

JOSE ORTEGA Y GASSET

IDEAS Y CREENCIAS



Ediciones de la
REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID



www.todocoleccion.net

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

IDEAS Y
CREENCIAS

Revista de Occidente

PRÓLOGO

Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula Aurora de la razón histórica, y es un gran mamotreto filosófico; el otro se titula El hombre y la gente, y es un gran mamotreto sociológico. Pero la malaventura parece complacerse en no dejarme darles la última mano, esa postrera soba que no es nada y es

tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta. He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú a la muerte, y debo decir que si no he sucumbido en tanta marejada ha sido porque la ilusión de acabar esos dos libros me ha sostenido cuando nada más me sostenía. Al volver luego a mi vida, como pájaros anuales, un poco de calma y un poco de salud, me hallé lejos de las bibliotecas, sin las cuales aquella última mano es precisamente imposible, y me encuentro con que ahora menos que nunca sé

cuándo los podré concluir. Nunca había yo palpado con tal vehemencia la decrepita verdad del Habent sua fata libelli. En vista de ello, y movido por la conveniencia de dar un complemento a mis actuales lecciones en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, me he resuelto a publicar el primer capítulo del primero de los libros nombrados, bien que en su redacción más primitiva. Lleva el título de Ideas y creencias. La porción primera de él apareció traducida al alemán hacia 1936 en la Europäische Revue.

A él sigue en este tomito un discurso pronunciado en 1932 en el paraninfo de la Universidad de

Granada, con ocasión de su cuarto centenario. En él anunciaba que la Universidad se había acabado por ahora en el mundo precisamente cuando los que me escuchaban creían que había triunfado más. Sólo el viejo zorro que era Unamuno —decía de sí mismo que todo vasco lleva un zorro dentro, pero que él llevaba dos—, percibió el larvado vaticinio y dedicó a este trabajo mío unos artículos. Unamuno, de quien había vivido durante veinte años distante, se aproximó a mí en los postreros días de su vida, y hasta poco antes de la guerra civil y de su muerte recalaba a prima noche en la tertulia de la Revista de

Occidente, con su cuerpo procer ya muy combado, como el arco próximo a disparar la última flecha. Algún día contaré la causa de esta aproximación que nos honra a ambos. Añado unos papeles leídos en la fecha del centenario de Hegel, 1932, ante un público formado principalmente por muchachas más florecientes que meditabundas, y a quienes era forzoso evitar la impudorosa dificultad de la filosofía-la verdad desnuda. Mezclo con ello otros papeles que creo de cierto interés sobre lo que es la geografía en el pensamiento histórico de Hegel. Van también «Miseria y esplendor de la traducción», publicado

en La Nación, de Buenos Aires, y «Defensa del teólogo frente al místico», trozo de un curso. Termino con unos artículos donde hace tiempo di a conocer unos troncos de las más curiosas memorias que en seis gruesos volúmenes escribió don Gaspar de Mestanza, por las cuales pasan como bajo un microscopio los diez años últimos del siglo XIX y los treinta primeros del XX. Espero no tardar mucho en publicar, ya que no toda la obra manuscrita, que es ciclópea por su tamaño, una selección más amplia. En ella se verá lo que fue aquel claro espíritu español que nadie supo descubrir, tal vez porque siempre siguió

*el otro viejo y prudente lema: Bene
vixit qui latuit.*

Buenos Aires, octubre de 1940

IDEAS Y CREENCIAS

Capítulo primero

CREER Y PENSAR

I

Las ideas se tienen; en las creencias se está. — «Pensar en las cosas» y «contar con ellas».

Cuando se quiere entender a un hombre, la vida de un hombre, procuramos ante todo averiguar cuáles son sus ideas. Desde que el europeo cree tener «sentido histórico», es ésta la exigencia más elemental. ¿Cómo no van a influir en la existencia de una persona sus ideas y las ideas de su tiempo? La cosa es obvia. Perfectamente; pero la

cosa es también bastante equívoca, y, a mi juicio, la insuficiente claridad sobre lo que se busca cuando se inquieren las ideas de un hombre —o de una época— impide que se obtenga claridad sobre su vida, sobre su historia.

Con la expresión «ideas de un hombre» podemos referirnos a cosas muy diferentes. Por ejemplo: los pensamientos que se le ocurren acerca de esto o de lo otro y los que se le ocurren al prójimo y él repite y adopta. Estos pensamientos pueden poseer los grados más diversos de verdad. Incluso pueden ser «verdades científicas». Tales diferencias, sin embargo, no importan mucho, si importan algo, ante la cuestión

mucho más radical que ahora planteamos. Porque, sean pensamientos vulgares, sean rigurosas «teorías científicas», siempre se tratará de ocurrencias que en un hombre surgen, originales suyas o insufladas por el prójimo. Pero esto implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Ésta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego constituida por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo con el mundo y consigo mismo. Mas ese

mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen, ya bajo la especie de una interpretación, de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo.

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Estas «ideas» básicas que llamo «creencias» —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección

lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.

Cuando se ha caído en la cuenta de la diferencia existente entre esos dos

estratos de ideas aparece, sin más, claro el diferente papel que juega en nuestra vida. Y, por lo pronto, la enorme diferencia de rango funcional. De las ideas-ocurrencias —y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia— podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no

discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos en* ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás — si hablamos cuidadosamente— con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión «estar en la creencia». En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.

Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos —por eso las llamo ocurrencias— e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar.

Una vez visto esto, lo que sorprende es que a unas y a otras se les llame lo mismo: ideas. La identidad de nombre es lo único que estorba para distinguir dos cosas cuya disparidad brinca tan claramente ante nosotros sin más que usar frente a frente estos dos términos: creencias y ocurrencias. La incongruente conducta de dar un mismo nombre a dos cosas tan distintas no es, sin embargo, una casualidad ni una distracción. Proviene de una incongruencia más honda: de la confusión entre dos problemas radicalmente diversos que exigen dos modos de pensar y de llamar no menos dispares.

Pero dejemos ahora este lado del

asunto: es demasiado abstruso. Nos basta con hacer notar que «idea» es un término del vocabulario psicológico y que la psicología, como toda ciencia particular, posee sólo jurisdicción subalterna. La verdad de sus conceptos es relativa al punto de vista particular que la constituye y vale en el horizonte que ese punto de vista crea y acota. Así, cuando la psicología dice de algo que es una «idea», no pretende haber dicho lo más decisivo, lo más real sobre ello. El único punto de vista que no es particular y relativo es el de la vida, por la sencilla razón de que todos los demás se dan dentro de ésta y son meras especializaciones de aquél. Ahora bien,

como fenómeno vital la creencia no se parece nada a la ocurrencia: su función en el organismo de nuestro existir es totalmente distinta y, en cierto modo, antagónica. ¿Qué importancia puede tener en parangón con esto el hecho de que, bajo la perspectiva psicológica, una y otra sean «ideas» y no sentimientos, voliciones, etcétera?

Conviene, pues, que dejemos este término —«ideas»— para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en

nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma. Las teorías, en cambio, aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas.

Esto revela, sin más, que todo aquello en que nos ponemos a pensar tiene *ipso facto* para nosotros una realidad problemática y ocupa en nuestra vida un lugar secundario si se le compara con nuestras creencias auténticas. En éstas no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas

consiste en algo mucho más eficiente; consiste en... contar con ellas, siempre, sin pausa.

Me parece de excepcional importancia para inyectar, por fin, claridad en la estructura de la vida humana esta contraposición entre pensar en una cosa y contar con ella. El intelectualismo que ha tiranizado, casi sin interrupción, el pasado entero de la filosofía ha impedido que se nos haga patente y hasta ha invertido el valor respectivo de ambos términos. Me explicaré.

Analice el lector cualquier comportamiento suyo, aun el más sencillo en apariencia. El lector está en

su casa y, por unos u otros motivos, resuelve salir a la calle. ¿Qué es en todo este su comportamiento lo que propiamente tiene el carácter de pensado, aun entendiendo esta palabra en su más amplio sentido, es decir, como conciencia clara y actual de algo? El lector se ha dado cuenta de sus motivos, de la resolución adoptada, de la ejecución de los movimientos con que ha caminado, abierto la puerta, bajado la escalera. Todo esto en el caso más favorable. Pues bien, aun en ese caso y por mucho que busque en su conciencia no encontrará en ella ningún pensamiento en que se haga constar que hay calle. El lector no se ha hecho

cuestión ni por un momento de si la hay o no la hay. ¿Por qué? No se negará que para resolverse a salir a la calle es de cierta importancia que la calle exista. En rigor, es lo más importante de todo, el supuesto de todo lo demás. Sin embargo, precisamente de ese tema tan importante no se ha hecho cuestión el lector, no ha *pensado* en ello ni para negarlo ni para afirmarlo ni para ponerlo en duda. ¿Quiere esto decir que la existencia o no existencia de la calle no ha intervenido en su comportamiento? Evidentemente, no. La prueba se tendría si al llegar a la puerta de su casa descubriese que la calle había desaparecido, que la tierra concluía en el umbral de su domicilio o

que ante él se había abierto una sima. Entonces se produciría en la conciencia del lector una clarísima y violenta sorpresa. ¿De qué? De que no había aquélla. Pero ¿no habíamos quedado en que antes no había pensado que la hubiese, no se había hecho cuestión de ello? Esta sorpresa pone de manifiesto hasta qué punto la existencia de la calle actuaba en su estado anterior, es decir, hasta qué punto el lector *contaba con* la calle aunque no pensaba en ella y precisamente porque no pensaba en ella.

El psicólogo nos dirá que se trata de un pensamiento habitual, y que por eso no nos damos cuenta de él, o usará la hipótesis de lo subconsciente, etc. Todo

ello, que es muy cuestionable, resulta para nuestro asunto por completo indiferente. Siempre quedará que lo que decisivamente actuaba en nuestro comportamiento, como que era su básico supuesto, no era *pensado* por nosotros con conciencia, clara y aparte. Estaba en nosotros, pero no en forma consciente, sino como implicación latente de nuestra conciencia o pensamiento. Pues bien, a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo— pensemos llamo «contar con ello». Y ese modo es el propio de nuestras efectivas creencias.

El intelectualismo, he dicho, invierte el valor de los términos. Ahora resulta claro el sentido de esta acusación. En

efecto, el intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos.

¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario; esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos inexpresas, de las cosas con que

contaba? Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo.

II

*El aforamiento de nuestra época. —
Creemos en la razón y no en sus ideas.
La ciencia casi poesía.*

Resumo: cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o «pensamientos». En rigor, sólo estas últimas deben llamarse «ideas».

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que

acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo, no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la «idea» de esa cosa, sino que simplemente «contamos •con ella».

En cambio, las ideas, es decir, los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos, no

poseen en nuestra vida valor de realidad. Actúan en ella precisamente como pensamientos nuestros y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra «vida intelectual» es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa a ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria. Se preguntará qué significa entonces la verdad de las ideas, de las teorías. Respondo: la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de «política interior» dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*. Ésta

consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir. Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos no tenemos la menor idea, y si la tenemos —por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos— es indiferente porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual.

Tal vez no haya otro asunto sobre el que importe más a nuestra época conseguir claridad como este de saber a qué atenerse sobre el papel y puesto que en la vida humana corresponde a todo lo intelectual. Hay una clase de épocas que se caracterizan por su gran azoramiento.

A esa clase pertenece la nuestra. Mas cada una de esas épocas se azora un poco de otra manera y por un motivo distinto. El gran azoramiento de ahora se nutre últimamente de que tras varios siglos de ubérrima producción intelectual y de máxima atención a ella el hombre empieza a no saber qué hacerse con las ideas. Presiente ya que las había tomado mal, que su papel en la —vida es distinto del que en estos siglos les ha atribuido, pero aún ignora cuál es su oficio auténtico.

Por eso importa mucho que, ante todo, aprendamos a separar con toda limpieza la «vida intelectual» —que, claro está, no es tal —vida— de la vida

viviente, de la real, de la que somos. Una vez hecho esto y bien hecho, habrá lugar para plantearse las otras dos cuestiones: ¿En qué relación mutua actúan las ideas y las creencias? ¿De dónde vienen, cómo se forman las creencias?

Dije en el párrafo anterior que inducía a error dar indiferentemente el nombre de ideas a creencias y ocurrencias. Ahora agrego: que el mismo daño produce hablar, sin distinguos, de creencias, convicciones, etc., cuando se trata de ideas. Es, en efecto, una equivocación llamar creencia a la adhesión que en nuestra mente suscita una combinación

intelectual, cualquiera que ésta sea. Elijamos el caso extremo que es el pensamiento científico más riguroso, por tanto» el que se funda en evidencias. Pues bien, aun en ese caso, no cabe hablar en serio de creencia. Lo evidente, por muy evidente que sea, no nos es realidad, no creemos en ello. Nuestra mente no puede evitar reconocerlo como verdad; su adhesión es automática, mecánica. Pero, entiéndase bien, esa adhesión, ese reconocimiento de la verdad no significa sino esto: que, puestos a pensar en el tema, no admitiremos en nosotros un pensamiento distinto ni opuesto a ese que nos parece evidente. Pero... ahí está: la adhesión

mental tiene como condición que nos pongamos a pensar en el asunto, que queramos pensar. Basta esto para hacer notar la irrealidad constitutiva de toda nuestra «vida intelectual». Nuestra adhesión a un pensamiento dado es, repito, irremediable; pero, como está en nuestra mano pensarlo o no, esa adhesión tan irremediable, que se nos impondría como la más imperiosa realidad, se convierte en algo dependiente de nuestra voluntad e *ipso facto* deja de sernos realidad. Porque realidad es precisamente aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que

topamos.

Además de esto, tiene el hombre clara conciencia de que su intelecto se ejercita sólo sobre materias cuestionables; que la verdad de las ideas se alimenta de su cuestionabilidad. Por eso, consiste esa verdad en la prueba que de ella pretendemos dar. La idea necesita de la crítica como el pulmón del oxígeno y se sostiene y afirma apoyándose en otras ideas que, a su vez, cabalgan— sobre otras formando un todo o sistema. Arman, pues, un mundo aparte del mundo— real, un mundo integrado exclusivamente por ideas de que el hombre se sabe fabricante y responsable. De suerte que

la firmeza de la idea más firme se reduce a la solidez con que aguanta ser referida a todas las demás ideas. Nada menos, pero también nada más. Lo que no se puede es contrastar una idea, como si fuera una moneda,, golpeándola directamente contra la realidad, como si fuera una piedra de toque. La verdad suprema es la de lo evidente, pero ese valor de la evidencia misma es, a su vez, mera teoría, idea y combinación intelectual.

Entre nosotros y nuestras ideas hay, pues, siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario. En cambio, con nuestras creencias estamos inseparablemente

unidos. Por eso cabe decir que las
somos. Frente a nuestras concepciones
gozamos un margen, mayor o menor, de
independencia. Por grande que sea su
influencia sobre nuestra vida, podemos
siempre suspenderlas, desconectarnos
de nuestras teorías. Es más, de hecho
exige siempre de nosotros algún
especial esfuerzo comportarnos
conforme a lo que pensamos, es decir,
tomarlo completamente en serio. Lo cual
revela que no creemos en ello, que
presentimos como un riesgo esencial
fiarnos de nuestras ideas, hasta el punto
de entregarles nuestra conducta
tratándolas como si fueran creencias. De
otro modo, no apreciaríamos el ser

«consecuente con sus ideas» como algo especialmente heroico.

No puede negarse, sin embargo, que nos es normal regir nuestro comportamiento conforme a muchas «verdades científicas». Sin considerarlo heroico, nos vacunamos, ejercitamos usos, empleamos instrumentos que, en rigor, nos parecen peligrosos y cuya seguridad no tiene más garantía que la de la ciencia. La explicación es muy sencilla y sirve, de paso, para aclarar al lector algunas dificultades con que habrá tropezado desde el comienzo de este, ensayo. Se trata simplemente de recordarle que entre las creencias del hombre actual es una de las más

importantes su creencia en la «razón», en la inteligencia. No precisemos ahora las modificaciones que en estos últimos años ha experimentado esa creencia. Sean las que fueren, es indiscutible que lo esencial de esa creencia subsiste, es decir, que el hombre continúa contando con la eficiencia de su intelecto como una de las realidades que hay, que integran su vida. Pero téngase la serenidad de reparar que una cosa es fe en la inteligencia y otra creer en las ideas determinadas que esa inteligencia fragua. En ninguna de estas ideas se cree con fe directa. Nuestra creencia se refiere a la *cosa*, inteligencia, así en general, y esa fe no es una idea *sobre* la

inteligencia. Compárese la precisión de esa fe en la inteligencia con la imprecisa idea que casi todas las gentes tienen de la inteligencia. Además, como ésta corrige sin cesar sus concepciones y a la verdad de ayer sustituye la de hoy, si nuestra fe en la inteligencia consistiese en creer directamente en las ideas, el cambio de éstas traería consigo la pérdida de fe en la inteligencia. Ahora bien, pasa todo lo contrario. Nuestra fe en la razón ha aguantado imperturbable los cambios más escandalosos de sus teorías, inclusive los cambios profundos de la teoría sobre qué es la razón misma. Estos últimos han influido, sin duda, en la forma de esa fe, pero esta fe seguía

actuando impertérrita bajo una u otra forma.

He aquí un ejemplo espléndido de lo que deberá, sobre todo, interesar a la historia cuando se resuelva verdaderamente a ser ciencia, la ciencia del hombre. En vez de ocuparse sólo en hacer la «historia»' •-es decir, en catalogar la sucesión— de las ideas sobre la razón desde Descartes a la fecha, procurará definir con precisión cómo era la fe en la razón que efectivamente operaba en cada época y cuáles eran sus consecuencias para la vida. Pues es evidente que el argumento del drama en que la vida consiste es distinto si se está *en la creencia* de que

un Dios omnipotente y benévolo existe que si se está en la creencia contraria. Y también es distinta la vida, aunque la diferencia sea menor, de quien cree en la capacidad absoluta de la razón para descubrir la realidad, como se creía a fines del siglo XVII en Francia, y quien cree, como los positivistas de 1860, que la razón es por esencia conocimiento relativo.

Un estudio como éste nos permitiría ver con claridad la modificación sufrida por nuestra fe en la razón durante los últimos veinte años, y ello derramaría sorprendente luz sobre casi todas las cosas extrañas que acontecen en nuestro tiempo.

Pero ahora no me urgía otra cosa sino hacer que el lector cayese en la cuenta de cuál es nuestra relación con las ideas, con el mundo intelectual. Esta relación no es de fe en ellas: las cosas que nuestros pensamientos, que las teorías nos proponen, no nos son realidad, sino precisamente y sólo... ideas.

Mas no entenderá bien el lector lo que algo nos es, cuando nos es sólo idea y no realidad, si no le invito a que repare en su actitud frente a lo que se llama «fantasías, imaginaciones». Pero el mundo de la fantasía, de la imaginación, es la poesía. Bien, no me arredro; por el contrario, a esto quería

llegar. Para hacerse bien cargo de lo que nos son las ideas, de su papel primario en la vida, es preciso tener el valor de acercar la ciencia a la poesía mucho más de lo que hasta aquí se ha osado. Yo diría, si después de todo lo enunciado se me quiere comprender bien, que la ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad, que su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte. Sin duda, en comparación con una novela, la ciencia parece la realidad misma. Pero en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario.

III

La duda y la creencia.-El «mar de dudas».-El lugar de las ideas.

El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias [\(1\)](#). Éstas son, pues, la tierra firme sobre que nos afanamos. (Sea dicho de paso que la metáfora se origina en una de las creencias más elementales que poseemos y sin la cual tal vez no podríamos vivir: la creencia en que la

tierra es firme, a pesar de los terremotos que alguna vez y en la superficie de algunos de sus lugares acontecen. Imagínese que mañana, por unos u otros motivos, desapareciera esa creencia. Precisar las líneas mayores del cambio radical que en la figura de la vida humana esa desaparición produciría, fuera un excelente ejercicio de introducción al pensamiento histórico).

