contrario es posible, quiere decirse que no es necesario. Por lo tanto, lo real se caracteriza como contingente. Mas esta contingencia de lo real para un hombre resuelto al racionalismo será solo aparente o relativa a nuestro intelecto. La verdad contingente es aquella *quae infinitas involvit rationes, ita tamen ut semper aliquid sit residuum cuius iterum reddenda sit ratio, continuata autem alaysi prodit series infinita*. Lo contingente encierra un número infinito de razones; su textura es, pues, puramente racional, como la de lo posible. Pero como el número de sus razones ingredientes es infinito, resulta que siempre queda un residuo de que aún habría que dar razón, y continuando así, el análisis conduce a una serie infinita. Ahora bien, el infinito –concepto que nace de la razón- es irracional. A fuerza de contener lo real razones interiores, resulta irracional por simple complicación.

Esta paradoja obliga a Leibniz, y en general a todo racionalismo, a distinguir un intelecto finito, que es el nuestro, y un hipotético intelecto infinito, que sitúa en Dios. Lo real, que es infinitamente racional, se convierte, al pasar por nuestra razón limitada, en irracional, pero recobra su racionalidad si lo suponemos entendido por la razón infinita de Dios, la *species quaedam aeternitatis* de Spinoza. Pero a esto habríamos de decir que esa misma razón infinita, supuesta por Leibniz para poder afirmar utópicamente la racionalidad del mundo real, es a su vez, incomprendible para nosotros. La razón infinita es un concepto irracional.

La realidad leibniziana nos ofrece un curioso ejemplo de cómo algo, sólo por ser condensación tupida de razones o claridades, se convierte automáticamente en confusión y se irracionaliza.

Si ahora resumimos esta teoría de la razón –que desde Leibniz no ha podido adelantar un paso- venimos a las siguientes fórmulas:

1° La razón, que consiste en un mero análisis o definición, es, en efecto, la máxima intelección, porque descompone el objeto en sus elementos y, por tanto, nos permite ver su interior, penetrarlo y hacerlo transparente:

2° Consecuentemente, la teoría que aspire a plenitud de si misma tendrá siempre que ser racional.

3° Pero, a la vez, se revela la razón como una mera operación formal de disección, como un simple movimiento de descenso desde el compuesto a sus elementos. Y hay compuestos infinitos –todas las realidades- que son, por tanto, irracionales. Por otra parte, los elementos a que por ventura se llega son también irracionales. De modo que,

4° La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad.

5° El carácter esencialmente formal y operatorio de la razón transfiere a ésta de modo inexorable a un método intuitivo, opuesto a ella, pero que de ella vive. Razonar es un puro combinar visiones irrazonables.

Tal es, a mi juicio, el justo papel de la razón. Todo lo que sea más de esto degenera en *racionalismo*.

Lo que el *racionalismo* añade al justo ejercicio de la razón es un supuesto caprichoso y una peculiar ceguera. La ceguera consiste en no querer ver las irracionalidades que, como hemos advertido, suscita por todos lados el uso puro de la razón misma. El supuesto arbitrario que caracteriza al racionalismo es creer que las cosas –reales o ideales- se comportan como nuestras ideas.

Esta es la gran confusión, la gran frivolidad de todo racionalismo.

Porque hemos visto, en efecto, que para ser racional algo es menester que se deje resolver en un número infinito de últimos elementos. Sólo así es posible la definición. Ahora bien, esa condición implica para una estructura determinada: la de continente y contenido finito, la de todo y partes asequibles. A esto podemos llamar la “estructura racional”. Pero si buscamos por el universo que orbes de objetos manifiestan tal estructura, hallamos que sólo nuestras ideas la poseen íntegramente. El orbe de nuestras ideas goza de un orden y conexión tal, que podemos reducirlo a un alfabeto – como Leibniz quería- finito de elementos simples. Lo racional por excelencia es, pues, lo ideal, o lo que es lo mismo, lo lógico, lo *cogitable*. (Así define también Leibniz la lógica como la ciencia de lo “cogitable”.)

Pero ya “le pays mathématique” –¿quién lo diría?- no posee íntegramente una estructura racional. No se olvide que en él fue descubierta con estupor la primera irracionalidad. Del número irracional –”a-logon”- viene tal nombre. Irracionales son todos los infinitos, irracional el tiempo y el espacio. Si previamente no me hubiese convencido de la ligereza con que suele hablarse de las cosas antes de pensar en ellas, me habría sorprendido que algunos «amigos de la razón» nos propusiesen como ejemplo de ella la geometría de Euclides. Porque la verdad obliga a declarar que es la geometría de Euclides una de las más irracionales que existen, mucho más, por ejemplo, que la proyectiva. Para no aludir a otros puntos más complicados, haré notar sólo que la reducción del espacio a tres dimensiones es un hecho ejemplarmente bruto, de que no ha podido nadie nunca dar razón.