Pero en esa área básica de nuestras creencias se abren, aquí o allá, como escotillones, enormes agujeros de duda. Éste es el momento de decir que la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato

que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está*. Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valemos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia. Sin embargo, la duda conserva de la creencia el carácter de ser algo en que se está, es decir, que no lo hacemos o ponemos nosotros. No es

una idea que podríamos pensar o no, sostener, criticar, formular, sino que, en absoluto, la somos. No se estime como paradoja, pero considero muy difícil describir lo que es la verdadera duda si no se dice que creemos nuestra duda.

Si no fuese así, si dudásemos de nuestra duda, sería ésta inocua. Lo terrible es que actúa en nuestra vida exactamente lo mismo que la creencia y pertenece al mismo estrato que ella. La diferencia entre la fe y la duda no consiste, pues, en el creer. La duda no es un «no creer» frente al creer, ni es un «creer que no» frente a un «creer que sí». El elemento diferencial está en lo que se cree. La fe cree que Dios existe o

que Dios no existe. Nos *sitúa*, pues, en una realidad, positiva o «negativa», pero inequívoca, y, por eso, al estar en ella nos sentimos colocados en algo estable.

Lo que nos impide entender el papel de la duda en nuestra vida es presumir que no nos pone delante una realidad. Y este error proviene, a su vez, de haber desconocido lo que la duda tiene de creencia. Sería muy cómodo que bastase dudar de algo para que ante nosotros desapareciese como realidad. Pero no acaece tal cosa, sino que la duda nos arroja ante lo dudoso, ante una realidad tan real como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua,

bicéfala, inestable, frente a la cual no sabemos a qué atenernos ni qué hacer. La duda, en suma, es estar en lo inestable como tal: es la vida en el instante del terremoto, de un terremoto permanente y definitivo.

En este punto, como en tantos otros referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico. Los pensadores, aunque parezca mentira, se han saltado siempre a la torera aquella realidad radical, la han dejado a su espalda. En cambio, el hombre no pensador, más atento a lo decisivo, ha echado agudas miradas sobre su propia existencia y ha dejado

en el lenguaje vernáculo el precipitado de esas entrevisiones. Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya pensamiento, doctrina. Al usarlo como instrumento para combinaciones ideológicas más complicadas, no tomamos en serio la ideología primaria que él expresa, que él es. Cuando, por un azar, nos despreocupamos de lo que queremos decir nosotros mediante los giros preestablecidos del idioma y atendemos a lo que ellos nos dicen por su propia cuenta, nos sorprende su agudeza, su perspicaz descubrimiento de la realidad.

Todas las expresiones vulgares referentes a la duda nos hablan de que

en ella se siente el hombre sumergido en un elemento insólido, infirme. Lo dudoso es una realidad líquida donde el hombre no puede sostenerse, y cae. De aquí el «hallarse en un mar de dudas». Es el *contraposto* al elemento de la creencia: la tierra firme [\(2\)](#). E insistiendo en la misma imagen, nos habla de la duda como una fluctuación, vaivén de olas. Decididamente, el mundo de lo dudoso es un paisaje marino e inspira al hombre presunciones de naufragio. La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta qué punto es creencia. Tan lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está en dos

creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo la planta. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda.

Al sentirse caer en esas simas que se abren en el firme solar de sus creencias, el hombre reacciona enérgicamente. Se esfuerza en «salir de la duda». Pero ¿qué hacer? La característica de lo dudoso es que ante ello no sabemos qué hacer. ¿Qué haremos, pues, cuando lo que nos pasa es precisamente que no sabemos qué hacer porque el mundo — se entiende, una porción de él— se nos presenta ambiguo? Con él no hay nada que hacer. Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño

hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar. Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella. No hay ni que tocarla. No tenemos ni que movernos. Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas.

Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo

inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible, conducta en ellos. Entre ellas, una le

parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. Más aún: sólo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo.

Capítulo segundo

LOS MUNDOS INTERIORES

I

La ridiculez del filósofo. — La «panne» del automóvil y la histórica. Otra vez «ideas y creencias».

Se trata de preparar las mentes contemporáneas para que llegue a hacerse claridad sobre lo que acaso constituye la raíz última de todas las actuales angustias y miserias, a saber: que tras varios siglos de continuada y ubérrima creación intelectual y, habiéndolo esperado todo de ella, empieza el hombre a no saber qué

hacerse con las ideas. No se atreve, sin más ni más, a desentenderse radicalmente de ellas porque sigue creyendo, en el fondo, que es la función intelectual algo maravilloso. Pero al mismo tiempo tiene, la impresión de que el papel y puesto que en la vida humana corresponde a todo lo intelectual no son los que le fueron atribuidos en los tres últimos siglos. ¿Cuáles deben ser? Esto es lo que no sabe.

Cuando se están sufriendo en su inexorable inmediatez esas angustias y miserias del tiempo en que vivimos, decir que provienen, como de su raíz, de cosa tan abstracta y perespíritual como la indicada, parece al pronto una

ridiculez. Al confrontar con ella la faz terrible de lo que sufrimos —crisis económica, guerra y asesinatos, desazón, desesperanza—, no se descubre similitud alguna. A lo cual yo opondría sólo dos advertencias. Una: que no he visto nunca parecerse nada la raíz de la planta a su flor ni a su fruto. Probablemente, pues, es condición de toda causa no parecerse nada a su efecto. Creer lo contrario fue el error cometido por la interpretación mágica del mundo: *similia similibus*. La obra es ésta: -hay ciertas ridiculeces que deben ser dichas, y para eso existe el filósofo. Al menos, Platón declara literalmente, del modo más formal y en la coyuntura

más solemne, que el filósofo tiene una misión de ridiculez. (Véase el diálogo *Parménides*). No se crea que es cosa tan fácil cumplirla. Requiere una especie de coraje que ha solido faltar a los grandes guerreros y a los más atroces revolucionarios. Éstos y aquéllos han solido ser gente bastante vanidosa y se les encogía el ombligo cuando se trataba, simplemente, de quedar en ridículo. De aquí que convenga a la humanidad aprovechar el heroísmo peculiar de los filósofos.

No se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sintamos sobre nosotros. A ella referimos todas nuestras dudas y

disputas como a un tribunal supremo. En los últimos siglos constituían esta sublime instancia las ideas, lo que solía llamarse la «razón». Ahora, esa fe en la razón vacila, se obnubila, y como ella soporta todo el resto de nuestra vida, resulta que no podemos vivir ni convivir. Porque acontece que no hay en el horizonte ninguna otra fe capaz de sustituirla. De aquí ese cariz de cosa desarraigada que ha tomado nuestra existencia y esa impresión de que caemos, caemos en un vacío sin fondo, y por mucho que agitemos los brazos no hallamos nada a que agarrarnos. Ahora bien, no es posible que una fe muera si no es porque otra fe ha nacido; por el

mismo motivo que es imposible caer en la cuenta de un error sin encontrarse *ipso jacta* sobre el suelo de una nueva verdad. Se trataría, pues, en nuestro caso de que la fe en la razón sufre una enfermedad, pero no de que ha muerto. Preparemos la convalecencia.

Recuerde el lector el pequeño drama que en su intimidad se disparaba cuando, viajando en automóvil, ignorante de su mecánica, se producía una *panne*. Primer acto: el hecho acontecido tiene, para los efectos del viaje, un carácter absoluto, porque el automóvil se ha parado, no un poco o a medias, sino por completo. Como desconoce las partes de que se compone

el automóvil, es éste para él un todo indiviso. Si se estropea, quiere decirse que se estropea íntegramente. De aquí que al hecho absoluto de pararse el vehículo busque la mente profana una causa también absoluta y toda *panne* le parezca, por lo pronto, definitiva e irremediable. Desolación, gestos patéticos. «¡Tendremos que pasar aquí la noche!» Segundo acto: el mecánico se acerca con sorprendente serenidad al motor. Manipula con este o el otro tornillo. Vuelve a tomar el volante. El coche arranca victorioso, como renaciendo de sí mismo. Regocijo.

Emoción de salvamento. Tercer acto: bajo el torrente de alegría que nos

inunda fluye un hilito de emoción contraria: es un dejo como vergüenza. Nos parece que nuestra reacción primera y fatalista era absurda, irreflexiva, pueril. ¿Cómo no pensamos que una máquina es una articulación de muchas piezas y que el menor desajuste de una de éstas puede engendrar su detención? Caemos en la cuenta de que el hecho «absoluto» de pararse no tiene por fuerza una causa también absoluta, sino que basta, tal vez, una leve reforma para restablecer el mecanismo. Nos sentimos, en suma, avergonzados por nuestra falta de serenidad y llenos de respeto hacia el mecánico, hacia el hombre que sabe del asunto.

De la formidable *panne* que hoy padece la vida histórica nos hallamos hoy en el primer acto. Lo que hace más grave el caso es que, tratándose de asuntos colectivos y de la máquina pública, no es fácil que el mecánico pueda manipular con serenidad y eficacia los tornillos si no cuenta previamente con que los viajeros ponen en él su confianza y su respeto, si no creen que hay quien «entiende del asunto». Es decir, que el tercer acto tendría que anticiparse al segundo, y esto no es faena mollar. Además, el número de tornillos que fuera preciso ajustar es grande y de lugares muy diversos. ¡Bien! Que cada cual cumpla

con su oficio sin presuntuosidad, sin gesticulación. Por eso yo estoy, súbubo bajo la panza del motor, apañando uno de sus rodamientos más secretos.

Retornemos a mi distinción entre creencias e ideas u ocurrencias. Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta. Cuando caminamos por la calle no intentamos pasar al través de los edificios: evitamos automáticamente chocar con ellos sin necesidad de que en

nuestra mente surja la idea expresa: «los muros son impenetrables». En todo momento, nuestra vida está montada sobre un repertorio enorme de creencias parejas. Pero hay cosas y situaciones ante las cuales nos encontramos sin creencia firme: nos encontramos en la duda de si son o no y de si son así o de otro modo. Entonces no tenemos más remedio que *hacernos* una idea, una opinión sobre ellas. Las ideas son, pues, las «cosas» que nosotros de manera consciente construimos, elaboramos, precisamente porque *no creemos en ellas*. Pienso que es éste el planteamiento mejor, más hiriente, que menos escape deja a la gran cuestión de

cuál es el extraño y sutilísimo papel que juegan en nuestra vida las ideas. Nótese que bajo este título van incluidas todas: las ideas vulgares y las ideas científicas, las ideas religiosas y las de cualquier otro linaje. Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia. Por tanto, lo que ideamos no nos es realidad plena y auténtica. ¿Qué nos es entonces? Se advierte, desde luego, el carácter ortopédico de las ideas: actúan allí donde una creencia se ha roto o debilitado.

No conviene preguntarse ahora cuál sea el origen de las creencias, de dónde

nos vienen, porque la respuesta, como se verá, requiere haberse hecho antes bien cargo de lo que son las ideas. Es mejor método partir de la situación presente, del hecho incuestionable, y éste consiste en que nos encontramos constituidos de un lado por creencias —vengan de donde vengan— y de ideas; que aquéllas forman nuestro mundo real, y éstas son... no sabemos bien qué.

II

La ingratitud del hombre y la desnuda realidad

El efecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya, sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo. Ahora

bien, al olvidarlo desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene. Cree que es don espontáneo de la naturaleza y, como la naturaleza, indestructible. Esto le hace errar a fondo en el manejo de esas ventajas con que se encuentra e ir las perdiendo más o menos. Hoy presenciamos este fenómeno en grande escala. El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia lo debemos al pasado y que, por tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él — sobre todo, que es preciso tenerlo muy

en cuenta porque, en rigor, está presente en lo que nos legó. Olvidar el pasado, volverle la espalda, produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre.

Pero no me interesan ahora estas formas extremas y transitorias de ingratitud. Me importa más el nivel normal de ella que acompaña siempre al hombre y le impide hacerse cargo de cuál es su verdadera condición. Y como en percatarse de sí mismo y caer en la cuenta de lo que somos y de lo que es en su auténtica y primaria realidad cuanto nos rodea consiste la filosofía, quiere decirse que la ingratitud engendra en nosotros ceguera filosófica.

Si se nos pregunta qué es realmente eso sobre que pisan nuestros pies, respondemos al punto que es la Tierra. Bajo este vocablo entendemos un astro de tal constitución y tamaño, es decir, una masa de cósmica materia que se mueve alrededor del Sol con regularidad y seguridad bastantes para que podamos confiar en ella. Tal es la firme creencia en que estamos, y por eso nos es *la* realidad, y porque nos es la realidad contamos con ello sin más, no nos hacemos cuestión del asunto en nuestra vida cotidiana. Pero es el caso que, hecha la misma pregunta a un hombre del siglo VI antes de J. C., su respuesta hubiera sido muy distinta. La

Tierra le era una diosa, la diosa madre, Demeter. No un montón de materia, sino un poder divino que tenía su voluntad y sus caprichos. Basta esto para advertirnos que la realidad auténtica y primaria de la Tierra no es ni lo uno ni lo otro, que la Tierra-astro y la Tierra-diosa no son sin más ni más la realidad, sino dos ideas; si se quiere, una idea verdadera y una idea errónea *sobre* esa realidad que inventaron hombres determinados un buen día y a costa de grandes esfuerzos. De suerte que la realidad que nos es la Tierra no procede sin más ni más de ésta, sino que la *debemos* a un hombre, a muchos hombres antepasados, y, además,

depende su verdad de muchas difíciles consideraciones; en suma, que es problemática y no incuestionable.

La misma advertencia podríamos hacer con respecto a todo, lo cual nos llevaría a descubrir que la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno.

Antes de toda interpretación, la Tierra no es ni siquiera una «cosa», porque «cosa» es ya una figura de ser, un modo de comportarse algo (opuesto, por ejemplo, a «fantasma») construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria.

Si fuésemos agradecidos habríamos, desde luego, caído en la cuenta de que todo eso que nos es la Tierra como realidad y que nos permite en no escasa medida saber a qué atenernos respecto a ella, tranquilizarnos y no vivir estrangulados por un incesante pavor, lo debemos al esfuerzo y el ingenio de otros hombres. Sin su intervención estaríamos en nuestra relación con la

Tierra y lo mismo con lo demás que nos rodea como estuvo el primer hombre, es decir, aterrados. Hemos heredado todos aquellos esfuerzos en forma de creencia que son el capital sobre que vivimos. La grande y, a la vez, elementalísima averiguación que va a hacer el Occidente en los próximos años, cuando acabe de liquidar la borrachera de insensatez que agarró en el siglo XVIII, es que el hombre es, por encima de todo, heredero. Y que esto y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal. Pero tener conciencia de que se es heredero, es tener conciencia histórica.

La realidad auténtica de la Tierra no

tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma. Tomada en esa su primaria y nuda consistencia, es suelo que por el momento nos sostiene sin que nos ofrezca la menor seguridad de que no nos va a fallar en el instante próximo; es lo que nos ha facilitado la huida de un peligro, pero también lo que en forma de «distancia» nos separa de la mujer amada o de nuestros hijos; es lo que a veces presenta el enojoso carácter de ser cuesta arriba y a veces la deliciosa condición de ser cuesta abajo. La Tierra por sí y mondada de las ideas que el hombre se ha ido formando sobre ella no es, pues, «cosa» ninguna, sino un incierto repertorio de facilidades y

dificultades para nuestra vida.

En este sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla «mundo». Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente «mundos», porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados

con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma. En tales o cuales puntos, la correspondencia es tan ajustada que la confusión parcial se produciría —y ya veremos las consecuencias que esto trae—, pero como esos puntos de perfecto encaje son inseparables del resto, cuyo encaje es insuficiente, quedan esos mundos, tomados en su totalidad, como lo que son, como mundos imaginarios, como mundos que sólo existen por obra y gracia nuestra; en sumía, como mundos «interiores». Por eso podemos llamarlos

«nuestros». Y como el matemático en cuanto matemático tiene *su* mundo y el físico en cuanto físico, cada uno de nosotros tiene el suyo.

Si esto que digo es verdad, ¿no se advierte lo sorprendente que es? Pues resulta que ante la auténtica realidad, que es enigmática y, por tanto, terrible—un problema que sólo lo fuese para el intelecto, por tanto, un problema irreal, no es nunca terrible, pero una realidad que, precisamente como realidad y por sí, consiste en enigma es la terribilidad misma—, el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario. Es decir, que por lo pronto se retira de la realidad, claro

que imaginariamente, y se va a vivir a su mundo interior. Esto es lo que el animal no puede hacer. El animal tiene que estar siempre atento a la realidad según ella se presenta, tiene que estar siempre «fuera de sí». Scheler, en *El puesto del hombre en el cosmos*, entrevé esta diferente condición del animal y el hombre, pero no la entiende bien, no sabe su razón, su posibilidad. El animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un «dentro de sí», un *chez soi*, una intimidad donde meterse cuando pretendiese retirarse de la realidad,. Y no tiene intimidad, esto es, mundo interior, porque no tiene imaginación. Lo que llamamos nuestra

intimidación no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama «ensimismarse». De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias. Y esto es lo sorprendente que antes anunciaba: que el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo

de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, «imaginaria», pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad [\(3\)](#).

III

La ciencia como poesía. — El triángulo y Hamlet. — El tesoro de los errores.

Conste, pues, que lo que solemos llamar mundo real o «exterior» no es la nuda, auténtica y primaria realidad con que el hombre se encuentra, sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad, por tanto, una idea. Esta idea se ha consolidado en creencia. Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como

mera idea.

Pero claro es que esas creencias comenzaron por «no ser más» que ocurrencias o ideas *sensu stricto*. Surgieron un buen día como obra de la imaginación de un hombre que se *ensimismó* en ellas, desatendiendo por un momento el mundo real. La ciencia física, por ejemplo, es una de estas arquitecturas ideales que el hombre se construye. Algunas de esas ideas físicas están hoy en nosotros actuando como creencias, pero la mayor parte de ellas son para nosotros ciencia-nada más, nada menos. Cuando se habla, pues, del «mundo físico» adviértase que en su mayor porción no lo tomamos como

mundo real, sino que es un mundo imaginario o «interior».

Y la cuestión que yo propongo al lector consiste en determinar con todo rigor, sin admitir expresiones vagas o indecisas, cuál es esa actitud en que el físico vive cuando está pensando las verdades de su ciencia. O dicho de otro modo: ¿qué le es al físico su mundo, el mundo de la física? ¿Le es realidad? Evidentemente, no. Sus ideas le parecen verdaderas, pero ésta es una calificación que subraya el carácter de meros pensamientos que aquéllas le presentan. No es ya posible, como en tiempos más venturosos, definir galanamente la verdad diciendo que es la adecuación

del pensamiento con la realidad. El término «adecuación» es equívoco. Si se lo toma en el sentido de «igualdad», resulta falso. Nunca una idea es igual a la cosa a que se refiere. Y si se lo toma más vagamente en el sentido de «correspondencia», se está ya reconociendo que las ideas *no son* la realidad, sino todo lo contrario, a saber, ideas y sólo ideas. El físico sabe muy bien que *lo que* dice su teoría *no lo hay* en la realidad.

Además, bastaría advertir que el mundo de la física es incompleto, está abarrotado de problemas no resueltos que obligan a no confundirlo con la realidad misma, la cual es precisamente

quien le plantea esos problemas. La física no le es, por tanto, realidad, sino un orbe imaginario en el cual imaginariamente vive mientras, a la vez, sigue viviendo la auténtica y primaria realidad de su vida.