Al pasar de la matemática a la física la irracionalidad se condensa. Las categorías físicas –sustancia y causa- con casi por completo irracionales. La causa supone siempre otra causa y aparece siempre como miembro de una cadena infinita, en el doble sentido de no acabada y de exigente de ilimitada prosecución. La razón física nos invita a reconocer en todo fenómeno un mero resultado de sus condiciones (la “conditio” o fundament de la “causa” o cosa esencial), pero como Kant decía, «la totalidad de las condiciones (o causas) no es dada nunca al pensamiento, sino que le es propuesta como una tarea o problema infinito». La razón encuentra así en el fenómeno un fondo irremediablemente irracional, sin transparencia, opaco a su luz analítica. En cuanto a la sustancia, el nombre mismo indica su carácter latente, oculto y subracional. En fin, el carácter individual que presenta toda realidad auténtica califica a esta, sin más, de trascendente a la razón, apta tan sólo para moverse entre generalidades.

Por todas partes tropezamos con el hecho gigante de que las cosas –números o cuerpos o almas- poseen una estructura, un orden y conexión de sus partes, distintos

del orden y conexión que tienen nuestras ideas. La identificación de lo uno con lo otro, del “lógos” con el ser, formulada en las palabras de Spinoza –*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*–, es la transgresión, la ligereza que el racionalismo añade al recto uso limitado de la razón. Leibniz descubre indeliberadamente su viciosa propensión cuando hacia el fin de su “Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano”, dice: “yo no conozco las cosas desconocidas o confusamente conocidas más que de la manera en que ellas nos son directamente conocidas”. Aquí se hace patente el caprichoso propósito. Arbitrariamente se supone que los estratos de la realidad donde no penetra nuestra mente están hechos del mismo tejido que el breve trozo conocido, no advirtiendo que si éste es conocido se debe a que acaso sea el único cuya estructura coincide con nuestra razón.

En esa frase de Leibniz transparece el secreto recóndito del espíritu racionalista. Este secreto consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. Kant llegará a declararlo: «No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento.» Pensar no es ver, sino legislar, mandar. La resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad, no lleva al fanático racionalista a mudar de actitud. Antes bien, como el cuento popular refiere, espera que el mundo rectifique y, ya que no hoy, se comporte mañana según la razón. De aquí el futurismo, el utopismo, el radicalismo filosófico y político de los dos últimos siglos. Fichte, que no se muerde la lengua, lo dirá con su cinismo romántico de alemán. El papel de la razón no es comprender lo real, formar en la mente copias de las cosas, sino «crear modelos» según los cuales éstas han de conducirse. Cuando lord Kelvin decía que no podía comprender un proceso natural si no lograba antes fabricar un «modelo», se refería al esquema mecánico que la física racional construye para explicarse los fenómenos. Sin embargo, esta expresión del físico inglés tiene una raíz común con la anterior del metafísico alemán. El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto, incitando a éste para que, en vez de formarse ideas de las cosas, construya “ideales” a los que estas deben ajustarse. De esta manera, la realidad se convierte, de meta con la que aspira a coincidir la pura contemplación, en punto de partida y material, cuando no mero pretexto, para la acción. Así, en Fichte se define formalmente la realidad, el ser, como la estricta contrafigura de la idealidad, de lo que debe ser. De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción para nuestras acciones; por tanto, a algo que de antemano y preconcebidamente existe sólo para ser negado y transformado según el Ideal. A la postre, el racionalismo descubre su auténtica intención, que consiste, más que en ser teoría, en sublevarse como intervención práctica y transmutar la realidad en el oro imaginario de lo que debe ser. El racionalismo es la moderna piedra filosofal.

Precisamente, lo que en el racionalismo hay de antiteórico, de anti-contemplativo, de anti-racional –no es sino el misticismo de la razón–, me lleva a combatirlo, dondequiera que lo sospecho, como una actitud arcaica, impropia de la altitud del destino a que la mente europea ha llegado. Todos esos untuosos o frenéticos gestos de sacerdote que hace el «idealismo»; todo ese «primado de la razón práctica» y del «deber ser», repugnará al espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría.

IV

LA RESURRECCIÓN DE LA MONADA*

(* Artículo publicado en “El Sol”, 12, II, 1925.)

En uno de mis anteriores artículos sobre la novela señalaba yo el hecho de que los buenos aficionados a este género literario parecen hoy interesarse más por los personajes que por la trama. Este desplazamiento del interés novelesco me parecía, su vez, sobremanera interesante. Para quien los fenómenos espirituales acontecen por azar o engendrados por causas adventicias, externas a la espiritualidad misma, no hay en el hecho apuntado motivo alguno de meditación. Para mí, que creo lo contrario, es, en cambio, un curioso síntoma. El espíritu es siempre solidario de sí mismo. No puede en unos órdenes comportarse de una manera y en otros de otra. Un módulo único y central actúa en él y es aplicado a todos los temas, asuntos y materias de la vida. Cuando esto no acaece es que se trata de un espíritu anormal, lo que quiere decir patológico, lo que quiere decir desespiritualizado.

Puede negarse el hecho de que haya, en efecto, una diferencia en el gusto de los buenos lectores actuales y los de ayer. Puede también negarse que la diferencia de existir, consista en que ayer interesaba más la trama que los personajes y hoy más los personajes que la trama. Pero si se acepta este hecho –que para mí es evidente– pueden extraerse de él copiosas averiguaciones sobre los órdenes más diversos y más remotos el arte novelesco.