Ahora bien, esto, que se hace un poco difícil de entender cuando— nos referimos a la física y, en general, a la ciencia, ¿no es obvio y claro cuando observamos lo que nos pasa al leer una novela o asistir a una obra teatral? El que lee una novela está, claro es, viviendo la realidad de su vida, pero esta realidad de su vida consiste ahora en haberse evadido de ella por la dimensión virtual de la fantasía y estar

cuasi-viviendo en el mundo imaginario que el novelista le describe.

He aquí por qué considero tan fértil la doctrina iniciada en el capítulo primero de este ensayo: que sólo se entiende bien qué nos es algo cuando no nos es realidad, sino idea, si paramos mientes en lo que representa para el hombre la poesía y acertamos valerosamente a ver la ciencia *sub specie poieseos*.

El «mundo poético» es, en efecto, el ejemplo más transparente de lo que he llamado «mundos interiores». En él aparecen con descuido cinismo y como a la intemperie los caracteres propios de éstos. Nos damos cuenta de

que es pura invención nuestra, engendro de nuestra fantasía. No lo tomamos como realidad y, sin embargo, nos ocupamos con sus objetos lo mismo que nos ocupamos con las cosas del mundo exterior, es decir —ya que vivir es ocuparse—, vivimos muchos ratos alojados en el orbe poético y ausentes del real. Conviene, de paso, reconocer que nadie hasta ahora ha dado una mediana respuesta a la cuestión de por qué hace el hombre poesía, de por qué se crea con no poco esfuerzo un universo poético. Y la verdad es que la cosa no puede ser más extraña. ¡Como si el hombre no tuviera de sobra qué hacer con su mundo real para que no necesite

explicación el hecho de que se entretenga en imaginar deliberadamente irrealidades!

Pero de la poesía nos hemos acostumbrado a hablar sin gran patetismo. Cuando se dice que no es cosa *seria*, sólo los poetas se enfadan, que son, como es sabido, *genus irritabile*. No nos cuesta, pues, gran trabajo reconocer que una cosa tan poco seria sea pura fantasía. La fantasía tiene fama de ser la loca de la casa. Mas la ciencia y la filosofía, ¿qué otra cosa son sino fantasía? El punto matemático, el triángulo geométrico, el átomo físico, no poseerían las exactas calidades que los constituyen si no fuesen meras

construcciones mentales. Cuando queremos encontrarlos en la realidad, esto es, en lo perceptible y no imaginario, tenemos que recurrir a la medida, e *ipso facto* se degrada su exactitud y se convierten en un inevitable «poco más o menos». (Qué casualidad! Lo propio que acontece a los personajes poéticos. Es indubitable: el triángulo y Hamlet tienen el mismo *pedigree*. Son hijos de la loca de la casa, fantasmagorías.

El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y

más *seria*, no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías y que sólo debemos vivirlas como tales fantasías, pese a su seriedad. Si hacemos lo contrario, tergiversamos la actitud correcta ante ellas: las tomamos como si fuesen la realidad, o, lo que es igual, confundimos el mundo interior con el exterior, que es lo que, un poco en mayor escala, suele hacer el demente.

Refresque el lector en su mente la situación originaria del hombre. Para vivir tiene éste que hacer algo, que habérselas con lo que le rodea. Mas para decidir qué es lo que va a hacer con todo eso, necesita saber a qué

atenerse respecto a ello, es decir, saber *qué es*. Como esa realidad primaria no le descubre amistosamente su secreto, no tiene más remedio que movilizar su aparato intelectual cuyo órgano principal —sostengo yo— es la imaginación. El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él. Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación. La diferencia está en el propósito con que la crea. Un plano topográfico no es más ni menos fantástico que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no ha pintado su paisaje

para que le sirva de guía en su viaje por la comarca, y el plano ha sido hecho con esta finalidad. El «mundo interior» que es la ciencia, es el ingente plano que elaboramos desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas. Y viene a ser como si nos dijéramos: «*suponiendo* que la realidad fuera tal y como yo la imagino, mi comportamiento mejor en ella y con ella debía ser tal y tal. Probemos si el resultado es bueno». La prueba es arriesgada. No se trata de un juego. Va en ello el acierto de nuestra vida. ¿No es insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin

duda. Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir —ya veremos en qué medida— entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos elegir entre fantasear o no*. El hombre está condenado a ser novelista. El posible acierto de sus fantasmagorías será todo lo imposible que se quiera; pero, aun así, ésa es la única probabilidad con que el hombre cuenta para subsistir. La prueba es tan arriesgada que ésta es la hora en que todavía no ha conseguido con holgada suficiencia resolver su problema y *estar en lo cierto* o acertar. Y lo poco que en este orden ha conseguido ha costado milenios y

milenios y lo ha logrado a fuerza de errores, es decir, de embarcarse en fantasías absurdas, que fueron como callejones sin salida de que tuvo que retirarse maltrecho. Pero esos errores, experimentados como tales, son los únicos *points de repere* que tiene, son lo único verdaderamente logrado y consolidado. Sabe hoy que, por lo menos, esas figuras de mundo por él imaginadas en el pasado *no son* la realidad. A fuerza de errar se va acotando el área del posible acierto. *De aquí la importancia de conservar los errores*, y esto es la historia. En la existencia individual lo llamamos «experiencia de la vida» y tiene el

inconveniente de que es poco aprovechable porque el mismo sujeto tiene que errar primero, para acertar luego, y el luego es, a veces, ya demasiado tarde. Pero en la historia fue un tiempo pasado quien erró y nuestro tiempo quien puede aprovechar la experiencia.

IV

La articulación de los mundos interiores.

Mi mayor afán es que el lector, aun el menos cultivado, no se pierda por estos vericuetos en que le he metido. Esto me obliga a repetir las cosas varias veces y a destacar las estaciones de nuestra trayectoria.

* * *

Lo que solemos llamar realidad o

«mundo exterior» no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que *es lo que creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad. Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Esas ideas forman los «mundos interiores», en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención nuestra como vivimos el plano de un territorio mientras viajamos por éste. Pero no se crea que el mundo real nos fuerza sólo a reaccionar con ideas científicas y filosóficas. El mundo del conocimiento es sólo uno de los muchos mundos interiores. Junto a él

está el mundo de la religión y el mundo poético y el mundo de la *sagesse* o «experiencia de la vida».

Se trata precisamente de aclarar un poco por qué y en qué medida posee el hombre esa pluralidad de mundos íntimos, o, lo que es igual, por qué y en qué medida el hombre es religioso, científico, filosófico, poeta y «sabio» y «hombre de mundo» (lo que nuestro •Gracián llamaba el «discreto»). A este fin, invitaba yo al lector, ante todo, a hacerse bien cargo de que todos esos mundos, incluso el de la ciencia, tienen una dimensión común con la poesía, a saber: que son obra de nuestra fantasía. Lo que se llama pensamiento científico

no es sino fantasía exacta. Más aún: a poco que se reflexione se advertirá que la realidad no es nunca exacta y que sólo puede ser exacto lo fantástico (el punto matemático, el átomo, el concepto en general y el personaje poético). Ahora bien, lo fantástico es lo más opuesto a lo real; y, en efecto, todos los mundos forjados por nuestras ideas se oponen en nosotros a lo que sentimos como la realidad misma, al «mundo exterior».

El mundo poético representa el grado extremo de lo fantástico, y, en comparación con él, el de la ciencia nos parece estar más cerca del real. Perfectamente; pero, si el mundo de la ciencia nos parece casi real *comparado*

con el poético, no olvidemos que también es fantástico y que, *comparado con la realidad*, no es sino fantasmagoría. Pero esta doble advertencia nos permite observar que esos varios «mundos interiores» son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación. Quiero decir que uno de ellos, el religioso, por ejemplo, o el científico, nos parece ser el más próximo a la realidad, que sobre él va montado el de la *sagesse* o experiencia espontánea de la vida, y en torno a éste el de la poesía. El hecho es que vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de «seriedad» diferente o,

viceversa, con grados diversos de ironía.

Apenas notado esto, surge en nosotros el obvio recuerdo de que ese orden de articulación entre nuestros mundos interiores no ha sido siempre el mismo. Ha habido épocas en que lo más próximo a la realidad fue para el hombre la religión y no la ciencia. Hay una época de la historia griega en que la «verdad» era para los helenos — Homero, por tanto— lo que se suele llamar poesía.

Con esto desembocamos en la gran cuestión. Sostengo que la conciencia europea arrastra el pecado de hablar ligeramente sobre esa pluralidad de

mundos, que nunca se ha ocupado de verdad en aclarar sus relaciones y en qué consisten últimamente. Las ciencias son maravillosas en sus contenidos propios, pero cuando se pregunta a quemarropa qué es la ciencia, como ocupación del hombre, frente a la filosofía, la religión, la sapiencia, etc., sólo se nos responden las más vagas nociones.

Es evidente que todo eso —ciencia, filosofía, poesía, religión—son cosas que el hombre hace, y que todo lo que se hace, se hace por algo y para algo. Bien, pero ¿por qué hace esas cosas diversas?

Si el hombre se ocupa en conocer, si hace ciencia o filosofía, es, sin duda,

porque un buen día se encuentra con que *está en la duda* sobre asuntos que le importan y aspira a *estar en lo cierto*. Pero es preciso reparar bien en lo que semejante situación implica. Por lo pronto, notamos que no puede ser una situación originaria, quiero decir, que el *estar* en la duda supone que se ha *caído* en ella un cierto día. El hombre no puede comenzar por dudar. La duda es algo que pasa de pronto al que antes tenía una fe o creencia, en la cual se hallaba sin más y desde siempre. Ocuparse en conocer no es, pues, una cosa que no esté condicionada por una situación anterior. Quien cree, quien no duda, no moviliza su angustiada

actividad de conocimiento. Éste nace en la duda y conserva siempre viva esta fuerza que lo engendró. El hombre de ciencia tiene que estar constantemente ensayando dudar de sus propias verdades. Éstas sólo son verdades de conocimiento en la medida en que resisten toda posible duda. Viven, pues, de un permanente boxeo con el excepticismo. Ese boxeo se llama prueba.

La cual, por otro lado, descubre que la certidumbre a que aspira el conocedor —hombre de ciencia o filósofo— no es cualquiera. El que cree posee certidumbre precisamente porque él no se la ha forjado. La creencia es

certidumbre en que nos encontramos sin saber cómo ni por dónde hemos entrado en ella. Toda fe es recibida. Por eso, su prototipo es «la fe de nuestros padres». Pero al ocuparnos en conocer hemos perdido precisamente esa certidumbre regalada en que estábamos y nos encontramos teniendo que fabricarnos una con nuestras exclusivas fuerzas. Y esto es imposible si el hombre no *cree* que tiene fuerzas para ello.

Ha bastado con apretar mínimamente la noción más obvia de conocimiento para que este peculiar hacer humano aparezca circunscrito por toda una serie de condiciones; esto es, para descubrir que el hombre no se pone a conocer, sin

más ni más, en cualesquiera circunstancias. ¿No pasará lo mismo con todas esas otras grandes ocupaciones mentales: religión, poesía, etc.?

Sin embargo, los pensadores no se han esforzado todavía —aunque parezca mentira— en precisar las condiciones de ellas. En rigor, ni siquiera aprietan un poco la confrontación de cada una con las demás. Que yo sepa, únicamente Dilthey plantea la cuestión con alguna amplitud y se cree obligado, para decirnos qué es filosofía, a decirnos también qué es ciencia y qué es religión y qué es literatura(4). Porque es bien claro que todas estas cosas tienen algo de común. Cervantes o Shakespeare nos

dan una idea del mundo como Aristóteles o Newton. Y la religión no es cosa que no tenga que ver con el universo.

Pues resulta que cuando los filósofos han descrito esa pluralidad de direcciones en el hacer, digamos, intelectual del hombre —este vago nombre es suficiente para oponerlo a todos los haceres de tipo «práctico»—, se quedan tranquilos y creen haber hecho cuanto en este tema tenían que hacer. No importa al caso que algunos añaden a esas direcciones el mito, distinguiéndolo confusamente de la religión.

Lo que sí importa es reparar que

para todos ellos, incluso para Dilthey, se trataría en esas direcciones de modos permanentes y constitutivos del hombre, de la vida humana. El hombre sería un ente que posee con propiedad esencial esas disposiciones de actuación, como tiene piernas y aparato para emitir sonidos articulados y un sistema de reflejos fisiológicos. Por tanto, que el hombre es religioso porque sí, y conoce en filosofía o matemática porque sí, y hace porque sí poesía —donde el «porque sí» significa que tiene la religión, el conocimiento y la poesía como «facultades» o permanentes disponibilidades. Y, en todo instante, el hombre sería todas esas cosas —

religioso, filósofo, científico, poeta—, bien que con una u otra dosis y proporción.

Al pensar esto, claro es que reconocían lo siguiente: el concepto de religión, de filosofía, de ciencia, de poesía, sólo se puede formar en vista de ciertas faenas humanas, conductas, obras muy determinadas, que aparecen en ciertas fechas y lugares de la historia. Por ejemplo, para no entretenernos sino en lo más claro, la filosofía sólo toma una figura clara desde el siglo v en Grecia; la ciencia sólo se perfila con peculiar e inequívoca fisonomía desde el siglo XVII en Europa. Pero, una vez que ante un hacer humano

cronológicamente determinado se ha formado una idea clara, se busca en toda época histórica algo que se le parezca, aunque se le parezca muy poco, y se concluye, en vista de ello, que el hombre también en esa época era religioso, científico, poeta. Es decir, que no ha servido de nada formar una idea clara de cada una de estas cosas, sino que luego se la envaguece y eteriza para poderla aplicar a fenómenos muy dispares entre sí.

El envaguecimiento consiste en que vaciamos esas formas de ocupación humana de todo contenido concreto, las consideramos como libres frente a todo determinado contenido. Por ejemplo,

consideramos como religión no sólo toda creencia en algún dios, sea éste el que sea, sino que llamamos también religión al budismo, a pesar de que el budismo no cree en ningún dios. Y parejamente llamamos conocimiento a toda opinión sobre lo que hay, sea cual sea eso que el hombre opina que hay, fuere cual fuere la modalidad del opinar mismo; y llamamos poesía a toda obra humana verbal que place, sea la que quiera la vitola de aquel producto verbal en que se complace, y con ejemplar magnanimidad atribuimos la indomable y contradictoria variedad de contenidos poéticos a una ilimitada variación de los estilos y nada más.

Pues bien, a mi juicio, este tan firme uso tiene que sufrir cuando menos una revisión, y probablemente una profunda reforma. Esto es lo que intento en otro lugar.

Diciembre 1934.

EN EL CENTENARIO DE HEGEL

*Conferencia dada en el Instituto
Internacional de Señoritas, de Madrid,
en 1931*

I. HISTORIA Y ESPÍRITU

Golpeamos con los nudillos en la puerta. «¿Quién anda ahí?», preguntamos. Hemos oído ruidos en la habitación vecina. La puerta está cerrada. No podemos entrar. Del interior nos llegan sólo rumores. Oímos éstos perfectamente, pero cuanto mejor los oigamos y menos problemas nos sean por sí mismos, no podemos contentarnos con ellos. Inevitablemente llegan a nosotros convertidos en signos o

síntomas de un acontecimiento o serie de ellos, en suma, de algo que pasa bajo ellos, de que ellos son manifestación parcial, anuncio incompleto. Y ese algo que pasa del otro lado de la puerta sólo se nos aclara cuando averiguamos a quién le pasa: el algo sospechado empuja nuestra mente hacia un alguien. Por eso preguntamos: «¿Quién anda ahí?» Tal vez es la criada que golpea los muebles o un hombre en frenesí que se martiriza. Cuando logramos averiguarlo, el tropel desordenado de ruidos cobra súbito orden, se organiza, como claro acontecimiento cuyo centro es el alguien que lo produce o padece.

Una vida individual es, por lo

pronto, no más que un tropel de hechos pululantes e inconexos, como aquellos rumores. Pero al ser los hechos de una vida sabemos quién es el alguien a quien pasan. A cada cual le pasa su vida —es decir, la serie de hechos que la integran. En todos y cada uno de ellos está, solapado, el Mismo. Yo soy el Mismo, el punto de identidad o mismidad latente bajo la diversidad e inconexión aparente de los hechos que urden mi vida.

Pero los hechos de mi vida no terminan en ella, en su órbita individual, sino que actúan sobre la órbita de otras vidas como la mía, penetran en ellas produciendo múltiples efectos. Y viceversa, lo que a otros les pasa —su

vida— rezuma sobre la mía. Tengo un amigo. La amistad es un hecho que me pasa a mí, pero que también le pasa a mi amigo. Por tanto, su realidad no consiste sólo en la parte de amistad que me toca a mí, sino también en la que toca al otro. No es, pues, rigurosamente hablando, un hecho exclusivo de mi vida, sino que es el hecho de dos vidas, entre dos vidas —es un hecho de convivencia. ¿Quién es, entonces, el «alguien» de la amistad? Evidentemente, ese alguien es un personaje extraño que se llama «dos seres humanos». Un alguien dual, que no es ninguno de los dos, ni la simple suma, sino alguien sobre ellos, sujeto del hecho amistad, y a quien podemos

llamar indiferentemente «convivencia» o «compañía» o «sociedad».

Como se advierte, el «alguien» a quien las cosas pasan es el substrato del acontecer; pero, al mismo tiempo, es el punto de vista, el principio de la perspectiva desde el cual el acontecimiento se entiende. La vida individual es, en este sentido, una perspectiva. La convivencia es otra.

Pero no se puede negar que no nos parecen igualmente claros el alguien o mismo que soy yo o que eres tú y el alguien o mismo que es la compañía. Este nuevo personaje está menos a la mano; su perfil es más difuso y problemático. Por lo menos, a primera

vista. No voy ahora a entrar en esta cuestión; pero, de paso, sugiero que esa presunta claridad de quién sea el alguien que soy yo se oscurece desesperantemente cuando con ánimo de hallar una respuesta rigurosa nos preguntamos: ¿Quién soy yo? Porque yo no soy mi cuerpo ni mi alma. Cuerpo y alma son cosas mías, cosas que me pasan a mí; los más próximos y permanentes acontecimientos de mi vida, pero no son yo. Yo tengo que vivir en este cuerpo enfermo o sano que me ha tocado en suerte y con esta alma dotada de voluntad, pero acaso deficiente de inteligencia o de memoria. ¿Qué diferencia últimamente esencial existe

entre la relación de mi cuerpo y mi alma conmigo y la que conmigo tienen la tierra en que nazco y vivo, la suerte social, mejor o peor, que tengo, etc., etc.? Ninguna. Y si yo no soy mi alma ni mi cuerpo, ¿quién es el alguien, quién es el mismo a quien acontece la sarta de sucesos que integran mi vida? Como se ve, hay aquí un problema tremendo que va oculto y en cierto modo cloroformizado por la facilidad de habituación con que decimos «yo». La identidad de la palabra nos finge una evidencia de la cosa.

Pero el hombre muere y otras vidas suceden a la suya. La convivencia actual o sociedad de ahora se prolonga

asimismo en la de mañana, en la de dentro de un siglo, como, viceversa, es continuación de la de ayer y de la de hace centurias y centurias. Es decir, que nos encontramos con un nuevo tropel de hechos —los históricos— enormemente más rico, multiforme, caótico, que el atribuible a la vida individual o a la sociedad de hoy. En suma, nos encontramos con el rumor innumerable de la historia universal. Guerras y paces, angustias y alegrías, usos, leyes, Estados, mitos, ciencias: es la pululación superlativa, el *mare magnum* de lo confuso e ininteligible. Al pronto la mente se pierde en esa selva indómita de hechos inconexos y dispares. La

historia es como el oído con que oímos tales ruidos; nos cuenta esto y esto y esto. Pero con ello no hace sino incitar nuestra incomprensión y movernos a demandar: ¿Qué pasa en la historia y a quién pasa?