La trama o «acción» de la novela es el conjunto de actos u operaciones de los personajes. Estos son sujetos o sustancias. Ahora bien: desde Kant a 1900 domina en la ciencia filosófica la propensión a eliminar la categoría de sustancia de que emana. Se vuelve, pues, a la gran tradición de Grecia y la Edad Media, para las cuales *operare sequitur esse*, la actuación es una mera secuela e la realidad esencial, algo secundario y derivado con respecto a ésta. Los siglos XVIII y XIX intentaron una inversión de esta jerarquía y propusieron que el *esse sequeretur operari*, que la sustancia fuese solo el resultado y como suma de los actos u operaciones.

Hallamos, pues, una perfecta analogía entre la variación de la sensibilidad estética – al menos en el lector de novelas– y la variación del pensamiento filosófico. Allí, el fenómeno toma un aspecto concreto; aquí, forzosamente, el sesgo más abstracto que cabe.

Un par de semanas más tarde de aparecer aquel artículo, me envía Hermann Weyl un folleto que estos días saldrá al comercio en Alemania. Se titula: *¿Qué es la materia?* Hermann Weyl es uno de los heraclidas, uno de los gigantes de nuestra generación, que con Einstein, Eddington, Bohr, Miss, etc., anda afanado en construir un nuevo cosmos físico. Pues bien, en el folleto de Weyl se llega a la sorprendente conclusión de que la nueva física conduce a una idea «inmaterial» de la materia, cuya expresión más adecuada sería la mónada de Leibniz.

<¡El Rey ha muerto! ¡Viva el Rey!> -gritaba desde el balcón del *Hotel de Ville* el preboste de París cuando un Capeto expiraba. Y la materia ha muerto: ¡viva la mónada!

No voy ahora a comentar el folleto de Weyl, que pronto se publicará en castellano, sino exclusivamente a hacer notar la curiosa coincidencia de su tesis con el fenómeno que he observado en dos polos espirituales, en dos extremidades contrapuestas de la inteligencia, como son la novela y la filosofía. Porque, no cabe duda, preferir la mónada a la materia es preferir la sustancia a la función, el personaje a la trama.

No pretende Weyl que la física adopte en su economía doméstica el principio leibnizniano, que es de orden metafísico; pero el hecho de que la física llegue a constituirse de manera que postule la mónada como complemento metafísico, revela una transformación profunda en aquella ciencia. Es la física cabalmente la disciplina donde el concepto de función nace y donde siempre será denominador. No se puede pretender que ella misma licencie el funcionalismo, so pena de retrogradar a la única cosa efectivamente mala de la Edad Media, que era la pseudo-física filosófica, de origen aristotélico. Por el contrario, cuanto más radicalmente funcionalista sea la física, cuanto mayores sean los residuos de sustancia que elimine, más puramente cumplirá su destino. En ella se trata de disolver la realidad en factores de espacio y tiempo que son relaciones. Claro es que toda relación supone cosas que se relacionan o «relatos». El ideal de la física fuera poder prescindir de éstos y relacionar sin resto la naturaleza. La física es por esencia relacionista, palabra insoportable, pero que expresa más exactamente lo que Einstein sugiere con el equívoco término «realista».

Mas, al purificarse la física en estricto relacionismo, declara *ipso facto* su condición de ciencia secundaria. Si la relación supone cosas que se relacionan, la ciencia física o de relaciones supone otra ciencia superior de las cosas relacionadas. Este es el espíritu que anima al folleto de Weyl. Como él, las mejores cabezas creadoras con que hoy cuenta Europa se orientan, sin «desvirtuar la física», hacia una metafísica. Y la metafísica es, ante todo, meditación de las sustancias.

En el siglo XIX, inversamente, se aspiraba a descender –como alguien dijo cuando Napoleón quiso ser emperador. Había la intención de instalarse definitivamente en la física, es decir, de convertir en última una posición que sólo es secundaria y penúltima. La preferencia de lo funcional –en arte, en política, en moral-, fue a la par, una preferencia de la física.

La reforma sustancialista a que asistimos en arte y en ciencia despierta la curiosidad por columbrar cuál será la modificación conforme en ética, en política.

En la valoración de lo humano podemos seguir una de estas dos tendencias: o estimar al hombre por sus actos, o a los actos por su hombre. En un caso estimamos como lo primordialmente valioso el acto mismo, sea quien sea el que lo ejecute. En el otro consideramos que el acto por sí mismo no es estimable, y sólo adquiere valor cuando el sujeto de que emana nos parece excelente. La contraposición no puede ser más clara. La moral utilitaria del siglo XIX (Bentham) ve en la «bondad» un atributo que originariamente sólo corresponde a ciertas acciones cuyos efectos son convenientes. La persona por sí misma no es buena o mala, por la sencilla razón de que mientras no actúe no puede ser útil para sí o para el prójimo. Merced a la bondad o utilidad de sus acciones se carga de valor el individuo, como un acumulador de la energía que una máquina o una reacción con su trabajo, con su actividad producen.