En sus Memorias, la marquesa de La Tour-du-Pin, que vivió en tiempos de la Revolución francesa, nos cuenta que, siguiendo la moda anglómana de la época, encarga de sus caballos a un palafrenero inglés. Este hombre no consigue aprender da lengua francesa, e, incomunicante con el contorno, vive ensimismado, atento sólo a su menester. Cuando la revolución comienza y ve a las gentes ir y venir enloquecidas,

juntarse y separarse, gritar y estremecerse, el pobre hombre Cae en estupefacción. No entiende nada de lo que acontece, y cada cinco minutos se acerca a su señora y, quitándose la gorra, pregunta: *Please, miladi, what are they all about?* (Señora, perdón, ¿qué les pasa a todos éstos?)

El palafrenero no podía entender lo que a éstos les pasaba, porque en realidad, la Revolución francesa no era un hecho de la vida privada o individual de ninguno de ellos, ni siquiera de su vida colectiva o social. Era un hecho de la historia, y sólo resultará comprensible cuando se golpee con los nudillos sobre el telón gigantesco de los

hechos y se pregunte. ¿Quién anda ahí? ¿Quién produce y padece todos esos ruidos? En suma: ¿a quién le pasa la historia universal como a mí me pasa mi vida? ¿Quién es el alguien, el Mismo de la historia que pulsa y late bajo sus sucesos?

La *Filosofía de la Historia Universal* es el golpe de nudillos que da Hegel sobre los fenómenos del destino humano. Al buscar el Mismo de la historia, su substrato y sujeto, tiene que buscar también, como antes indiqué, una nueva perspectiva, distinta de la vida individual y de la vida social. Ahora se trata de la vida histórico— universal que comprende aquellas otras dos

formas de vida; es decir, que la perspectiva histórico-universal que incluye la perspectiva individual y la social, es la perspectiva integral de lo humano.

Ahora bien, ¿cómo, sumergidos en el enjambre de los hechos históricos, podremos descubrir su sustancia permanente, ese alguien o Mismo de que ellos son manifestación, variación, modificación incesante? Hay varios caminos o métodos. Uno consiste en aplicar a los fenómenos históricos la misma táctica mental que seguimos para descubrir las leyes de los fenómenos naturales. Es el método empírico. Observando los hechos, ensayando

hipótesis que esta observación nos sugiere, vemos si aquéllos se dejan reducir a un orden o regularidad. Este orden, si transparece, nos mostrará todos los cambios históricos con transformaciones comprensibles de algo que es el substrato de la transformación. Y, en efecto, la obra de Hegel, que no usa este método, provoca durante todo el siglo XIX una serie de ensayos inspirados en este procedimiento. Todos ellos coinciden en elegir una clase de hechos como realidad fundamental de que todos los demás son consecuencias. Así, Carlos Marx cree haber hallado la sustancia, el alguien de la historia en la economía. Lo que diferencia las épocas

y hace salir una de otra es el proceso de la producción. Cada etapa humana tiene su última realidad en lo que, a la sazón, sean los medios de producción. Cada nueva forma de éstos crea una nueva forma de organización social; suscita una clase social propietaria de ellos y otras sometidas a ésta. Las ideas, la moral, el derecho, el arte, no son más que reacciones de cada clase social según sea su puesto en la jerarquía colectiva. Ni las ideas ni la moral ni el derecho ni el arte son fuerzas primarias de la historia, sino, por el contrario, resultado de lo sustancial: la realidad económica. El hombre no actúa según sus ideas, sentimientos, etc., sino, al

revés, las ideas, sentimientos de un hombre, son consecuencia de su situación social, esto es, económica. El alguien de la historia es, pues, el hombre como animal económico.

Frente a esta interpretación económica cabe poner innumerables otras en que se prefiere como sustancial otra especie de fenómenos. Cabe, por ejemplo, una interpretación bélica de la historia. Según ella, lo decisivo en los cambios históricos sería el cambio en los armamentos, en los medios de destrucción. Es el exacto *pendant* del marxismo. He aquí un ejemplo de su manera de razonar. Durante el siglo v dominan todavía sobre los estados

griegos las viejas aristocracias, porque las guerras entre ellos se hacen con milicias poco numerosas compuestas de soldados calificados, portadores de armas cuyo empleo requiere largo y difícil entrenamiento. Pero he aquí que se anuncia la bajada de los persas contra Grecia. Los persas llegan por tierra y por mar. Temístocles tiene la genial intuición de que la parte decisiva de la lucha habrá de ser marina, y propone a Atenas la creación de una poderosa escuadra. Pero esto supone el empleo de catorce mil remeros. Los aristócratas no pueden pensar en proporcionar tan elevado contingente ni están dispuestos a remar. Es preciso recurrir a las clases

inferiores, poner en sus manos la nueva arpia —el remo. El efecto fue fulminante. La extensión del servicio militar trae consigo la extensión del poder político. Los catorce mil remeros son todo Atenas, y no ya unas cuantas familias nobles. El remo, como arma bélica, como medio de destrucción, suscita la democracia y todo lo que ésta trae inevitablemente consigo: el abandono de la tradición, el racionalismo, la ciencia, la filosofía (5).

La interpretación bélica de la historia no es ni más ni menos fantástica que cualquiera otro de los ensayos parejos emprendidos empíricamente con ánimo de reducir a un orden el caos que

es la historia. Quien haya leído la *Historia del arte de la guerra*, compuesta por Delbrück, reconocerá que es esta interpretación una idea luminosa, capaz de esclarecer admirablemente no pocos estratos de la realidad histórica.

Es sorprendente la docilidad de la historia ante la furia de orden que lleva a ella el pensamiento. Se puede llegar a sistemas francamente cómicos y que, en principio, no son menos verídicos que los de aspecto más trágico y solemne. Cabe, por ejemplo, lo que yo llamaría la interpretación hidrológica de la historia. En efecto, la historia comienza con una civilización que brota entre dos ríos

menores —la mesopotámica. Pasa luego a las riberas de un gran río —el Nilo. Se derrama después sobre un mar interior —el Mediterráneo. Avanza más tarde al mar abierto —el Atlántico—, y en nuestros días comienza a bañarse en el mar máximo —el Pacífico. Pero al seguir la línea de esta evolución caemos en la cuenta de otras posibilidades de interpretación: la interpretación sideral. En efecto, el centro de la historia se ha desplazado en el mismo sentido en que marchan las estrellas. El proceso universal de lo humano gira de Oriente a Occidente.

II

Todas estas ideas de la historia pretenden hacernos ver el claro proceso real que «pasa» verdaderamente bajo el confuso proceso aparente de ella. Y nos sorprende un poco que todas nos convencen en un momento, lo cual sería imposible si no poseyesen alguna dosis f de verdad.

¿Cómo es posible que sean todas verdad, siendo dispares? Evidentemente, sólo de una manera: no siéndolo del todo ninguna. Son, en efecto, verdades parciales, cuasi-

verdades. Los fenómenos, tanto de la naturaleza como de la historia, pueden ser ordenados por nuestra mente de infinitos modos. Imagínense ustedes delante de una cantidad grande de objetos. Pueden clasificarlos o por su tamaño o por su color o por su forma o por su peso o por innumerables caracteres. Con increíble maleabilidad, los objetos aguantan, reciben nuestra ordenación. Como cada uno de ellos tiene infinitas notas, siempre podremos tomarlos por una cualquiera de ellas como por un asa. Pero si luego comparamos unas ordenaciones con otras, notaremos que unas precisan más la clasificación y otras menos. Si

dividimos los objetos en claros y oscuros, es evidente que habremos producido un orden colocándolos en dos enormes provincias. Mas, si nos fijamos luego en el contenido de cada una de ellas, advertiremos que dentro de lo claro hay objetos muy diferentes entre sí —rojos, azules, blancos, etc. Nuestra ordenación ha sido, pues, muy somera; no ha penetrado en las diferencias más detalladas. Dentro de cada provincia quedan desordenadas las cosas. El orden era superficial; no prendía bien, no definía cada objeto; no nos decía, en suma, nada sobre el objeto singular, sino sólo sobre grandes y vagos conjuntos. Ahora bien, lo que se trataba de aclarar,

de definir y conocer, era precisamente cada objeto, cada fenómeno, porque ése es el auténtico problema que se ofrece al esfuerzo de nuestro pensamiento. Pensar es comprender las cosas en su plenitud, no sólo tomar vistas parciales, vagas, que digan algo sobre ellas, pero que dejen fuera mucho de ellas. Cuando lo que decimos de un fenómeno no coincide completamente con él, nuestro hablar, nuestro pensar, es abstracto. Y mientras el pensamiento es sólo abstracto, no ha hecho sino empezar.

Esas teorías sobre la historia son verdades abstractas, por tanto parciales. Son vistas tomadas arbitrariamente sobre la realidad. Toda vista es

verdadera, puesto que nos da algo de la cosa. Pero como la hemos tomado desde un plinto de vista cualquiera, sin dejar de ser verdadera resulta arbitraria. Lo arbitrario no es tanto la vista como el punto de vista.

Esta es la máxima preocupación de Hegel: encontrar un punto de vista que no sea uno cualquiera, sino que sea aquel único desde el cual se descubre la verdad entera, la verdad absoluta. Sea nuestro punto de vista no el nuestro, sino precisamente el universal o absoluto.

Este abandono de nuestro punto de vista y este esfuerzo por instalarnos en lo absoluto y mirar desde él todo y cada cosa es para Hegel la filosofía. No

discutamos ahora si esto es factible. Mi tema no es la Metafísica de Hegel, sino su Metafísica de la historia.

Al hablar sobre las cosas materiales o históricas, Hegel quiere evitar decir sobre ellas verdades parciales. Se exige la verdad absoluta, y, por tanto, tiene que averiguar ante todo cuál es la absoluta realidad de que todo lo demás no es sino modificación, particularización, ingrediente o consecuencia. Hegel cree haberlo logrado en su Filosofía fundamental, que él llama Lógica. Con esa enorme averiguación, dueño del máximo secreto que es lo Absoluto, se dirige a la naturaleza, se dirige a la historia, que

son no más que partes o modos de lo absoluto. Pero, claro es, va a ellas en una disposición intelectual opuesta a la que inspira el método empírico que acabo de dibujar. Hegel no es hombre de penetrar en la historia, sumirse en ella, perderse en la infinita pululación de sus hechos singulares para ver si consigue de ellos la esencial confianza, para ver si los hechos le descubren su verdad latente. Todo lo contrario: cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de su acontecimiento. Llega, pues, a lo histórico autoritariamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés,

resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad que la filosofía ha descubierto. Este método autoritario es lo que Hegel llama «Filosofía de la historia».

La realidad única, universal, absoluta, es lo que Hegel denomina «Espíritu». Por tanto, todo lo que no sea francamente Espíritu tendrá que ser manifestación disfrazada del Espíritu. En la medida en que no «parezca» ser Espíritu su realidad será pura apariencia, ilusión óptica no arbitraria, sino fundada en la necesidad que el Espíritu tiene de jugar al escondite

consigo mismo.

* * *

¿Qué es el Espíritu en Hegel? No nos engañemos: el Espíritu en Hegel es una enormidad en todos los sentidos de la palabra: una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación. Hegel es de la estirpe de los titanes. Todo en él es gigantesco, miguelangelesco.

Yo no sé cómo en poquísimas palabras se pueda proporcionar un atisbo de lo que Hegel entiende bajo ese soplo verbal que es el vocablo «Espíritu».

Es preciso declarar que el vocablo «Espíritu», empleado por Hegel para denominar tan enorme y definitiva realidad como la que con él quiere enunciar, no es muy acertado. Se han llamado espíritu tantas cosas, que hoy no nos sirve esta deliciosa palabra para nada pulcro. Hegel mismo vaciló mucho antes de decidirse por esta terminología. En su juventud prefería hablar de «vida». Hoy le acompañaríamos en esta preferencia. ¿Por qué?

El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que consiste en comprensión, pero lo comprendido es ella misma. Lo cual supone que es, a la

vez, incomprensión, porque de otro modo no consistiría en un movimiento y esfuerzo y faena para hacerse transparente a sí misma. Tiene, pues, dos haces: por uno es constante problema para sí, por otro es interpretación de ese problema. ¿No es esto lo característico de la vida humana? ¿No es nuestro vivir sentirse cada cual sumergido en un absoluto problema? Cada acto vital, no sólo el específicamente intelectual, va inspirado por la necesidad de «salvar la vida», es decir, de hacer de ésta «lo que debe ser». Todas las éticas—la más egoísta o la más altruista, el epicúreo y el kantiano, el asceta y Don Juan—buscan colocar nuestra vida en su

verdad, y esto implica una interpretación, una idea de lo que nuestro destino «es». Ahora bien, ideal tal obliga a construirse una concepción del mundo en torno nuestro y de nuestra persona en él. La vida no es el sujeto solo, sino su enfrente con lo demás, con el terrible y absoluto «otro» que es el mundo donde al vivir nos encontramos náufragos. No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acontezca un día u otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre hallarse inmerso en un elemento negativo, que por sí mismo no nos lleva, sino, al contrario, nos anula.

De aquí que vivir obligue constante y esencialmente a ejecutar actos para sostenerse en ese elemento o, lo que es igual, para convertirlo en medio positivo. Y de éstos, el fundamental y primario es formarse una idea de sí misma, ponerse en claro sobre qué sea ese elemento en que a ratos flotamos, a ratos nos hundimos, y qué sea nuestra pobre persona náufraga en él. Todos nuestros demás actos surgen ya dentro de esa interpretación de la vida y van inspirados por ella.

Pues bien, para Hegel, lo decisivo en la interpretación de la vida no es obra de ningún individuo por genial que sea, sino que procede de todo un pueblo.

Cada uno de los grandes pueblos ha consistido en ser una nueva interpretación. Por eso, porque va «inspirado» por una idea unitaria y original, consigue llegar a una fuerte disciplina e imponerse durante una época en la historia universal.

* * *

Pero Hegel, que hasta aquí no tendría tal vez inconveniente en aceptar esta sustitución de su «Espíritu» por nuestra «vida», se resistiría a contentarse a la postre con ella. Pertenece él y con él nosotros, a la gran unidad occidental que llama «el mundo

germánico». Tiene éste una interpretación de la vida según la cual todo es espíritu. Así piensa Hegel. Ésta es para él «la» verdad, por tanto, no una interpretación entre otras del misterio vital, sino la absoluta y la definitiva. Y creyéndolo así, no tiene más remedio que integrar en ella todo el proceso histórico y mostrar cómo todas las grandes interpretaciones de la vida han sido estadios necesarios para ese gran descubrimiento.

Mas esta resistencia de Hegel acaso no estuviese en lo esencial justificada. Para él, «Espíritu» no es el alma humana, ni el *nus* del cosmos, sino simplemente aquello que se sabe a sí

mismo, es decir, que consiste en llegar a la transparencia de sí, cuyo ser estriba precisamente en averiguarse a sí propio y descubrirse, hacerse patente. Nuestra vida es, como he indicado, el parcial logro de eso. Una vida que en absoluto no se comprendiese y aclarase a sí misma, sucumbiría. Por otra parte, una vida que se viese con plena claridad a sí misma, sin tiniebla alguna, sin rincón de problema, sería la absoluta felicidad. Donde no hay problema no hay angustia, pero donde no hay angustia no hay vida humana. Por esto la vida humana no puede ser lo que Hegel llama «Espíritu», sino sólo movimiento y estación hacia él; afán de transparencia,

parcial iluminación, constante descubrimiento y averiguación, mas por lo mismo nunca plenaria claridad.

III. HISTORIA Y GEOGRAFÍA

El espiritualismo radical de Hegel domina su concepción de la historia. Es éste un drama que consiste en un apasionado monólogo. No hay más que un personaje: el Espíritu. A este personaje le acontece perderse en sí mismo, en la selva magnífica de sí mismo, y se afana heroicamente en encontrarse. Para esto necesita caer en la cuenta de que él existe y de que todo lo demás —piedra, astro, ave, hombre-

no es sino secreción suya, ensayos que va haciendo para llegar a la idea de que él es y que es todo. Cuando comienza la historia, ha terminado el primer acto, en el cual el Espíritu no se sospecha a sí mismo, «está fuera de sí» y parece ser pura Naturaleza. La Naturaleza es la selva preespiritual —lo mineral, lo animal. Ni el mineral ni el animal saben de sí mismos: gozan —¿o padecen?— una casta ignorancia de su propio ser. Su ser consiste simplemente en «estar ahí», hincados en un lugar y un instante. Vivir en un «ahí» y en un «ahora»; esta servidumbre de la gleba espacio-temporal es para Hegel la condición de todo lo «natural». El Espíritu, en

cambio, es ubicuo y eterno, mejor dicho, no está en ningún lugar, en ningún tiempo, porque los contiene en sí todos. El ser del Espíritu no consiste, como el de la piedra, en «estar ahí», sino, por el contrario, en «estar en sí y sobre sí». Esto que Hegel insinúa se advierte muy bien en el hombre, que es, a la par, término de la Naturaleza e iniciación del Espíritu. Realidad fronteriza y oscilante, el hombre es unas veces lo uno, y otras, lo otro. Por eso distinguimos cuándo el prójimo «está fuera de sí» —y decimos: «¡Qué animal!»— y cuando «está sobre sí» —y decimos: «¡Qué espíritu!»

La Naturaleza es, pues, esencialmente prehistoria, preparación o

material para la historia, ya que ésta es la lucha del Espíritu frente a la Naturaleza para encontrarse en ella. La Naturaleza es el escenario y la peripecia del drama, el laberinto extraño, el puro «lo otro» donde la razón se ha perdido. En esta peregrinación del Espíritu por la Naturaleza queda calificado por ella, influido por ella, y en este proceso terrenal del Espíritu consiste para Hegel la historia. El Espíritu procede condensándose en la serie de los grandes pueblos, cada uno de los cuales es una interpretación de sí mismo que el Espíritu ensaya. Por eso en la historia no ha triunfado en cada época más que un pueblo: porque sólo en él actuaba el

Espíritu, que lo necesitaba como un peldaño para su genial ascensión hasta la pura idea de sí mismo. Una vez que ha usado de ese pueblo, el Espíritu lo abandona, y el pobre pueblo triunfante un día queda anulado históricamente, depotenciado como mera materia para el nuevo pueblo floreciente. Queda, en suma, «desespiritualizado».

Esta es la famosa idea del *Volksgeist*, del «espíritu nacional», que constituye, sin duda, una de las creaciones más originales del romanticismo alemán (Herder, Fichte, Schelling, la escuela histórica). El personaje único —Espíritu— se pluraliza en los «espíritus nacionales»

de los grandes pueblos verdaderamente históricos —y no prehistóricos o «naturales»—: China, Egipto, India, Persia, Grecia, etc.

Ahora bien, esa multiplicación sobreviene al espíritu, que es, por esencia, uno, único, al ser tamizado por la Naturaleza. Al hacerse «nacional» el Espíritu «nace» —y por que nace, muere, como un animal. *Naturaleza* es lo que nace. La nación es espíritu mineralizado y animalizado; por tanto, adscrito a un lugar, a un paisaje. La historia con su enjambre de pueblos brota de la geografía. Ya en otra ocasión toqué este punto de las relaciones que en el sistema hegeliano guardan geografía e

historia. Fue con motivo de precisar lo que Hegel pensaba sobre América, «cuyo principio es lo inconcluso y el no llegar nunca a plenitud»[\(6\)](#). Ahora me interesa tomar la cuestión en toda su generalidad. ¿Cómo ve Hegel esa inserción del Espíritu en la Naturaleza, en la tierra? ¿Cuál es la relación entre un pueblo y su horizonte geográfico? ¿Influye el clima en la historia que es siempre historia espiritual? ¿El «espíritu nacional» es producto del medio, una planta más en el paisaje?