La moral cristiana, por el contrario, entiende por bondad, primariamente, cierto modo de ser de la persona. Sus actos son buenos, no por sí mismos, sino por la unción que a ellos transita del alma en quien germinan. La frase del Evangelio: «por los frutos se conoce el árbol», no contradice esa tendencia, sino, al revés, la estimula. Lo

que hay que conocer moralmente, es decir, estimar, es el árbol, y los frutos nos sirven de indicio, de síntoma, de dato para descubrir la condición valiosa o despreciable de la planta. Son, pues, los actos sólo la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona, no la razón por la cual estimamos a ésta, no la *ratio essendi* de la bondad.

En la concepción burguesa de la vida, la sociedad no tiene carácter substancial, sino que es meramente el tejido resultante de las relaciones entre los individuos. Esperaríamos que al hacer de la sociedad un puro sistema de relaciones se reconociese, al menos, la plena sustantividad de los individuos. Pero acontece lo mismo que con la concepción materialista del mundo. Se hace de las cosas y sucesos meras relaciones mecánicas entre átomos. Pero estos átomos no tienen valor alguno por sí mismos. Son indiferentes, igual uno que otro, y existen como simples pretextos para las relaciones en que entran. Así, los individuos, en la sociología burguesa, carecen de significación propia y se los considera como meros soportes de relaciones sociales. Cada cual es lo que actúa, y su actuación será valorada por su rendimiento social. A su vez, este rendimiento social se mide por las ventajas que proporcione al mayor número, a la masa. En fin: qué sea ventajoso o no para la gran masa, es también decidido por la opinión pública, por la mayoría.

Se comprende que este régimen conduzca a una degeneración de todas las virtudes auténticas. Son siempre los inferiores, los absolutamente menos valiosos, quienes sentencian primero sobre qué valores son los más estimables, y luego quienes deciden qué actos concretos son los que mejor realizan esos valores.

La consecuencia es que el individuo, para valer, tiene que servir a los demás, con un servilismo mucho más crudo y total que el del vasallo a su señor, del siervo a su amo. Al fin y al cabo, señorío y dominio obraban sólo sobre ciertas facetas de la actividad personal, dejando el resto libre y en franquía, aparte de que el señor y el amo quedaban recíprocamente ligados por muchas obligaciones a siervo y vasallo. Pero aquí acaece que la masa social tiene todos los derechos sobre el individuo y ninguna responsabilidad ni obligación.

En la concepción aristocrática, por el contrario, es estimado el individuo como persona diferencial según su índole nativa, previamente a sus actos concretos y con independencia de su utilidad social. En un círculo aristocrático, cada miembro, por el mero hecho de nacer de una familia noble —esto es, por su sustancia, que se supone transmitida genealógicamente—, posee todos los derechos y prerrogativas. Sus actos posteriores no añaden nada esencial a su estimación: parecen la natural emanación de su sustancia y no atraen un nuevo aprecio al que se otorgó desde luego a ésta. Las acciones, pues, lejos de ser fundamento para la valoración, son sólo su confirmación y adquieren el sentido de meros ejemplos de un carácter o potencia preexistentes. En la nobleza, los actos no pueden tener más resultado importante que uno negativo. Cuando son tales que contradicen palmariamente la dignidad aneja a la sustancia noble, traen consigo la exclusión de la persona, su expulsión fuera del círculo aristocrático.

En tanto que el burgués solo vale mientras «sirve» —en el doble sentido de la palabra—, el servicio noble es mera consecuencia de su valor, y sus actos sólo le «sirven», en rigor, para ser tal vez castigado y despreciado.

En esta forma extrema se hace patente la ruta inversa de dos tendencias estimativas. En una se aprecia la función social y se menosprecia a la persona o sustancia. En la otra se desciende de ésta a su función.

La vieja concepción aristocrática no parece menos inadmisibles que la burguesa. Si hubiera habido espacio, acaso habría podido mostrar cómo lo excesivo en ella proviene de la idea excesiva, ingenua, que el hombre medieval tenía de la sustancia. Entre la función separada de la sustancia, propia al pensamiento moderno, y la sustancia inactiva, mera potencia abstracta que el aristotelismo enseñó en la Edad media, cabe una excelente posición intermedia. La sustancia como fuerza; por tanto, como germen de acción. Ahora bien, esto es la mónada de Leibniz.

PLEAMAR FILOSÓFICA*

(* Artículo publicado en “La Nación”, 10, V, 1925).

Uno de los síntomas más sugerentes de la hora presente es que los especialistas de todo orden, y principalmente los físicos y biólogos, se sienten forzados a plantearse cuestiones filosóficas y a emplear para ellas métodos filosóficos. Puede decirse que en el horizonte universal se hincha una pleamar filosófica. Basta para advertirlo asomarse a las publicaciones de cada ciencia y hojear las revistas especiales. Conviene no olvidar, a fin de que cada palo aguante su vela, que algunos habíamos anunciado hace diez, hace quince años, esta sorprendente mudanza.