Hegel no puede aceptar que el Espíritu «dependa» de la materia, es decir, que las condiciones naturales sean causa de un cierto modo de ser

espiritual. «Es opinión tan generalizada como vulgar —dice— que el peculiar espíritu nacional está en conexión con el clima de esa nación... Así, se habla mucho y con frecuencia del benigno cielo jónico que ha engendrado a Homero. Y, sin duda, ha contribuido no poco al encanto de los poemas homéricos. Pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo: no obstante, del pueblo jónico ha salido sólo un Homero. El pueblo no canta: sólo el hombre singular crea una poesía, sólo un individuo, y aunque fuesen varios los que han producido los cantos homéricos, siempre se trataría de individuos. A pesar del clima benigno

no han vuelto a surgir Horneros, especialmente bajo la dominación turca».

No hay, pues, que hablar del influjo causal entre una tierra y una nación. El nexo entre ambos es de especie muy diversa.

«No nos interesa considerar el territorio como localidad externa, sino atender al tipo natural de la localidad en cuanto corresponde al tipo y carácter del pueblo que es hijo de tal territorio». «Siendo los pueblos espíritus de determinada configuración, ésta su determinación o peculiaridad sería de orden espiritual» —por tanto, no originada por peculiaridades

geográficas, étnicas, etc. Pero a esa peculiaridad espiritual o modo de ser *corresponde* la peculiaridad de la Naturaleza en la región donde el pueblo se forma. Hegel no aventura más. Se contenta con hablar de «correspondencia» para designar relación entre pueblo y contorno físico.

Hace años, perescrutando yo el mismo problema, llegué a la conclusión de que las condiciones geográficas no determinan la historia de un pueblo. En un mismo rincón del planeta han acontecido las formas más diversas de historia, es decir, de existencia humana, de ser hombre. La humanidad india de la pampa era sobremanera distinta de la

actual argentinidad. Distinta no sólo como dos estadios de evolución muy lejanos entre sí, sino como dos especies divergentes. Es posible que al cabo de los siglos la tierra pampera reabsorba al hombre actual y de él vuelva a formar un pueblo en que rebroten los caracteres fundamentales de las razas autóctonas. Más de un síntoma nos induciría a esta sospecha, sobre todo, si recordamos lo que acontece en Australia.

Pero si es posible que cada terruño sea como un escultor que crea indefectiblemente una forma de estilo siempre idéntico —dejemos el asunto para otra ocasión—, no por eso determina propiamente la historia. Hay

un factor que podríamos llamar «la inspiración histórica del pueblo», que no puede explicarse zoológicamente. Y ese factor es el decisivo en sus destinos. Con el mismo material geográfico y aun antropológico se producen historias diferentes.

Hay además otro fenómeno de gran importancia: la emigración de los pueblos. La autoctonía es siempre problemática o utópica. De hecho no conocemos en la historia más que pueblos que se han movilizad, y al fijarse transitoriamente-con una transitoriedad de milenios a veces-en un lugar del planeta han creado allí su historia. Si nos atenemos, pues, al rigor

de los hechos, lo que importa comprender es *por qué* un pueblo que se desplaza se detiene de pronto y se adscribe a un paisaje. Es como un hombre que avanza entre las mujeres y de pronto queda prendido, prendado de una. Es vano acudir, como se suele, con consideraciones utilitarias que sucumben siempre entre contradicciones de los hechos. Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquél en éste: porque le gusta. Para mí, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos emigran en busca de su paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma

les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido.

Hegel no interpreta así la correspondencia entre geografía y cultura. Pero no anda muy lejos de ello.

IV. MESETA, VALLE, COSTA

Según Hegel hay tres tipos de tierra para los efectos históricos —lo que yo llamaría tres paisajes—: la altiplanicie, el valle fecundo, la costa. Esta división le ha sido inspirada por la consideración de que nuestro planeta no es sólo tierra, sino también agua. Los tres paisajes se caracterizan por la relación de la tierra al líquido elemento. La altiplanicie es la aridez. El valle es obra del río. En la costa «tremola la

marina», como dice Dante.

En la *Filosofía de la Historia Universal* brotan súbitamente altos surtidores de espléndida poesía, géiseres cálidos, irisados, que se alzan sobre el horizonte lunar de su gélida dialéctica. Así, en este lugar: ¡Qué delicia oír que de pronto se nos habla — corroborando con un gesto romántico hacia significaciones infinitas— del «principio de la meseta, el privilegio del valle, el principio de la costa!» La mente nos queda repentinamente fecundada por el polen de estas palabras y germina en ilimitadas posibilidades de pensamiento.

Con esta preparación creo yo que

podremos entender bastante bien la idea que Hegel se Hace de las relaciones entre lo geográfico y lo histórico, aun cuando sus textos no pasan de ser vagas insinuaciones.

Recuérdese que, para Hegel, es el hombre una realidad oscilante entre la Naturaleza y el Espíritu, entre el «estar fuera de sí» y el «estar sobre sí». Cuando el hombre vive fuera de sí está dominado por la necesidad cósmica, lo mismo que el astro y la planta. Es una realidad esclava. Ahora bien: la historia es el proceso del espíritu, el cual consiste en libertad. El «progreso en la conciencia de libertad» constituye para Hegel el contenido de la historia

universal.

¿Por qué el espíritu consiste en libertad? Por un razonamiento muy sencillo. Para Hegel —como hemos visto— es «Espíritu» el nombre de la realidad absoluta, de la única realidad verdadera. Esto significa que todo lo que el Espíritu sea lo será por su propia cuenta y riesgo, ya que no existe ninguna otra realidad de que él dependa. Realidad independiente y realidad libre son sinónimos. El Espíritu se determina a sí mismo, crea por sí sus propias determinaciones. De aquí que la forma más característica del Espíritu, su *Jactus* más evidente, sea la voluntad. Porque no hay voluntad si no es libre.

«La voluntad es libre, como la materia es grave». Querer es resolverse; por tanto, decidir la propia determinación. Hegel combate la idea, a un tiempo inglesa y mediterránea, de la libertad, que nos hace pensar en un mero «libertarse de», en un movimiento de evasión y de fuga. El que no hace sino escaparse de una prisión habrá logrado desprenderse de lo que no es él; pero si no hace más que eso, no ha llegado a ser sí mismo. El que se limita a no ser prisionero se queda en mero no ser y carece de realidad positiva. La verdadera libertad es un nuevo acto creador por el cual el libertado de un mando forastero se manda a sí mismo, se

da a sí mismo un ser positivo. Libre es, pues, quien manda —entiéndase—, quien manda sobre sí mismo, quien se da a sí propio la ley. Pero esto, ¿quién lo hace de verdad en el mundo? ¡El Estado, sólo el Estado! He aquí por qué, según Hegel, el Espíritu no aparece en el mundo, no tiene realidad efectiva sino en forma de Estado. Y la historia espiritual será para él historia del Estado. Por eso no pertenecen a la historia los pueblos salvajes, sin ley, sin mando, sin Poder público.

Mas la aparición sobre el planeta del fenómeno Ley, Orden, Imperio, representa un lujo vital. El hombre demasiado urgido por la necesidad

animal no tiene holgura para que sus energías rebosen de la actuación al menester inmediato, de vivir zoológicamente y pueda ocuparse de sí mismo. Con esto tenemos definida la relación primaria entre geografía e historia. En aquellas zonas del planeta cuyas condiciones vitales son extremas —la tórrida, la gélida— no puede haber historia. «En ellas vive el hombre entontecido. La Naturaleza lo deprime y no puede separarse de ella, que es la primera condición para una cultura espiritual. La violencia de los elementos es demasiado grande para que el hombre pueda emerger en su lucha contra ellos y ser lo bastante poderoso para hacer

valer su libertad espiritual frente al poderío de la Naturaleza».

En definitiva, lo específico del hombre radica en un privilegio de la atención. Observad al animal en la selva. Tiene que estar constantemente atento a lo que pasa en su derredor. Su mundo es un permanente y omnímodo peligro. No le queda respiro para desentenderse del contorno y volver la atención hacia sí. Hace algún tiempo me impresionó leer en el libro de Stefanson, *Tierras del porvenir*, que las focas no duermen más de dos o tres minutos seguidos. Al cabo de ellos vuelven a abrir los párpados, otean el horizonte para ver si no surge en él ninguna nueva

amenaza y vuelven a sumirse en su sueño respunteado. Ahora bien: la retorsión de la atención hacia dentro de sí es, zoológicamente considerado, un apartamiento del contorno más radical y profundo que el sueño mismo. Es el soñar despierto, pensar. El hombre no llega a serlo suficientemente sino en aquellas condiciones de paisaje que no son premiosas y le permiten recogerse en sí mismo, concentrarse, aislarse o cerrarse frente a la Naturaleza. He ahí el Espíritu en su primera actividad, en su libertad negativa, que le hace evadirse de la Naturaleza.

En el hombre civilizado es tan fuerte ya el hábito de vivir dentro de sí y no en

su contorno, que nos deprime la idea de vernos obligados a atender constantemente las vicisitudes del mundo en derredor. Entonces pensamos que la selva, la selva abierta, es la más auténtica prisión, y que el hombre es el animal que se ha escapado de ella y se ha libertado metiéndose dentro de sí mismo. Naturaleza y espíritu serían, según esto, dos direcciones antagónicas de la atención: el «hacia fuera» y el «hacia dentro».

A esta forma de relación negativa, en que los extremos del frío y el calor excluyen el florecimiento del Espíritu, hay que añadir la de carácter positivo que se ofrece en las zonas templadas.

Hay, según Hegel, tres configuraciones topográficas, tres principios geomorfos que condicionan tres tipos de vida natural, a las cuales corresponden tres estadios o formas del Espíritu, es decir, del Estado. Uno es la meseta, la enorme altiplanicie. Su tipo vital es el nomadismo. La existencia en este país seco es pobre, pero además no está limitada por ninguna contención espacial. Vivir es vagabundear. Hoy se está en un lugar, mañana en otro. No hay fuerza ninguna que obligue a la convivencia. El hombre siente ímpetus de empresa, pero discontinuos e informes, imprecisos. Lo único que se le puede ocurrir es echar para adelante, sin

rumbo, sin meta, sin designio preformado. No es posible en estas condiciones el nacimiento de la ley, del Estado, que implica convivencia estabilizada. Hay sólo la momentánea organización de guerra bajo un caudillo genial que reúne las hordas normales dispersas y cae con ellas sobre las tierras fértiles.

La meseta, el nomadismo, es, pues, la pura inquietud, el puro ir y venir. Ahora bien: el Espíritu es, frente a la Naturaleza, la inquietud misma, porque es exclusivamente actuación. Un espíritu quieto es una contradicción en el adjetivo. La piedra puede estar quieta, pero el Espíritu no. Por eso cuando

Descartes hace consistir el alma en exclusiva espiritualidad y dice que su ser consiste tan sólo en pensar, los contemporáneos objetaban: y cuando el alma no piensa, por ejemplo, cuando el hombre duerme, ¿es que el alma se muere, se aniquila? Y, sin embargo, la inquietud del nómada no es aún, para Hegel, el «espíritu de la inquietud», esto es, la inquietud verdaderamente espiritual. La meseta es la guerra por la guerra, la guerra sin concreta finalidad, como mera explosión de activismo en pueblos durante centurias pacíficos. El nómada, que es pastor, súbitamente se transforma en el más crudo guerrero. Esta guerra es ciertamente empresa,

intento de algo más allá de lo cotidiano, por tanto, Espíritu. Pero es empresa inconcreta, diríamos, el temple de una empresa sin su contenido. No es creación de un orden. En la meseta, pues, tenemos el germen de lo espiritual, su aparición embrionaria, nada más.

La meseta termina en laderas donde los ríos han evacuado valles. A veces estas laderas confinan inmediatamente con el mar: Perú, Chile, Ceilán. No forman, por tanto, un ámbito suficiente para constituir un nuevo tipo de vida. En cambio, los largos valles — Mesopotamia, Egipto, China— representan un nuevo principio geohistórico. El valle es una unidad

conclusa, cerrada en sí, independiente, no como la meseta, que es la independencia inconcreta de lo que no tiene límites y no es nada determinado. La altiplanicie no tiene estructura porque es siempre igual a sí misma. El valle tiene una organización diferenciada: el río y sus dos riberas que cierran las alturas. Es, además, la tierra más fértil. La agricultura surge en él, y con ella la propiedad, las diferencias de clase, en suma, las normas jurídicas. La agricultura no es una actividad momentánea, explosiva y de azar como el puro belicismo del nómada. Tiene que regirse según el ciclo de las estaciones y es, en sí misma,

previsión, régimen general y no caprichoso. Por otro lado, el valle obliga a la convivencia, que es, a su vez, imposible sin modos generales de conducta, es decir, sin un Estado, sin el imperio de las leyes. He aquí cómo todos estos caracteres telúricos del valle preforman un tipo de vida que no es ya la vida meramente natural, sino una vida conforme a normas, en la cual viene aquélla a encajarse. Esa sobrevida normativa es precisamente el Espíritu.

Pero el valle fija el hombre al terruño: lo limita, lo hace dependiente de un sistema poco variado de condiciones. De aquí que estas civilizaciones fluviales hayan girado

eternamente sobre sí mismas, recluidas en un repertorio de temas, de modos, de intentos, de normas. Son culturas «hieráticas», es decir, rígidas: la egipcia, la china. El gran principio liberador es la costa, donde combate la intensa dualidad de tierra y mar. «El mar da lugar siempre a un peculiar tipo de vida. El indeterminado elemento nos da una imagen de lo ilimitado e infinito, y al sentirse el hombre en él se anima al más allá sobre toda limitación. El mar suscita el valor: incita al hombre a la conquista y la rapiña; pero también a la ganancia y la industria. El trabajo industrial se refiere a aquella clase de fines que se llaman necesidades. El

esfuerzo para satisfacer estas necesidades trae consigo, empero, que el hombre quede enterrado en ese oficio. Mas, cuando la industria pasa por el mar, la relación se transforma. Los que navegan pretenden ciertamente ganar, lucrarse, satisfacer sus necesidades; pero el medio para ello incluye en este caso lo contrario del propósito con que se eligió, a saber: el peligro». La vida marítima es un constante riesgo de perderse a sí misma. Es libre ante sí misma e implica serenidad y astucia incesantes. Por todo ello tiene un claro sentido de creación y fue dondequiera el mar el gran educador para la libertad. El mar es un perpetuo «más allá de la

limitación de la tierra». Es el verdadero «espíritu de la inquietud», que de su movimiento elemental pasa a las almas de sus moradores y hace del existir una permanente creación. El principio supremo constitutivo del espíritu fue expresado un día por alguien con monumental ingenuidad: «Es necesario navegar, pero no es necesario vivir».

**MISERIA Y
ESPLENDOR
DE LA
TRADUCCIÓN**

*Artículos publicados en La Nación,
de Buenos Aires, mayo-junio 1937.*

I. La miseria

En una reunión a que asisten profesores del Colegio de Francia, universitarios y personas afines, alguien habla de que es imposible traducir ciertos pensadores alemanes y propone que, generalizando el tema, se haga un estudio sobre qué filósofos se pueden traducir y cuáles no.

Parece esto suponer, con excesiva convicción, que hay filósofos y, más en general, escritores que se pueden, en efecto, traducir. ¿No es esto ilusorio? — me permití insinuar. ¿No es traducir, sin

remedio, un afán utópico? Verdad es que cada día me acuesto más a la opinión de que lo que el hombre hace es utópico. Se ocupa en conocer sin conseguir conocer plenamente nada. Cuando hace justicia acaba indefectiblemente haciendo alguna bellaquería. Cree que ama y luego advierte que se quedó en la promesa de hacerlo. No se entiendan estas palabras en un sentido de sátira moral, como si yo censurase a mis colegas de especie porque no hacen lo que pretenden. Mi intención es, precisamente, lo contrario: en vez de inculparles por su fracaso quiero sugerir que ninguna de esas cosas se puede hacer, que son de suyo imposibles, que se quedan en mera

pretensión, vano proyecto y ademán inválido. La naturaleza ha dotado a cada animal de un programa de actos que, sin más, se pueden ejecutar satisfactoriamente. Por eso es tan raro que el animal esté triste. Sólo en los superiores —en el perro, en el caballo— se advierte alguna vez algo así como tristeza, y precisamente entonces es cuando nos parecen más cerca de nosotros, más humanos. Tal vez el espectáculo más azorante, por lo equívoco, que presenta la naturaleza sea —en el fondo misterioso de la selva— la melancolía del orangután. Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. Los hombres

andan siempre melancólicos, maniáticos y frenéticos, maltraídos por todos estos morbos que Hipócrates llamó divinos. Y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien.

Así acontece en esta modesta ocupación que es traducir. En el orden intelectual no cabe faena más humilde. Sin embargo, resulta ser exorbitante.

Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la

gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo. Ahora bien; el traductor suele ser un personaje apocado. Por timidez ha escogido tal ocupación, la mínima. Se encuentra ante el enorme aparato policiaco que son la gramática y el uso mostrenco. ¿Qué hará con el texto rebelde? ¿No es pedirle demasiado que lo sea él también y por cuenta ajena? Vencerá en él la pusilanimidad y en vez de contravenir los bandos gramaticales hará todo lo contrario: meterá al escritor traducido en la prisión del lenguaje normal, es

decir, que le traicionará. *Traduttore, traditore.*

—Y, sin embargo, los libros de ciencias exactas y naturales se pueden traducir— responde mi interlocutor.

—No niego que la dificultad es menor, pero sí que no exista. La rama de la matemática que más en boga ha estado durante el último cuarto de siglo ha sido la *Teoría de los Conjuntos*. Pues bien: su-creador, Cantor, la bautizó con un término que no hay modo de traducir en nuestras lenguas. Lo que hemos tenido que llamar «conjunto» lo llamaba él *Menge*, vocablo cuya significación no se cubre con la de conjunto. No exageremos, pues, la traductibilidad de

las ciencias matemáticas y físicas. Pero, hecha esta salvedad, estoy dispuesto a reconocer que la versión puede en ellas llegar mucho más cerca que en las demás disciplinas.

—¿Reconoce usted, entonces, que hay dos clases de escritos: los que se pueden traducir y los que no?

—Si hablamos *grosso modo*, habrá que aceptar esa distinción, pero al hacerlo nos cerramos la entrada al verdadero problema que toda traducción plantea. Porque si nos preguntamos cuál es la razón de que ciertos libros científicos sean más fáciles de traducir caeremos pronto en la cuenta de que en ellos el autor mismo ha comenzado por

traducirse de la lengua auténtica en que él «vive, se mueve y es», a una pseudolengua formada por términos técnicos, por vocablos lingüísticamente artificiosos que él mismo necesita definir *en* su libro. En suma, se traduce a sí mismo de una lengua a una terminología.

—¡Pero, una terminología es una lengua como otra cualquiera! Más aún, según nuestro Condillac: la lengua mejor, la lengua «bien hecha», es la ciencia.

—Perdóneme que en eso discrepe radicalmente de usted y del buen abate. Una lengua es un sistema de signos verbales merced al cual los individuos

pueden entenderse sin previo acuerdo, al paso que una terminología sólo es inteligible si previamente el que escribe o habla y el que lee o escucha se han puesto *individualmente* de acuerdo sobre el significado de los signos. Por eso la llamo pseudolengua y digo que el hombre de ciencia tiene que comenzar por traducir su propio pensamiento a ella. Es un *volapuk*, un esperanto establecido por convención deliberada entre los que cultivan esa disciplina. De aquí que sea más fácil traducir estos libros de una lengua a otra. En realidad, los de todos los países están ya escritos casi íntegramente en la misma. Tan es así que estos libros parecen herméticos,

ininteligibles o por lo menos muy difíciles de entender a los hombres que hablan la lengua auténtica en que aparentemente están escritos.