. La pleamar filosófica que sobreviene no representa, sin embargo, una anormalidad. Todo lo contrario. Lo anormal era lo acaecido en los últimos ochenta años. Como en tantas cosas –por ejemplo, en política, «derechas e izquierdas», la vida pública constituida esencialmente en lucha- la centuria pasada significa una monstruosidad, una aberración de la norma histórica. Y ahora, al mudarse los usos, no se hace sino volver a ésta, recobrar el cauce acostumbrado de los siglos. Así acontece con este retorno de la «ciencia» a la filosofía.

En medio del general derrumbamiento padecido por todos los poderes históricos que hasta hace poco regulaban nuestra vida, sólo la ciencia ha quedado invulnerada y triunfante, más aún coincidiendo con el universal cataclismo de los prestigios, se le han abierto horizontes más amplios e imantados que nunca. Ni la religión, ni el arte, ni la política, ni la economía, han cumplido sus promesas privativas; sólo la ciencia cumple la suya. Cada día descubre una ley cósmica nueva, un nuevo hecho, un nuevo nexo riguroso entre los fenómenos naturales.

Pero si la ciencia ha podido atravesar la gran crisis presente, invulnerada, no puede decirse que haya quedado intacta. Bastaría para advertirlo con que pusiésemos el oído a los ataques que la «verdad científica» sufre precisamente en los países donde mayor y mejor porción de ciencia se produce. Pues acaece lo siguiente: la «verdad científica» es una especie exquisita de verdad; es, en un determinado sentido, la verdad de más quilates. Esta superior calidad proviene de que la verdad científica es exacta y es rigurosamente comprobable. A su vez, esta exactitud y esta facultad de ser comprobada provienen de ciertos métodos y condiciones que se emplean para descubrirla. Mas tales excelencias conquistan a la «verdad científica» a costa de no pocas desventajas. Y una de éstas, sobre todo, es de importancia gigante. La ciencia logra fabricar una clase ejemplar de verdades, gracias a que renuncia a resolver los

problemas fundamentales. Así la física descubrirá las leyes rigurosísimas según las cuales acontecen las modificaciones de la materia, pero no nos dirá nunca de dónde procede la materia. La biología llegará a averiguar con suficiente rigor cómo funciona el ojo para ver y el estómago para digerir, pero no nos revelará nunca qué es la vida misma del organismo y cómo se origina. Más aún: de no intentar resolver tan graves y últimos problemas, ha venido a hacer su virtud máxima. Los métodos que emplea son exactos, pero incapaces de responder a las postreras preguntas.

Hasta aquí no habría motivo alguno de queja. El que da lo que puede, ha cumplido. Pero es el caso que la ciencia, no contenta con poseer la mejor clase de verdad, ha pretendido que sea ésta la única y exclusiva. El hecho de esta pretensión exorbitante se ha producido, claro está, en el siglo XIX, que fue el siglo de las grandes pretensiones. Ya hoy empezamos a ver, con alguna sorpresa, que el rasgo más saliente de esa centuria fue el imperialismo. Durante ella cada hombre o grupo humano quiso mandar sobre los demás, y cuando esto era imposible, inventó la manera de que, al menos, no mandase nadie, con la secreta esperanza de que, hallándose vacante el Poder, pudiese en una hora de descuido arrebatarlo cualquiera. La democracia fue un rodeo que se buscó para hacer posible el imperialismo del individuo. En el orden de la cultura aconteció lo propio. Es curioso asistir al proceso en el que las ciencias y las artes, que en edades anteriores convivían jerarquizadas, localizada cada cual en su lugar, empiezan a declararse primero independientes y luego a querer dominar todas las demás. Hasta la música, que había conservado siempre el lugar discreto y modesto que le corresponde y se limitaba a extender en las catedrales los terciopelos acústicos del órgano, o a sonar dulcemente al fondo de un banquete o a infiltrarse entre los movimientos de un sarao o, cuando más, en fin, a punzar en un pasajero ocio *di camera* los corazones, comienza a dar de codo para aventajarse, y reclama larga y densa atención a conciertos públicos, donde desdeña el auxilio del drama, la danza y el decorado, con quienes antes colaboraba. Las grandes sinfonías se proponen ingentes y profundos temas y con Wagner, cuna del imperialismo musical, pretende esta musa ser todo y no dejar nada fuera: la ópera wagneriana quiere ser la obra artística integral que absorbe y humilla la voz humana, y su melodía infinita no se contenta con menos que con representar la nueva religión y la nueva metafísica. El wagnerismo fue la invasión napoleónica de la musicalidad, que envió por todo el mundo el estruendo de orquestas, numerosas como ejércitos con sus trompas beligerantes, con sus violines aguerridos, el arco amenazador en la mano, estratégicamente disciplinadas por ese mariscal de espaldas que es el *Kapellmeister*.