—En juego limpio no tengo más remedio que dar a usted la razón y además decirle que comienzo a entrever ciertos misterios de la relación verbal entre hombre y hombre que no había hasta ahora advertido.

—Y yo, a mi vez, entreveo que es usted una especie de último abencerraje, último superviviente de una fauna desaparecida, puesto que es usted capaz, frente a otro hombre, de creer que es el otro y no usted quien tiene razón. En efecto: el asunto de la traducción, a

poco que lo persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos del maravilloso fenómeno que es el habla. Aun ateniéndonos a lo más inmediato que nuestro tema ofrece, tendremos por ahora bastante. En lo dicho hasta aquí me he limitado a fundar el utopismo del traducir en que el autor de un libro no matemático ni físico, ni, si usted quiere, biológico, es un escritor en algún buen sentido de la palabra. Esto implica que ha usado su lengua nativa con un prodigioso tacto, logrando dos cosas que parece imposible cohonestar: ser inteligible, sin más, y a la vez modificar el uso ordinario— del idioma. Esta doble operación es más difícil de

ejecutar que andar por la cuerda floja. ¿Cómo podremos exigirla de los traductores corrientes? Mas, tras esta primera dificultad que ofrece la versión del estilo personal nos aparecen nuevas capas de dificultades. El estilismo personal consiste, por ejemplo, en que el autor desvía ligeramente el sentido habitual de la palabra, la obliga a que el «círculo de objetos que designa no coincida exactamente con el círculo «de objetos que esa misma palabra suele significar en su uso habitual. La tendencia general de estas desviaciones en un escritor es lo que llamamos su estilo. Pero es el caso que cada lengua comparada con otra tiene también su

estilo lingüístico, lo que Humboldt llamaba su «forma interna». Por tanto, es utópico creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro, se refieren exactamente a los mismos objetos. Formadas las lenguas en paisajes diferentes y en vista de experiencias distintas, es natural su incongruencia. Es falso, por ejemplo, suponer que el español llama bosque a lo mismo que el alemán llama *Wald*, y, sin embargo, el diccionario nos dice que *Wald* significa bosque. Si hubiera humor para ello sería excelente ocasión para intercalar un «aria de bravura» describiendo el bosque de Alemania en

contraposición al bosque español. Hago gracia a ustedes de la canción, pero reclamo su resultado: la clara intuición de la enorme diferencia que entre ambas realidades existe. Es tan grande, que no sólo ellas son de sobra incongruentes, sino que lo son casi todas sus resonancias intelectuales y emotivas.

Los perfiles de ambas significaciones son incoincidentes como las fotografías de dos personas hechas la una sobre la otra. Y como •en este caso nuestra vista vacila y se marea sin conseguir quedarse con uno u otro perfil ni formarse un tercero, imaginemos la vaguedad penosa que nos dejará la lectura de miles de palabras a quienes

esto acontece. Son, pues, unas mismas causas las que producen en la imagen visual y en el lenguaje el fenómeno del *flou*. La traducción es el permanente *flou* literario, y como, de otra parte, lo que solemos llamar tontería no es sino el *flou* del pensamiento, no extrañemos que un autor traducido nos parezca siempre un poco tonto.

II. Los dos utopismos

Cuando la conversación no es un mero canje de mecanismos verbales en que los hombres se comportan casi como gramófonos, sino que los interlocutores hablan de verdad sobre un asunto, se produce un curioso fenómeno. Conforme avanza la conversación, la personalidad de cada uno se va disociando progresivamente: una parte de ella atiende a lo que se dice y colabora al decir, mientras la otra, atraída por el tema mismo, como el pájaro por la serpiente, se retrae cada

vez más hacia su íntimo fondo y se dedica a pensar en el asunto. Al conversar vivimos en sociedad: al pensar nos quedamos solos. Pero el caso es que en ese género de conversaciones hacemos ambas cosas a la vez, y a medida que la charla progresa las vamos haciendo con intensidad creciente: atendemos con emoción casi dramática a lo que se va diciendo y al propio tiempo nos vamos sumiendo más y más en la soledad abisal de nuestra meditación. Esta creciente disociación no se puede sostener en permanente equilibrio. De aquí que sea característico de tales conversaciones la arribada a un instante en que sufren un síncope y reina denso

silencio. Cada interlocutor queda absorto en sí mismo. De puro estar pensando no puede hablar. El diálogo ha engendrado silencio y la sociedad inicial precipita en soledades.

Esto aconteció en nuestra reunión, después de mis últimas palabras. ¿Por qué, entonces? No hay duda: esta marea viva del silencio que llega a cubrir el diálogo se produce cuando el desarrollo del tema ha llegado a su extremo en una de sus direcciones y la conversación tiene que girar sobre sí misma y poner la proa a otro cuadrante.

—Este silencio —dijo alguien— que ha surgido entre nosotros tiene un carácter fúnebre. Ha matado usted la

traducción y, taciturnos, seguimos su entierro.

—¡Ah, no! —repuse yo—. ¡De ninguna manera! Me importaba mucho subrayar las miserias del traducir, me importaba sobre todo definir su dificultad, su improbabilidad, pero no para quedarme en ello, sino al revés: para que fuese resorte balístico que nos lanzase hacia el posible esplendor del arte de traducir. Es, pues, el mi— ñuto oportuno para gritar: «¡La traducción ha muerto! ¡Viva la traducción!» Ahora tenemos que bogar en sentido opuesto y, como Sócrates dice en ocasiones parecidas, tenemos que cantar la palinodia.

—Me temo —dijo el señor X— que le cueste a usted mucho trabajo. Porque no olvidamos su afirmación inicial que nos presentó la faena del traducir como una operación utópica y un propósito imposible.

—En efecto; eso dije y un poco más: que todos los quehaceres —específicos del hombre tienen parejo carácter. No teman ustedes que intente decir ahora por qué pienso así. Sé que en una conversación francesa hay siempre que evitar lo principal y conviene mantenerse en la zona templada de las cuestiones intermedias. Harto amables son ustedes tolerándome y hasta imponiéndome este monólogo

disfrazado, a pesar de que el monólogo es, tal vez, el crimen más grave que se puede cometer en París. Por eso hablo un poco cohibido y con la conciencia pesada bajo la impresión de estar cometiendo algo así como un estupro. Sólo me tranquiliza la convicción de que mi francés camina arrastrando los pies y no puede permitirse la ágil contradanza del diálogo. Pero volvamos a nuestro tema, a la condición esencialmente utópica de todo lo humano. En vez de asentar sobre razones demasiado sólidas esta doctrina voy a permitirme sólo invitarles a que ensayen ustedes, por puro placer de experimento intelectual, suponerla como principio radical y

contemplan bajo su luz los afanes del hombre.

—Sin embargo —dijo el querido amigo Jean Baruzi—, es frecuente en su obra el combate contra el utopismo.

—¡Frecuente y sustancial! Hay un falso utopismo que es la estricta inversión del que ahora tengo a la vista; un utopismo consistente en creer que lo que el hombre desea, proyecta y se propone es, sin más, • posible; Por nada siento mayor repugnancia y veo en él la causa máxima de cuantas desdichas acontecen ahora en el planeta. En el humilde asunto que ahora nos ocupa podemos apreciar el sentido opuesto de ambos utopismos. El mal utopista, lo

mismo que el bueno, consideran deseable corregir la realidad natural que confina a los hombres en el recinto de lenguas diversas impidiéndoles la comunicación. El mal utopista piensa que, *puesto* que es deseable, es posible, y de esto no hay más que un paso hasta creer que es fácil. En tal persuasión no dará muchas vueltas a la cuestión •de cómo hay que traducir, sino que sin más comenzará la faena. He aquí por qué casi todas las traducciones hechas hasta ahora son malas. El buen utopista, en cambio, piensa que *puesto* que sería deseable libertar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas, no hay probabilidad de que se pueda

conseguir; por tanto, que sólo cabe lograrlo en medida aproximada. Pero esta aproximación puede ser mayor o menor..., hasta el infinito, y ello abre ante nuestro esfuerzo una actuación sin límites en que siempre cabe mejora, superación, perfeccionamiento; en suma: «progreso». En quehaceres de esta índole consiste toda la existencia humana. Imaginen ustedes lo contrario: que se viesan condenados a no ocuparse sino en hacer lo que es posible, lo que de suyo puede lograrse. ¡Qué angustia! Sentirían ustedes su vida como vaciada de sí misma. Precisamente porque su actividad lograba lo que se proponía les parecería a ustedes no estar haciendo

nada. La existencia del hombre tiene un carácter deportivo, de esfuerzo que se complace en sí mismo y no en su resultado. La historia universal nos hace ver la incesante e inagotable capacidad del hombre para inventar proyectos irrealizables. En el esfuerzo para realizarlos logra muchas cosas, crea innumerables realidades que la llamada naturaleza es incapaz de producir por sí misma. Lo único que no logra nunca el hombre es, precisamente, lo que se propone —sea dicho en su honor. Esta nupcia de la realidad con el íncubo de lo imposible proporciona al universo los únicos aumentos de que es susceptible. Por eso importa mucho subrayar que

todo —se entiende todo lo que merece la pena, todo lo que es de verdad humano— es difícil, muy difícil; tanto, que es imposible.

Como ustedes ven, no es una objeción contra el posible esplendor de la faena traductora declarar su imposibilidad. Al contrario, este carácter le presta la más sublime filiación y nos hace entrever que tiene sentido.

—Según esto —interrumpe un profesor de historia del arte— tendería usted a pensar, como yo, que la misión propia del hombre, lo que proporciona sentido a sus afanes, es llevar la contra a la naturaleza.

—Ando, en efecto, muy cerca de tal opinión, siempre que no se olvide —lo que para mí es fundamental— la anterior distinción entre los dos utopismos: el bueno y el malo. Digo esto, porque la característica esencial del buen utopista al oponerse radicalmente a la naturaleza es contar con ella y no hacerse ilusiones. El buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista. Sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se revuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido.

La actitud inversa, que es la tradicional, consiste en creer que lo deseable está ya ahí como un fruto espontáneo. de la realidad. Esto nos ha cegado *a limine* para entender las cosas humanas. Todos, por ejemplo, deseamos que el hombre sea bueno, pero el Rousseau de ustedes que nos han hecho padecer a los demás creía que ese deseo estaba ya realizado desde luego, que el hombre era bueno de suyo o por naturaleza. Lo cual nos ha estropeado siglo y medio de historia europea que hubiera podido ser magnífica, y hemos necesitado infinitas angustias, enormes catástrofes —y las que todavía van a venir— para redescubrir la simple

verdad, conocida por casi todos los siglos anteriores, según la cual el hombre, de suyo, no es sino una mala bestia.

O para volver definitivamente a nuestro tema: tan lejos está de quitar sentido a la ocupación de traducir subrayar su imposibilidad, que a nadie se le ocurre considerar absurdo el que hablemos unos con otros en nuestro materno idioma y, sin embargo, se trata también de un ejercicio utópico.

Esta afirmación produjo en torno un encrespamiento de oposiciones y protestas. «Eso es un superlativo o, mejor, lo que los gramáticos llaman un «excesivo», dijo un filólogo, hasta

entonces tácito. «Me parece demasiado decir y cosa paradójica», exclamó un sociólogo.

—Veo que la navecilla audaz de mi doctrina corre riesgos de naufragio en esta súbita tormenta. Yo comprendo que para oídos franceses, aun siendo como los de ustedes, tan benévolos, resulte dura de oír la afirmación de que hablar es un ejercicio utópico. Pero ¿qué le voy a hacer, si tal es irrecusablemente la verdad?

III. Sobre el hablar y el callar

Una vez aplacada la tormenta que mis últimas palabras habían suscitado, pude continuar de esta manera:

—Comprendo muy bien la indignación de ustedes. La afirmación de que hablar es una faena ilusoria y una acción utópica tiene todo el aire de una paradoja y la paradoja es siempre irritante. Lo es mucho más para franceses. Tal vez el curso de esta conversación nos lleve a un punto en que

necesitemos aclarar por qué el espíritu francés es tan enemigo de la paradoja. Pero reconocerán ustedes que no siempre está en nuestro albedrío evitarla. Cuando tratamos de rectificar una opinión muy fundamental, que nos parece muy errónea, no hay probabilidad de que nuestras palabras se eximan de cierta paradójica insolencia. ¡Quién sabe, quién sabe si el intelectual, por prescripción inexorable y contra su gusto o voluntad, no ha sido comisionado para hacer constar en este mundo la paradoja! Si alguien se hubiese ocupado en aclararnos, de una vez y a fondo, por qué existe el intelectual, para qué está ahí desde que

está y nos pusiese delante algunos sencillos datos de cómo sintieron su misión los más antiguos —por ejemplo, los pensadores arcaicos de Grecia, los primeros profetas de Israel, etc.—, acaso resultase esa sospecha mía cosa evidente y trivial. Porque, al cabo, *doxa* significa la opinión pública, y no parece justificado que exista una clase de hombres cuyo oficio específico consiste en opinar si su opinión ha de coincidir con la pública. ¿No es esto superfetación o, como nuestro lenguaje español, hecho más por arrieros que por chambelanes, dice: albarda sobre albarda? ¿No parece más verosímil que el intelectual existe para llevar la

contraria a la opinión pública a la *doxa*, descubriendo, sosteniendo frente al lugar común la opinión verdadera, la *paradoxa*? Pudiera acontecer que la misión del intelectual fuese esencialmente impopular.

Tomen ustedes estas sugerencias no más que como defensa mía frente a su irritación, pero sea dicho de paso que con ellas creo rozar asuntos de primer orden, aunque escandalosamente intactos. Conste, por lo demás, que de esta nueva divagación son ustedes los responsables por haberse soliviantado contra mí.

Y el caso es que mi afirmación, pese a su fisonomía paradójica, es cosa

bastante simple y obvia. Solemos entender por hablar el ejercicio de una actividad mediante la cual logramos hacer nuestro pensamiento manifiesto al prójimo. El habla es, ¡claro está!, muchas otras cosas además de esto, pero todas ellas suponen o implican esa función primaria del hablar. Por ejemplo, hablando intentamos persuadir a otro, influir en él, a veces engañarlo. La mentira es un habla que oculta nuestro auténtico pensamiento. Pero es evidente que la mentira sería imposible si el hablar primario y normal no fuese sincero. La moneda falsa circula sostenida por la moneda sana. A la postre, el engaño resulta ser un humilde

parásito de la ingenuidad.

Digamos, pues, que el hombre, cuando se pone a hablar lo hace *porque* cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien; esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciaciones y pruebas matemáticas: ya el hablar de física empieza a ser equívoco o insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que éstos, más humanos, más «reales», va aumentando su imprecisión, su torpeza y su confusionismo. Dóciles al prejuicio

inveterado de que hablando nos entendemos, decimos y escuchamos tan de buena fe que acabamos por malentendernos mucho más que si mudos nos ocupásemos en adivinarnos. Más aún: como nuestro pensamiento está en gran medida adscrito a la lengua — aunque me resisto a creer que la adscripción sea, como suele sostenerse, absoluta—, resulta que pensar es hablar consigo mismo y, consecuentemente, malentenderse a sí mismo y correr gran riesgo de hacerse un puro lío.

—¿No exagera usted un poco? — pregunta irónico míster Z.

—Tal vez, tal vez... Pero se trataría en todo caso de una exageración

medicinal y compensatoria. En 1922 hubo una sesión en la Sociedad de Filosofía, de París, dedicada a discutir el problema del progreso en el lenguaje. Tomaron parte en ella, junto a los filósofos del Sena, los grandes maestros de la escuela lingüística francesa, que es, en cierto modo, al menos como escuela, la más ilustre del mundo. Pues bien; leyendo el extracto de la discusión, topé con unas frases de Meillet, que me dejaron estupefacto —de Meillet, maestro sumo de lingüística contemporánea—: «Toda lengua —decía— expresa cuanto es necesario a la sociedad de que es órgano... Con cualquier fonetismo, con cualquier

gramática, se puede expresar cualquiera cosa». ¿No les parece a ustedes que, salvando todos los respetos debidos a la memoria de Meillet, hay también en esas palabras evidente exageración? ¿Cómo ha averiguado Meillet la verdad de sentencia tan absoluta? No será en calidad de lingüista. Como lingüista conoce sólo las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos, y su dogma supone haber medido éstos con aquéllas y haber hallado que coinciden, sobre que no basta decir: toda lengua puede formular todo pensamiento, sino si todas pueden hacerlo con la misma facilidad e inmediatez. La lengua vasca será todo lo perfecta que Meillet quiera, pero el caso

es que se olvidó de incluir en su vocabulario un signo para designar a Dios y fue menester echar mano del que significaba «señor de lo alto»- *Jamgoikua*. Como hace siglos desapareció la autoridad señorial, *Jamgoikua* significa hoy directamente Dios, pero hemos de ponernos en la época en que se vio obligad?, a pensar Dios como una autoridad política y mundanal, a pensar Dios como gobernador civil o cosa por el estilo. Precisamente, este caso nos revela que, faltos de nombre para Dios, costaba mucho trabajo a los vascos pensarlo: por eso tardaron tanto en convertirse al cristianismo y el vocablo indica que fue

necesaria la intervención de la Policía para meter en sus cabezas la idea pura de la divinidad. De modo que la lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones.

No vamos a entrar ahora en las cuestiones verdaderamente radicales — ¡y las más sugestivas!— que suscita este enorme fenómeno que es el lenguaje. A mi juicio, esas cuestiones no han sido aún ni siquiera entrevistadas, precisamente por habernos cegado para ellas el equívoco perpetuo oculto en esa idea de que el habla nos sirve para manifestar

nuestros pensamientos.

—¿A qué equívoco se refiere usted?
No entiendo bien —pregunta el
historiador del arte.

—Esa frase puede significar dos cosas radicalmente distintas: que al hablar intentamos expresar nuestras ideas o estados íntimos, pero *sólo en parte* lo logramos, o bien, que el habla consigue *plenamente* este propósito. Como ven ustedes, reaparecen aquí los dos utopismos con que tropezamos antes al ocuparnos de la traducción. Y lo mismo aparecerán en todo hacer humano, según la tesis general que les invité a ensayar: «todo lo que el hombre hace es utópico». Sólo este principio

nos abre los ojos sobre las cuestiones radicales del lenguaje. Porque si, en efecto, nos curamos de pensar que el habla logra expresar *todo* lo que pensamos, nos daremos cuenta de lo que de hecho y con toda evidencia nos pasa constantemente, a saber: que, constantemente, al hablar o escribir *renunciamos* a decir muchas cosas porque la lengua no nos lo permite. ¡Ah, pero entonces la efectividad del hablar no es sólo decir, manifestar, sino que al mismo tiempo, es inexorablemente renunciar a decir, callar, silenciar! El fenómeno no puede ser más frecuente e incuestionable. Recuerden ustedes lo que les pasa cuando tienen que hablar en

una lengua extraña. ¡Qué tristeza! Es la que yo estoy sintiendo ahora al hablar en francés: la tristeza de tener que callar las cuatro quintas partes de lo que se me ocurre, porque esas cuatro quintas partes de mis pensamientos españoles no se pueden decir buenamente en francés, a pesar de que ambas lenguas son tan próximas. Pues no se crea que no pasa lo mismo, bien que en menor medida, cuando pensamos en nuestro idioma: sólo el preconcepto contrario nos impide advertirlo. Con lo cual me veo en la terrible situación de provocar una segunda tormenta mucho más grave que la anterior. En efecto; todo lo dicho viene por fuerza a resumirse en una

fórmula que ostenta francamente sus insolentes bíceps de paradoja. Es ésta: no se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas, sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. Pero, a la vez, se entrevé lo que traducir puede tener de

magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad. Porque, como Goethe decía: «Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano».

IV. No hablamos en serio

Mi pronóstico falló. La borrasca que presumía no se produjo. La paradójica sentencia penetró en la mente de los que me escuchaban sin provocar sacudidas ni espasmos, como una inyección hipodérmica que, afortunada, no tropieza con filamentos nerviosos. Era, pues, ocasión excelente para obraren retirada.

—Cuando esperaba de parte de ustedes la más fiera rebelión, me encuentro sumergido en un clima de paz.

No extrañarán que lo aproveche para ceder a otro el monopolio de la palabra que, contra mi deseo, he venido ejerciendo. Casi todos ustedes saben de estos asuntos más que yo. Sobre todo, hay entre ustedes un gran maestro de la lingüística que pertenece a la nueva generación y sería para todos de gran interés que nos diese a conocer su pensamiento sobre los temas manipulados hasta aquí.

—Gran maestro no soy —comenzó el lingüista—; soy sólo un entusiasta de mi oficio, del cual creo que llega a su primera sazón de sublimidad, a la hora de la máxima cosecha. Y me complace adelantar que, en general, lo que usted

ha dicho, y más aún lo que entreveo, y como palpo tras lo expresado, coincide bastante con mi pensamiento y con lo que, a mi juicio, va a dominar el futuro inmediato de la ciencia del lenguaje. Claro es que yo hubiera evitado el ejemplo del vocablo vasco para designar a Dios porque es cuestión muy batallona. Pero, en general coincido con usted. Hagámonos bien cargo de cuál es la operación primaria en que cada lengua consiste.

El hombre moderno se siente demasiado orgulloso de las ciencias que ha creado. En ellas, ciertamente, cobra el mundo una nueva figura. Pero esta innovación es relativamente poco

profunda. Consiste en una tenue película que hemos extendido sobre otras figuras del mundo que otras edades de la humanidad construyeron, las cuales son supuestos de nuestra innovación. Usamos a toda hora de esta gigantesca riqueza, pero no nos damos cuenta de ella porque no la hemos hecho nosotros, sino que la hemos heredado. Como buenos herederos, solemos ser bastante estúpidos. El teléfono, el motor de explosión y las perforadoras son descubrimientos prodigiosos, pero que hubieran sido imposibles si hace veinte mil años el genio humano no hubiese inventado el método de hacer fuego, el hacha, el martillo y la rueda. Lo propio

acontece con la interpretación científica del mundo, que descansa y se nutre en otras precedentes, sobre todo en la más antigua, en la primigenia, que es el lenguaje. La ciencia actual sería imposible sin el lenguaje, no sólo ni tanto por la razón perogrullesca de que hacer ciencia es hablar, sino, al revés, porque el lenguaje es la ciencia primitiva. Precisamente porque esto es así, la ciencia moderna vive en perpetua polémica con el lenguaje. ¿Tendría esto algún sentido si el lenguaje no fuese de suyo un conocimiento, un saber que por parecemos insuficiente intentamos superar? No solemos ver con claridad cosa tan evidente porque desde hace

mucho, mucho tiempo, la humanidad, por lo menos la occidental, no «habla en serio». No comprendo cómo los lingüistas no se han detenido debidamente ante este sorprendente fenómeno. Hoy, cuando hablamos, no decimos lo que la lengua en que hablamos dice, sino que, usando convencionalmente y como en broma lo que nuestras palabras dicen por sí, decimos, con este decir de nuestra lengua, lo que nosotros queremos decir. Mi párrafo ha resultado un estupendo trabalenguas, ¿no es cierto? Me explicaré: si yo digo que «el sol sale por Oriente», lo que mis palabras, por tanto la lengua *en que* me expreso,

propriadmente dicen es que un ente de sexo varonil y capaz de actos espontáneos —lo llamado «sol»— ejecuta la acción de «salir», esto es, brincar, y que lo hace por un sitio de entre los sitios que es por donde se producen los nacimientos —Oriente. Ahora bien: yo no quiero decir en serio nada de eso; yo no creo que el sol sea un varón ni un sujeto capaz de actuaciones espontáneas, ni que ese su «salir» sea una cosa que él *hace* por sí, ni que en esa parte del espacio acontezcan con especialidad nacimientos. Al usar esa expresión de mi lengua materna me comporto irónicamente, descalifico lo que voy diciendo y lo tomo en broma. La

lengua es hoy un puro chiste. Pero es claro que hubo un tiempo en que el hombre indoeuropeo creía, en efecto, que el sol era un varón, que los fenómenos naturales eran acciones espontáneas de entidades voluntariosas y que el astro benéfico nacía y renacía todas las mañanas en una región del espacio. Porque lo creía, buscó signos para decirlo y creó la lengua. Hablar fue, pues, en época tal, cosa muy distinta de lo que hoy es: era hablar en serio. Los vocablos, la morfología, la sintaxis, gozaban de pleno sentido. Las expresiones decían sobre el mundo lo que parecía la verdad, enunciaban conocimientos, saberes. Eran todo lo

contrario que una serie de chistes. Se comprende que en el viejo lenguaje de que procede el sánscrito y en el griego mismo conserven los vocablos «palabra» y «decir» —*brabman, logos* — un valor sagrado.

La estructura de la frase indoeuropea transcribe una interpretación de la realidad, para la cual lo que acontece en el mundo es siempre la acción de un agente sexuado. De aquí que se componga de un sujeto masculino o femenino y de un verbo activo. Pero hay otras lenguas donde la frase tiene una estructura muy distinta y que supone interpretaciones de lo real muy diferentes de aquélla.

Y es que el mundo que rodea al hombre no se presenta originariamente con articulaciones inequívocas. O dicho de modo más claro: el mundo, tal y como él se nos ofrece, no está compuesto de «cosas» radicalmente separadas y francamente distintas. Hallamos en él infinitas diferencias, pero estas diferencias no son absolutas. En rigor, todo es diferente de todo, pero también todo se parece un poco a todo. La realidad es un «continuo de diversidad» inagotable. Para no perdernos en él tenemos que hacer en él cortes, acotaciones, apartados; en suma, establecer con carácter absoluto diferenciaciones que en realidad sólo

son relativas. Por eso decía Goethe que las cosas son diferencias que nosotros ponemos. Lo primero que el hombre ha hecho en su enfrente intelectual con el mundo es clasificar los fenómenos, dividir lo que ante sí halla, en clases. A cada una de estas clases se atribuye un signo de su voz, y esto es el lenguaje. Pero el mundo nos propone innumerables clasificaciones y no nos impone ninguna. De aquí que cada pueblo cortase el volátil del mundo de modo diferente, hiciese una obra cisoria distinta, y por eso hay idiomas tan diversos con distinta gramática y distinto vocabulario o semantismo. Esa clasificación primigenia es la primera

suposición que se hizo sobre cuál es la verdad del mundo; es, por tanto, el primer conocimiento. He aquí por qué, en un principio, hablar fue conocer.

El indoeuropeo creyó que la más importante diferencia entre las «cosas» era el sexo, y dio a todo objeto, un poco indecentemente, una calificación sexual. La otra gran división que impuso al mundo consistió en suponer que cuanto existe o es una acción —de aquí el verbo— o es un agente —de aquí el nombre.

Frente a nuestra paupérrima clasificación de los nombres —en masculinos* femeninos y neutros— los pueblos africanos que hablan las lenguas

bantues presentan otra riquísima: en alguna de éstas hay veinticuatro signos clasificadores— es decir, frente a nuestros tres géneros, nada menos que dos docenas. Las cosas que se mueven, por ejemplo, son diferenciadas de las inertes, lo vegetal de lo animal, etc. Donde una lengua apenas establece distinciones otra vuelca exuberante diferenciación. En Eise hay treinta y tres palabras para expresar otras tantas formas diferentes del andar humano, del «ir». En árabe existen cinco mil setecientos catorce nombres para el camello. Evidentemente, no es fácil que se pongan de acuerdo sobre el jorobado animal un nómada de la Arabia desierta

y un fabricante de Glasgow. Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuatro lenguas, distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares —en última instancia—, de filosofías divergentes. No sólo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal.

Calló el lingüista y quedó con la punta de su aguda nariz señalando a un vago cuadrante del cielo. En las comisuras de sus labios parecía germinar y como ensayarse una sonrisa.

Comprendí en seguida que aquella mente perspicaz era de las que caminan dialécticamente, dando un golpe a un lado y otro al opuesto. Como soy de la misma ganadería me complació descubrir el enigma que su discurso nos planteaba.

—Subrepticamente y con una astuta táctica —dije— nos ha llevado usted ante el abismo de una contradicción, sin duda para hacérsosla sentir con mayor viveza. Ha sostenido usted, en efecto, dos tesis opuestas. Una: que cada lengua impone un determinado cuadro de categorías, de rutas mentales; otra: que los cuadros que constituyeron cada lengua no tienen ya vigencia, que los

usamos convencionalmente y en broma, que nuestro decir no es ya propiamente decir lo que pensamos, sino sólo «maneras de hablar». Como ambas tesis son convincentes, su conflagración nos invita a plantearnos un problema que hasta ahora no había estudiado el lingüista, a saber: qué hay de vivo y qué hay de muerto en nuestra lengua; qué categorías gramaticales siguen informando nuestro pensamiento y cuáles han perdido vigencia. Porque de cuanto nos ha dicho usted lo más evidente es esta proposición escandalosa que erizaría los cabellos de Meillet y de Vendryes; nuestras lenguas son un anacronismo.

—Efectivamente —exclamó el lingüista—. Ésa es la cuestión que deseaba sugerir, y ése es mi pensamiento. Nuestras lenguas son instrumentos anacrónicos. Al hablar somos humildes rehenes del pasado.

V. El esplendor

La hora avanza-dije al gran lingüista, y esta reunión tiene que dispersarse. Pero yo no quisiera renunciar a saber lo que usted piensa sobre la faena de traducir.

—Pienso como usted —repuso—: pienso que es muy difícil, que es improbable, pero que, por lo mismo, tiene gran sentido. Es más: creo que ahora llegamos por vez primera a poder intentarla en grande y a fondo. Conviene advertir, de todos modos, que lo esencial sobre el asunto fue dicho hace

más de un siglo por el dulce teólogo Schleiermacher, en su ensayo *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Según él, la versión es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor. En el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción. Hasta ahora casi no se han hecho más que pseudotraducciones.

Partiendo de esto, yo me atrevería a formular ciertos principios que definirían la nueva empresa de traducir a que más que nunca, y por razones que luego, si hay tiempo, diré, es preciso dedicarse.

Y hay que comenzar por corregir en su base misma la idea de lo que puede y debe ser una traducción. ¿Se entiende ésta como una manipulación mágica en virtud de la cual la obra escrita en un idioma surge súbitamente en otro? Entonces estamos perdidos. Porque esa transustanciación es imposible. La traducción no es un doble del texto original; no es, no debe querer ser la obra misma con léxico distinto. Yo

diría: la traducción ni siquiera pertenece al mismo género literario que lo traducido. Convendría recalcar esto y afirmar que la traducción es un género literario aparte, distinto de los demás, con sus normas y finalidades propias. Por la sencilla razón de que la traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra. Si ésta es una obra poética, la traducción no lo es, sino más bien un aparato, un artificio técnico que nos acerca a aquélla sin pretender jamás repetirla o sustituirla.

Refirámonos, a fin de evitar confusiones, al género de versión que más nos importaría, que, a mi juicio, urge más: la de los griegos y latinos.

Han perdido éstos para nosotros el carácter de modelos. Acaso sea uno de los síntomas más extraños y más graves de nuestro tiempo que vivimos sin modelos, que se nos ha atrofiado la facultad de percibir algo como modelo. En el caso de griegos y latinos, tal vez resulta fecunda nuestra presente irreverencia, porque al morir como normas y pautas, renacen ante nosotros como el único caso de humanidad radicalmente distinta de la nuestra, en la cual —merced a lo mucho de ellos que se ha conservado— podemos penetrar. Grecia y Roma son el único viaje absoluto en el tiempo que podemos hacer. Y este género de excursiones son

lo más importante que hoy se puede intentar para la educación del hombre occidental. Dos siglos de pedagogía matemática, física y biológica, han demostrado por sus efectos que no bastan estas disciplinas para desbarbarizar al hombre. La educación fisicomatemática tiene que ser integrada por una auténtica educación histórica, la cual no consiste en saber listas de reyes y descripciones de batallas o estadísticas de precios y jornales en este o el otro siglo, sino, que requiere... un viaje al extranjero, al absoluto extranjero, que es otro tiempo muy remoto y otra civilización muy distinta.

Frente a las ciencias naturales tienen

hoy que renacer las «humanidades», si bien con signo diverso del que siempre tuvieron. Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores. Porque el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica —por tanto, no definitiva— es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica de sí mismo y aprender a verse como un error, son una misma cosa. Y como eso —ser siempre, *por lo pronto* y relativamente, un error— es la verdad del hombre, sólo la conciencia histórica puede ponerle en su verdad y salvarle. Pero es vano pretender que el hombre actual, sin más

que mirarse a sí mismo, se descubra como error. No hay más remedio que educar su óptica para la verdad humana, para el auténtico «humanismo», haciéndole ver bien de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores. De aquí que me obsesione, desde hace muchos años, esta idea de que es preciso rehabilitar para la lectura toda la antigüedad grecorromana —y para ello es inexcusable una gigantesca faena de nueva traducción. Porque ahora no se trataría de verter a nuestros idiomas del día las obras que valieron como modelos en su género, sino todas, indiferentemente. Nos interesan, nos

importan —repito— como errores, no como maestros. No tenemos apenas qué aprender de ellos por lo que dijeron, pensaron, cantaron, sino simplemente porque fueron, porque existieron, porque, pobres hombres como nosotros, bracearon desesperadamente como nosotros en el perenne naufragio del vivir.

De aquí que importe orientar las traducciones clásicas en este sentido. Porque si antes dije que es imposible la repetición de una obra y que la traducción es sólo un aparato que nos lleva a ella, se colige que caben de un mismo texto diversas traducciones. Es imposible, por lo menos lo es casi

siempre, acercarnos a la vez a todas las dimensiones del texto original. Si queremos dar una idea de sus calidades estéticas, tendremos que renunciar a casi toda la materia del texto para transcribir sus gracias formales. Por eso será preciso repartirse el trabajo y hacer de una misma obra traducciones divergentes según las aristas de ella que queramos traducir con precisión. Mas, en general, sobresale tanto el interés de aquellos textos, en cuanto síntomas de la vida antigua, que puede prescindirse de sus otras calidades sin pérdida seria.

Cuando se compara con el texto una traducción de Platón, aun la más reciente, sorprende e irrita, no que las

voluptuosidades del estilo platónico se hayan volatilizado al ser vertidas, sino que se pierdan las tres cuartas partes de las cosas, de las cosas mismas que actúan en las frases del filósofo y con que éste, en su viviente pensar tropieza, que insinúa o acaricia al paso. Por eso, no como suele creerse por la amputación de su belleza, interesa tan poco al lector" actual. ¿Cómo va a interesar si han vaciado el texto antes y han dejado sólo un tenue perfil sin grosor ni temblores? Y esto que digo no es, conste, mera suposición. Es un hecho bien notorio que sólo una traducción platónica ha sido de verdad fértil. Y esta traducción es precisamente la de

Schleiermacher y lo fue precisamente— porque, con deliberado designio, renunció a hacer una traducción! bonita, y quiso, en una primera aproximación, hacer lo que voy diciendo. Esta famosa versión ha sido de gran servicio, inclusive para los filólogos. Porque es falso creer que este género de trabajos sirve sólo a los que ignoran el griego y el latín.

Imagino, pues, una forma de traducción que sea fea, como lo es siempre la ciencia, que no pretenda garbo literario, que no sea fácil de leer, pero sí que sea muy clara, aunque esta claridad reclame gran copia de notas al pie de la página. Es preciso que el

lector sepa de antemano que al leer una traducción no va a leer un libro literariamente bello, sino que va a usar un aparato bastante enojoso, pero que le va a hacer de verdad transmigrar dentro del pobre hombre Platón que hace veinticuatro siglos se esforzó a su modo por sostenerse sobre el haz de la vida.

Los hombres de otros tiempos habían menester de los antiguos en un sentido pragmático. Necesitaban aprender de ellos muchas" cosas para utilizarlas con plena actualidad. Se comprende que entonces la traducción intentase modernizar el texto antiguo, asimilarlo al presente. Pero nuestra conveniencia es la contraria.

Necesitamos de ellos precisamente en cuanto son disímiles de nosotros, y la traducción debe subrayar su carácter exótico y distante, haciéndolo como tal inteligible.

No comprendo cómo cada filólogo no se considera obligado a dejar traducida en esta forma alguna obra antigua. En general, todo escritor debería no menospreciar la ocupación de traducir y complementar su obra personal con alguna versión de lo antiguo, medio o contemporáneo. Es preciso renovar el prestigio de esta labor y encarecerla como un trabajo intelectual de primer orden. Si se hiciese así, llegaría a convertirse el

traducir en una disciplina *sui generis* que cultivada con continuidad, segregaría una técnica propia que aumentaría fabulosamente nuestra red de vías inteligentes. Pues si me he fijado especialmente en las versiones del griego y el latín, ha sido sólo porque en ese caso la cuestión general se hace más patente. Pero en una u otra medida, los términos del asunto son los mismos referidos a cualquiera otra época o pueblo. Lo decisivo es que, al traducir, procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que es lo que suele hacerse. A veces, sobre todo tratándose de autores contemporáneos, será posible que la versión tenga, además de sus

virtudes como traducción, cierto valor estético. Entonces será miel sobre hojuelas —como dicen ustedes los españoles, probablemente sin tener idea de lo que son hojuelas.

—Le oigo con mucho placer-dije yo para concluir—. Es cosa clara que el público de un país no agradece una traducción hecha en el estilo de su propia lengua. Para esto tiene de sobra con la producción de los autores indígenas. Lo que agradece es lo inverso: que llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua transparezcan en ella los modos de hablar propios al autor traducido. Las versiones al alemán de mis libros son un

buen ejemplo de esto. En pocos años se han hecho más de quince ediciones. El caso sería inconcebible si no se atribuye en sus cuatro quintas partes al acierto de la traducción. Y es que mi traductora ha forzado hasta el límite la tolerancia gramatical del lenguaje alemán para transcribir precisamente lo que no es alemán en mi modo de decir. De esta manera el lector se encuentra sin esfuerzo haciendo gestos mentales que son los españoles. Descansa así un poco de sí mismo y le divierte encontrarse un rato siendo otro.

Pero esto es muy difícil de hacer en la lengua francesa. Yo siento que mis últimas palabras en esta reunión sean

involuntariamente agresivas, pero el tema de que hablamos las impone. Son éstas: de todas las lenguas europeas, la que menos facilita la faena de traducir es la francesa...

DEFENSA DEL TEÓLOGO FRENTE AL MÍSTICO

*Fragmento del curso público sobre
«¿Qué filosofía?», dado en abril de
1929.*

En verdad que no podrían valer este mutismo y este carácter intransferible de cierto saber como objeciones contra el

misticismo. El color que ven nuestros ojos y el sonido que oye nuestra oreja son, en rigor, indecibles. El matiz peculiar de un color real no puede ser expresado en palabras; hay que verlo, y sólo el que lo ve sabe propiamente de qué se trata. A un ciego absoluto no se le puede comunicar lo que es el cromatismo del mundo, para nosotros tan evidente. Sería, pues, un error desdeñar lo que ve el místico porque sólo puede verlo él. Hay que raer del conocimiento la democracia del saber, según la cual sólo existiría lo que todo el mundo puede conocer. No: hay quien ve más que los demás, y estos demás no pueden correctamente hacer otra cosa

que aceptar esa superioridad cuando ésta es evidente. Dicho en otra forma: el que no ve tiene que fiarse del que ve. Pero se dirá: ¿cómo podemos certificar que alguien ve, en efecto, lo que no vemos? El mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes. El criterio en este caso no me parece de difícil hallazgo; yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos. Conste, pues, que no es la inefabilidad ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable —ya

veremos cómo existen, en efecto, saberes que por su consistencia misma son incommunicables y alientan inexorablemente prisioneros del silencio. Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redundaba beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores —como Plotino, el maestro Eckehart y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la riqueza, la fertilidad de pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas.