No se vea en esto desdén alguno hacia el valor musical de la obra wagneriana. Aunque ella fuese la culminación del arte músico, la pretensión que la inspiró, de convertir la música en un poder soberano de la historia, nos parece hoy exorbitante, monstruosa y ridícula. Es vano esperar tanto de la música, que no contiene en sí tesoro suficiente para guiar y nutrir toda la vida humana, suplantando la religión y la filosofía. Como el fracaso resulta siempre de la desproporción entre la esperanza y las consecuencias –quien nada promete nunca fracasa-, no es extraño que a tan vana aspiración haya seguido la humillación de la música que ahora presenciamos. El *jazz-band* con su negro antropoide es el castigo del arcángel wagneriano que quiso ser como Dios. La música vuelve a su lugar en el fondo del banquete y en el rincón del sarao.

Otro fenómeno imperialista, pero de mayores dimensiones, fue la gran subversión de la ciencia experimental, especialmente de la física. Había ésta nacido en Grecia como un conocimiento de segundo grado. Por encima de ella se alzaba la ciencia

primera, la *prima philosophia*, que era un conocimiento esencial de las primeras y últimas realidades, de las definitivas. La física se ocupaba y se ocupa sólo de realidades intermedias, de los fenómenos o apariencias que emergen ante los sentidos. Y, adaptando la fórmula acuñada en la academia platónica, más bien que conocer, aspiraba únicamente a «salvar las apariencias, los fenómenos» -*tá fainómena sozein*-, es decir, a ordenar las cosas perceptibles según leyes de coexistencia y sucesión, en forma que podamos con todo rigor predecir los hechos materiales. No pretendía propiamente comprender lo que es el Universo, sino tan sólo averiguar de él lo necesario para poder prever los acontecimientos. Su verdad no era, pues, reveladora, penetrante, profunda, iluminante, inteligente: era, en cambio, práctica, útil. Las leyes físicas no son descubiertas con un propósito utilitario, pero llevan en sí la condición de poder ser siempre aplicadas, sirven para facilitar al hombre el detalle de su vida, mas no resuelven ni siquiera atacan los grandes problemas hincados en el alma humana.

Siglos y siglos se ha mantenido la física circunscrita a su verdadero oficio. En esos siglos ha crecido y ha realizado sus mayores conquistas. Pero he aquí que en el pasado siglo XIX los laboratorios se sublevan y proclaman la doctrina de que la verdad física es, no una forma de verdad entre otras, sino la única. Asume con exclusividad el título de «ciencia», negándose a las demás castas de conocimiento, como son el pensar filosófico y el milenarismo saber vital de que usamos en la vida espontánea. Entonces fue cuando para toda idea que no fuese meramente descriptiva o experimental se forjó, como una apelación desdeñosa, el título de «mito».

De esta manera se nos confinaba en un plano de verdades intermedias, prohibiéndonos todo movimiento audaz hacia las últimas verdades. Du Bois Reymond, pontificando desde el laboratorio, lanzó urbi et orbi su “Ignorabimus”. Pero no bastaba con quererlo así. Una perspectiva no puede componerse sólo de planos intermedios; le es ineludible poseer un primer plano y un fondo o plano último. Cuando a una perspectiva le amputamos violentamente el último plano, el que era solo penúltimo pasa a hacerse extremo. Quiero decir con esto que no se halla en nuestra mano renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos, porque si nos quedamos en una posición penúltima, queramos o no, se alza ésta, bien que fraudulentamente, con todos los atributos de la ultimidad.

Así la física subversiva no tuvo más remedio que tomar actitud de soberana intelectual, produciendo una pésima filosofía: materialismo o positivismo. El materialismo consistía simplemente en la divinización de la materia. Como el físico maneja la materia pero ignora lo que es, hizo con ella lo que el salvaje que no sabe qué es el rayo y por eso lo diviniza. Más cauteloso, el positivismo renuncia a intentar apoteosis. Convencido de que la física sólo puede resolver las cuestiones penúltimas, declara que es imposible resolver las últimas. Y haciendo, como otra vez he dicho, un gracioso gesto de zorra ante uvas altaneras, las llama mitos, predica el agnosticismo, es decir, el abandono de los problemas supremos. Y así acaeció que durante casi un siglo la humanidad occidental ha vivido con una perspectiva mutilada, con un mundo a cual faltaba el primero y el último plano, alimentándose de cuestiones intermedias, segundas si se empieza a contar por el principio, penúltimas si se cuenta por el fin.

Decía Fichte: la filosofía que se tenga depende del hombre que se sea. Esto es verdad, aun generalizando mucho más la fórmula. No sólo la filosofía, el repertorio íntegro de ideas dominante en una época depende del tipo humano que en esa época predomine. Y toda variación profunda de la ideología es indicio de que un nuevo tipo

de hombre ha triunfado en la mecánica social. Ahora bien: en el siglo XIX triunfa la burguesía sobre las viejas aristocracias, la burguesía que en largas centurias se había ido formando como una clase de segundo rango en la jerarquía pública. Y esta situación social intermedia era símbolo de su psicología. El burgués no es el hombre guerrero de las grandes decisiones, ni es el hombre religioso de las sublimes contemplaciones, es el *homo oeconomicus*, *el hombre que atiende, sobre todo, a lo útil. Allá en la hora germinal de nuestras naciones occidentales, mientras el hombre de guerra erige el castillo de ofensa y defensa y el sacerdote levanta la iglesia con una aspiración de fuga ultraterrena, el burgués organiza un mercado, planta a su vera un taller y se ampara creando la técnica social del Derecho, la jurisprudencia. El burgués es mercader, fabricante, juez y abogado. Deja al guerrero el afán de dominar a los hombres y se preocupa de dominar las cosas. Crea la técnica, que es la cultura de los medios materiales; crea la policía y la justicia pública, que son la cultura de los medios sociales. El día que triunfó y pudo desalojar al guerrero y al sacerdote, la humanidad europea quedó confinada a una cultura toda de medios y de intermedios. En ella hemos sido ducados, de ella aspiramos a evadirnos. Era natural que bajo la constelación de la burguesía la ciencia experimental celebrase su hora culminante.*

La nueva pleamar filosófica revela que un nuevo tipo de hombre inicia su dominación. Yo he procurado reiteradamente y desde distintas vertientes sugerir su perfil: es el hombre para quien la vida tiene un sentido deportivo y festivo. Sin embargo, no me he decidido nunca a desarrollar lo que bajo este título entiendo: me aterra un poco la ardua labor que tal empresa requiere y, sobre todo, la audacia inevitable a que obliga. Porque ello llevaría a hundir bien honda la mano en los senos más ocultos del hombre moderno y bucear en el cieno para cazar las perlas más valiosas. DE todas suertes, me había propuesto atacar, por fin, el tema con toda su amplitud e un curso extra-universitario de conferencias que preparaba para Buenos Aires. Un destino adverso me impide este año gravitar desde esa ciudad hacia el centro de la tierra. Espero que se logre mi afán el año próximo.

Entretanto, la velocidad de los acontecimientos espirituales es tal al presente, que dentro de un año la pleamar filosófica batirá ya los más adustos promontorios.

Conviene, no obstante, hacer constar que nada ni nadie puede hacernos abandonar la vieja ciencia experimental. Su exceso de última hora no permite olvidar su gloriosa y ejemplar fecundidad. La sazón no es para abandonar el ayer, sino para integrarlo con el mañana.

LA METAFÍSICA Y LEIBNIZ *

(*Artículo publicado en “La Nación”, 10, VI, 1925.)

El único sistema filosófico que ha podido ser expuesto íntegramente en unas pocas páginas es el de Leibniz. Esto indica, por lo pronto, que su autor ha pensado sus pensamientos con una claridad sin par. *La Monadología*, única exposición total del sistema leibniziano, es, en efecto, un librito de pocas páginas, un epítome de noventa tesis, cada una de las cuales, como un diamante, se transparenta y a la vez irradia en torno a una luz etérea. Yo no conozco obra de la mente humana que más se parezca a un aparato de relojería. Levantamos la tapa de este brevísimo volumen y vemos dentro funcionar el universo con su secreto rodaje.

Como un crónico castigo de ciertas ideas atropelladas y falsas irrumpe este hecho e la claridad leibniziana. ¿No es una burlesca coincidencia que el pensamiento más claro del planeta haya florecido en la cima del barroquismo que, según se dice, representa la simpatía hacia lo confuso y caótico? Ha habido aquí evidentemente un desliz del poder que dirige la historia. Guillermo Pacidio (Gottfried Wilhelm) debía haber nacido hacia el año 400 a. de J.C. en Atenas, que es lo que parece el lugar común de la claridad y de la sencillez. Mas, por quivocación, nació de casta eslava en Leipzig, a la altura de 1646. Este desliz de la Providencia nos invita a corregir el nuestro y a hablar con menos certidumbre de la claridad helénica. Porque no tiene duda: Fidias será un escultor divinamente claro; pero Platón y Aristóteles no son, como pensadores, ejemplos de claridad. ¿Qué sentido tiene extender por puro crédito y sin directa intuición de las cosas la virtud de la escultura griega al resto de sus actividades? Platón no es claro, conviene repetirlo. Platón es hoy un puro misterio. Aristóteles es más transparente; pero aún así, está lleno de simas oscuras, y buena parte de sus frases –quiero decir de la parte de sus obras tituladas, sean escritas por él o transcritas por sus discípulos- permanecen todavía herméticas, al cabo de veinte siglos de comentarios. No significa esto que los dos maestros de Grecia me parezcan el superlativo de la oscuridad; pero si que comparados con Leibniz serían ellos los enormemente barrocos, y éste el clásico; suponiendo que lo clásico sea lo claro y sencillo, cosa que me parece demasiado clara y sencilla para ser verdad.

La Monadología es una metafísica de bolsillo, como todas las buenas metafísicas. Pero ¿qué es la metafísica? *Mon Dieu!* La metafísica... La Metafísica es la más inútil de todas las ciencias y por lo mismo la más honorable. Al menos esto es lo que literalmente dice Aristóteles. Y Platón, cuando quiere calificarla de forma más aguda dice que es la ciencia de «los hombres libres»; se entiende libres de trabajo, ociosos, deportivos.

¿Por qué la buena metafísica es de bolsillo? Porque debe componerse, no de tiradas verbales, más o menos iniciativas, plausibles que necesitan estirarse en un amplio volumen, sino de definiciones y argumentos buidos, puro nervio dialéctico, triple extracto mental que se aloja holgado en un breve repertorio. La metafísica debe ser *vademcum*.

El gran estilo de pensamiento se ha perdido hace mucho tiempo en Europa y ha quedado recluso en algún que otro físico. Hablamos, prosificamos abundantemente, necesitamos páginas y páginas para ocultar nuestra miseria dialéctica, nuestra falta de músculo enjuto, breve y elástico que da el golpe certero de la prueba. Yo no he conocido personalmente a nadie en mi tiempo que posea ese sobrio rigor de la auténtica

eficacia racional. Sólo he sabido de uno sin que deba a nadie haberlo descubierto. (Entre paréntesis, un fenómeno curioso que atrae la reflexión: ¿cómo se puede vivir en Alemania los años que yo he vivido sin que alguien me dijera que retirado en Zurc vivía un sabio de fauna antigua para quien pensar no era escribir, sino forjar y buir lo tres, los cuatro, los cinco argumentos que cada problema exige? Esto quiere decir que también en Alemania la vida intelectual estaba deformada, impurificada por hábitos e intereses administrativos y políticos: el «profesorismo», las «escuelas», etc. Las cosas, afortunadamente, van cambiando. Los espíritus mejores se van decidiendo asacudirse todas esas impurezas y adoptar la pura actividad deportiva, única que permite la absorción del máximun de verdad posible en cada época. Hoy ya lo van sabiendo muchos... que vivía en zurc un sabio de estilo antiguo, Francisco Brentano, arrojado de su cátedra e Viena. De este hombre ha nacido toda la profunda reforma filosófica que hoy comienza a imponerse en el mundo. En 1917, cerca de los ochenta años, murió, o como dicen los chinos mejor, «saludó al mundo». El día antes trabajaba todavía en unos argumentos sobre la teoría de la relatividad, publicada por Einstein en 1916. En Toledo tuve la ocasión de descubrir a Einstein esta ejemplar figura de pensador que, por las mismas razones que a mí, le había permanecido oculta, no obstante habitar e la misma ciudad. Aún recuerdo que en 1911, preguntándole a Cohen por su contemporáneo, sólo pudo extraer esta frase: «No se puede negar que es una cabeza aguda.» Toda mi devoción y gratitud a Marburg están inexorablemente compensadas por los esfuerzos que he tenido que hacer para perforarlo y salir de su estrechez hacia alta mar.)

Una vez que el lector y yo hemos emergido de este paréntesis –todo paréntesis tiene algo de fosa o de cárcava e que se cae- tornemos a preguntarnos qué es la metafísica. Por lo visto no es cosa sobre lo que quepa duda. Tomemos el primer libro e metafísica que se ha compuesto. Su autor es Aristóteles y trabajaba en él antes de Jesucristo. Allí leemos que la metafísica o filosofía primera es la ciencia de lo real, en cuanto real. Abramos ahora e más reciente. Su autor es Driesch, un gran biólogo, que se ha retirado a la filosofía y la profesa en Leipzig. Hace unas semanas ha publicado un pequeño volumen titulado “Metafísica”. En él leemos: «La metafísica se ocupa de la significación que tiene la palabra “real”. La coincidencia es perfecta, máxime si advertimos que Aristóteles a la definición susodicha suele añadir esta otra frase: «lo real se dice de varias maneras»; esto es, tiene varias significaciones.

Es, pues, la metafísica una de las ocupaciones menos serias que cabe imaginar, una labor de gran mansedumbre, perfectamente compatible con la tranquilidad de la república. San Francisco se alimentó durante una semana del canto de una cigarra. No menos sobrio, el metafísico e ocupa sólo de la significación de un vocablo. No se dirá que es un ansioso el metafísico. Por esta razón se apartan de él y de su disciplina todas las personas verdaderamente serias y, sin distraerse, avanzan rectas hacia sus negocios y menesteres.

Todos los síntomas indican que la metafísica es una manía. Así lo reconoce Platón, sólo que para dulcificar las cosas –era él hombre de gran dulcedumbre, que llevaba el corazón abierto a fin de que en él melificasen las abejas- diría que es una divina manía, *theia manía*.

El caso el metafísico Leibniz es el más curioso. Porque Leibniz fue todo lo que cabía ser en su tiempo: fue político, embajador, se afanó en grandes cuestiones internacionales, como la unión de las iglesias cristianas; fue ingeniero, hombre de negocios, jurista, historiador, secretario de príncipes, bibliotecario y hombre de mundo. No ha existido en la especie humana alma más capaz y multiforme. Sin embargo sus últimas e íntimas aficiones eran la pura matemática y la pura metafísica. Cercado de

obligaciones, sólo podía dedicar a aquellas ciencias breves ratos de ocio. Y como solo holgaba en las jornadas de sus innumerables viajes, fue en la carroza peregrina, mirando por la ventanilla la lenta fuga de los campos, donde inventó toda una nueva matemática y toda una nueva metafísica.