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático; por lo menos, se entusiasma

con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo como la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco, si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogo. Puede decir de sí misma lo que Goethe:

Yo me declaro del linaje de esos que de lo oscuro aspiran a lo claro.

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia, la filosofía comenzó por llamarse alétheia que significa desocultación, revelación o desvelación—, en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, logos. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: «ontología». Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.

Comprendo, pues, perfectamente, y de paso comparto, la falta de simpatía

que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, más o menos, un «frenético». Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta medida y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave severidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la

embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarlos tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella que cualquiera teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos.

Porque, en lugar de acercarnos escépticamente al extático, debemos, como he dicho, tomarle por su palabra, recibir lo que nos trae de sus inmersiones trascendentes y ver luego si eso que nos presenta vale la pena. Y la

verdad es que; después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta. Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis.

* * *

Llamamos filosofía a un

conocimiento teórico, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos, en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o lo inefable, no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será, si ustedes lo quieren, la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. Si imaginamos un sistema filosófico como el de Plotino o el de Bergson, que mediante conceptos nos demuestra ser el verdadero conocimiento un éxtasis de la

conciencia en que ésta traspone los límites de lo intelectual o conceptual y toma contacto inmediato con la realidad, por tanto, sin la mediación o intermediario del concepto, diríamos que son filosofías en tanto que prueban la necesidad del éxtasis con medios no extáticos y dejan de serlo cuando se arrojan del concepto a la inmersión en el místico trance.

Recuerden ustedes la impresión sincera que les ha producido el trato con las obras místicas. El autor nos invita a un viaje maravilloso, al más maravilloso. Nos dice que ha estado en el centro mismo del universo, en la entraña de lo absoluto. Nos propone que

rehagamos con él la caminata. Encantados, nos disponemos a partir y dócilmente seguir a nuestro guía. Desde luego, nos sorprende un poco que quien se ha sumergido en tal prodigioso lugar y elemento, en tan decisivo abismo, como es Dios o lo Absoluto o lo Uno, no haya quedado más descompuesto, más deshumanizado, con nuevo acento —más distinto y otro de nosotros mismos. Cuando Teófilo Gautier volvió a París de su viaje por España, todo el mundo se lo conoció en la cara, porque la traía tostada por el sol transpirenaico. Según la leyenda bretona, los que bajaban al Purgatorio de San Patricio no volvían a reír nunca. La rigidez de los músculos

cigomáticos, solícitos obreros de la sonrisa, servía de «auténtica» a su excursión subterránea. El místico ha vuelto intacto, impermeable a la materia soberana que durante un rato le ha bañado. Si alguien nos dice que vuelve del fondo del mar, automáticamente dirigimos una mirada a su indumentaria con la esperanza de hallar en ella prendidos vagos restos de algas y corales, flora y fauna abisal.

Pero es tanta la ilusión que nos ofrece el viaje propuesto, que acallamos esta momentánea extrañeza y caminamos resueltos junto al místico. Sus palabras —sus logos— nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables

técnicos de la palabra. Los más exactos escritores. Es curioso y —como veremos— paradójico que en todos los lugares del mundo los clásicos del idioma, del verbo, hayan sido los místicos. Además de portentosos decidores, los místicos han tenido siempre un gran talento dramático. El dramatismo es la tensión sobrenormal de nuestra alma producida por algo que se nos anuncia para el futuro, al que en cada instante nos aproximamos más, de suerte que la curiosidad o el temor o el apetito suscitado por ese algo futuro se multiplica por sí mismo, acumulándose sobre cada nuevo instante. Si la distancia que nos separa de ese futuro

tan atractivo o tan temible es dividida en etapas, la arribada a cada una de ellas renueva y aumenta nuestra tensión. El que va a cruzar el desierto de Sahara siente curiosidad por sus bordes, donde la civilización termina, pero la siente mayor por lo que hay más allá de esos bordes, por lo que es ya desierto, y todavía mayor por el centro mismo de éste, como si en ese dentro fuese el desierto superlativo de sí mismo. De esta manera, en vez de menguar la curiosidad conforme se va usando, es como un músculo que el ejercicio alimenta y acrece. El más allá de la primera etapa interesa, pero interesa mayormente el más allá de ese primer

más allá, y así sucesivamente. Todo buen dramaturgo conoce el efecto de mecánica tensión que produce esta segmentación del camino hacia un futuro anunciado. Y por eso, los místicos dividen siempre su itinerario hacia el éxtasis en virtuales etapas. Unas veces se trata de un castillo dividido en moradas incluso unas en las otras, como esas cajas japonesas que tienen siempre dentro otras cajas más —así Santa Teresa—; otras veces es la subida a un monte con altos en la ascensión, como en San Juan de la Cruz, o bien es una escalera donde cada peldaño nos promete una nueva visión y un nuevo paisaje, como en la escala espiritual de

San Juan Clímaco. Confesemos que al llegar a cada uno de estos estadios sentimos alguna desilusión; lo que desde él divisamos no es cosa mayor. Pero la esperanza de que en el próximo se manifestará ya lo insólito y magnífico nos mantiene alertas y animosos. Mas he aquí que al llegar a la última morada, a la cima del Carmelo, al último escalón, el místico guía, que no ha parado de hablar durante un momento, nos dice: «Ahora, quédese usted ahí solo; yo voy a sumergirme en el éxtasis. A la vuelta le contaré a usted.» Dócilmente esperamos, ilusionados con la perspectiva de ver al místico retornar ante nuestros ojos, directamente del

abismo, chorreando aún misterios, con el olor acre de los vientos de ultranza que guardan algún tiempo pegado a las ropas del navegante. Helo aquí que ya vuelve, se acerca y nos dice: «Pues ¿sabe usted que no puedo contarle nada o poco menos, porque lo que he visto es en sí mismo incontable, indecible, inefable?» Y el místico, tan locuaz antes, tan maestro del hablar, se torna taciturno en la hora decisiva o, lo que es peor, todavía y más frecuente, nos comunica del trasmundo noticias tan triviales, tan poco interesantes, que más bien desprestigian el más allá. Como dice el refrán tudesco: «Cuando se hace un largo viaje, se trae algo que contar.» El

místico de su travesía extramundana no trae nada o apenas que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio.

Quiero indicar con esto que la discreta actitud ante el misticismo, en el sentido estricto de esta palabra, no debe consistir en la pedantería de estudiar a los místicos como casos de clínica psiquiátrica —como si esto aclarase nada esencial de su obra— u oponiéndoles cualesquiera otras objeciones previas, sino, al revés, aceptando cuanto nos proponen y tomándoles por la palabra. Pretenden llegar a un conocimiento superior de la realidad. Si, en efecto, el

botín de sabiduría que el trance les proporciona valiese más que el conocimiento teórico, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacernos místicos. Pero lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía insuperables. A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo. Sólo cada cual por sí puede llegar a él, y el libro místico se diferencia de un libro científico en que no es una doctrina sobre la realidad trascendente, sino sobre el plano de un camino para llegar a esa realidad, el discurso de un método, el itinerario de la mente hasta lo

absoluto. El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso.

EN EL CENTENARIO DE UNA UNIVERSIDAD

Conferencia dada en el paraninfo de la Universidad de Granada durante la conmemoración del cuarto centenario de esta Universidad en 1932.

La Universidad de Granada

conmemora su cuarto centenario. Siesta Universidad se da cuenta de sí en esta hora festival, advertirá que, para ocuparse estos días en su pasado y dedicarse a recordar, ha tenido que suspender su vida normal, en la cual no era el pasado j el recuerdo lo primario, sino, por el contrario, el porvenir. La vida es una faena que se hace hacia adelante. Nuestro espíritu está siempre en el futuro, preocupado por lo que vamos a hacer, lo que nos va a pasar en el momento que llega. Sólo en vista de ese futuro, para prevenirlo y entrar en él bien pertrechados, se nos ocurre pensar en lo que hemos sido hasta aquí. Vemos nuestro pasado como el conjunto de

medios, de capacidades, de experiencias que nos permitirán afirmarnos en el porvenir, es decir, continuar sosteniéndonos en él, siendo en él. ¿Qué es ahora, en estos días, nuestra Universidad? Si en el futuro somos lo que proyectamos, en el presente somos lo que hacemos en virtud de aquella decisión o proyecto. Y lo que hace ahora esta Universidad es conmemorar su cuarta secularidad, es decir, recordar. Es curioso que el hombre a veces lo que decide hacer en el instante futuro es precisamente ocuparse del pasado, recordar. La palabra es maravillosa: recordar, es decir, volver a hacer pasar por el corazón lo que ya una vez pasó

por él; esto es, revivir imaginariamente lo ya vivido. Pero nótese que el recuerdo no es pasivo: si en nuestra mecánica psíquica acontece que una imagen del pretérito rebrota automáticamente, eso no es recordar. Ante esa imagen, como ante todo, el hombre tiene que decidirse por aceptarla o no, y si la acepta es que se pone activamente á recordar; por tanto, el rememorar no es algo pasivo, que le pasa al hombre, sino algo que él hace.

Recordar no es, pues, algo pasivo, es un hacer; no es que el pasado venga por su pie hasta nosotros, sino que nosotros vamos al pasado, volvemos a él, merced a esa extraña condición del

hombre que le permite movilizarse libremente por todas las dimensiones de su tiempo y ser igualmente futuro, presente y pretérito. Ahora esta Universidad es, en una u otra medida, con una u otra plenitud y precisión, sus cuatro siglos de historia.

Pero eso que he llamado el hacer, y que, por lo visto, se contrapone al simple pasarle a uno, tiene una condición fundamental, y, a la vez, perogrullesca; ésta: que todo lo que se hace se hace por algo, en vista de algo. Pero nosotros sabemos ya lo que es ese algo, en vista del cual hacemos todo: es nuestro futuro, porque el pasado y el presente no nos puede importar por sí.

Lo que nos importa es ser, existir mañana —vivir es pervivir—; lo demás es haber vivido. Por eso el recordar se hace en vista del porvenir, y de ahí que, si nos analizamos mientras estamos entregados a la memoria, observaremos que al rememorar bizqueamos y que, mientras recordamos con un ojo el pasado, con el otro seguimos atentos al porvenir, como refiriendo constantemente lo que fue a lo que puede sobrevenir. El recuerdo es la carrerilla que el hombre toma para dar un brinco enérgico sobre el futuro. Y si no, ¿a qué viene el esfuerzo que esta Universidad dedica a ocuparse estos días en su trasvida? No hay duda: lo hace para

afirmar su porvenir, para atraer la atención sobre ella, para fundar su derecho a pervivir mañana, entre otras razones, en el hecho de su historia larga. Conmemorar es recordar en comunidad y públicamente; la conmemoración es la solemnidad del recuerdo.

Y he aquí que esta Universidad reanima sus cuatro siglos de historia. Ve lo que ha sido, pero advierte al punto que los detalles de su historia particular, con ser interesantes, representan sólo variaciones más o menos anecdóticas de lo que ha sido la Universidad española entera. En todo lo esencial, en las aspiraciones, en la relación con el contorno, con los poderes sociales, con

la Iglesia, con el Estado, con el pueblo, con las dotes de la raza, con la economía del medio, su destino ha sido el mismo que el de cualquiera otra Universidad española. Y por eso, al querer palpar con precisión lo que ha sido, se ve forzada a preguntarse: ¿qué ha sido la Universidad española? Esto ya no es anecdótico, esto es ya muy importante, esto es ya sustancial. No es desdeñable lo que esta Universidad deba a Granada, pero evidentemente no le debe nada visceral. La provincia, la región —y no ignoráis que soy muy regionalista—, no representan sustancias históricas; son modificaciones del gran ente nacional que es lo históricamente

sustancial. Por eso lo que esta Universidad tiene de tal no es lo que tiene de granadina, sino lo que tiene de española. En la conmemoración tendríamos, pues, que partir de lo que ha sido la Universidad en España.

Pero al intentarlo caemos en la cuenta de que no se puede aclarar lo que ha sido la Universidad española si no contemplamos su destino peculiar sobre el fondo de lo que ha sido toda la Universidad europea. La nuestra nace de la misma inspiración e impulso coincidente que las demás de nuestro mundo occidental. Ciertos supuestos elementales, ciertas vicisitudes de primer orden son comunes a todas. Y es

evidente que lo más jugoso en esta conmemoración sería dirigir una mirada a lo que ha sido la Universidad europea que incluye a la española y la granadina, y preguntarse si su porvenir presenta barruntos de bonanza o peligro.

Y así esta Universidad, al sumirse en su propio pasado de Universidad europea, revive el proceso dramático y glorioso que ha sido la historia de esta institución. Ve cómo de minúsculos y privados centros de estudios que brotan con espontaneidad de hongos «en todo lugar un poco tranquilo» durante los comienzos de la Edad Media, se desarrollan los grandes cuerpos universitarios, que atraen gentes de los

lugares más remotos de Europa y palpitan y se estremecen como visceras imprevistas dentro de la sociedad europea, constituyendo su más auténtica novedad. Porque esto es lo primero que conviene hacer constar: la Universidad, el cultivo y enseñanza del saber organizados como corporación pública, como institución, es algo exclusivamente europeo, que no había existido en ninguna otra sociedad.

Por eso yo suelo decir que la Universidad ha sido consustancial con Europa. Lo más parecido a ella, que es el mandarinato de China, se diferencia esencialmente. Ahí se trataba únicamente de la preparación de

empleados públicos. Fue, pues, exclusivamente un órgano del Estado como tal. Pero en Europa, cualquiera que sea el aprovechamiento que el Estado haya obtenido de la Universidad, significó ésta un principio diferente y originario, aparte, cuando no frente al Estado. Era el Saber constituido como poder social. De aquí que apenas gana sus primeras batallas la Universidad se constituya con fuero propio y originales franquías. Frente al poder político, que es la fuerza, y la Iglesia, que es el poder trascendente, la magia de la Universidad se alzó como genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la Inteligencia como tal, exenta, nuda y por

sí, que por vez primera en el planeta tenía la audacia de ser directamente y, por decirlo así, en persona, una energía histórica. ¡La inteligencia como institución! ¿Es esto de verdad, de verdad posible? No voy ahora a entrar en el tema, porque no es lo que en mis notas primitivas preví, y quiero en el perfil general de lo que os diga ser estrictamente fiel a ellas.

Ello es que desde el siglo XII se oye sin interrupción, oriundo de los senos de Europa, un son que no se parece a nada, pero que de parecerse a algo sería a un como bordoneo de abejas solícitas e inquietas, vagabundas y punzantes. Es el rumor que hacen las Universidades, un

rumor que, como el del motor de explosión en nuestro tiempo, era un ruido nuevo en el mundo. Y en esos siglos, cualquiera que sea el trivio o encrucijada donde os coloquéis, veréis que chocan cuatro tropeles de hombres dispares: un tropel de soldados que moviliza el poder público, un tropel de mercaderes que empuja el interés, un tropel de peregrinos que va a Compostela o a Tierra Santa y un tropel de los que entonces se llamaban escolares y hoy llamamos estudiantes. Y no se puede negar que en el concurso de tan vario origen son éstos los que ponen la alegría, la insolencia, el ingenio, la gracia y —¿por qué no decirlo?— la

pedantería. Y este tropel de escolares iba a ser el que ganase la partida a los otros. La cosa es innegable: en Europa las Universidades ganaron la partida a los otros poderes, incluso al más fuerte, porque es la fuerza, al poder político. Esa partida ganada por los escolares al poder político se llama revolución, y es claro que me refiero a la auténtica, porque no estoy dispuesto a llamar revolución a cualquiera cosa. ¡Ganaron la partida a los demás poderes! Pero... ¿la ganaron para siempre? He aquí que la resaca del recuerdo, como siempre acontece, nos arranca de la playa muerta, inofensiva, sin peligros, que es el pasado, y nos arroja de nuevo a la

mar del porvenir. En contacto con ella volvemos a sentirnos vivir, porque volvemos a sentirnos en peligro, y, queramos o no, tenemos que bracear para mantenernos a flote. La vida es permanente conciencia de naufragio y menester de natación. La mirada al pretérito, la conmemoración, no ha hecho sino curarnos del embobamiento en que vivíamos y ponernos en carne viva para que percibamos bien lo que el futuro tiene de característico frente al presente y el pasado.

¿Cuál es la esencia del futuro, de «todo» futuro? Peligro, problema. La Universidad europea ha sido algo magnífico, glorioso y triunfante; en el

siglo XIX llega al máximo de su poder; pero, ¿y mañana? ¿Qué será mañana?

¿Lo mismo, más, menos?

¿Qué haremos para responder a esta pregunta? Yo creo que la cosa no ofrece duda. No tenemos más que un camino, un método: comparar el pasado con el presente, es decir, hacernos bien cargo del presente para descubrir si en él se dan las mismas causas que hicieron posible en el pasado la vida saludable o el triunfo de la., Universidad.

Yo no puedo, como es natural, estudiar aquí adecuadamente las causas por las cuales la Universidad prosperó y triunfó en el pasado europeo. Lo único

que puedo hacer es enunciar la causa» máxima, la que, en rigor, resume y fecundiza todas las demás.

Someted un ser viviente, cuyo organismo propio posea todas" las plenitudes y facultades, a un clima desfavorable, negativo de su estilo zoológico, y le veréis pronto desmedrarse y sucumbir o, a lo sumo, arrastrarse en una *vita mínima*. Viceversa, el organismo endeble se corrobora y planifica en un clima favorable. Un clima no es sino un régimen atmosférico en que predominan ciertos ingredientes físicoquímicos. Pues bien, eso que llamamos una época histórica no es sino un clima moral,

donde predominan ciertas valoraciones, ciertas preferencias, ciertos entusiasmos. ¡Coinciden las preferencias ambientes de nuestra época con el proyecto de vida que cada uno de nosotros es; entonces nuestra vida se logra fácilmente! Pero si las estimaciones de la época en que vivimos pugnan con el tipo de hombre que hemos de ser, nuestra existencia se malogra. Esta ecuación de coincidencia o repugnancia entre nuestro programa vital y nuestra época es uno de los factores primarios de eso que llamamos «destino».

No escapamos a la circunstancia; ella forma parte de nuestro ser, favorece

o dificulta el proyecto que somos.

Cuando se repasa la historia de la Universidad europea, que imaginamos como una persona, aunque colectiva, viviente, notamos que su trayectoria, sus altos y bajos, su humildad y su esplendor, avanzaron paralelamente al entusiasmo que el europeo sintió por la inteligencia. Esta es la causa decisiva de la prosperidad y triunfo gozados por la institución universitaria. El europeo, en su evolución, llegó muy pronto a preferir y anteponer la inteligencia a todas las demás cosas del Universo. En los demás cuerpos históricos, en el Oriente, en el mundo grecorromano, en el orbe excéntrico del arabismo, sólo una

minoría social creyó radicalmente en la inteligencia y aun esto habría que verlo más despacio; pero sólo en Europa se da el caso de que casi la totalidad del pueblo sienta un entusiasmo—preferente por lo intelectual, que ponga su vida íntegra al naípe de las ideas; en suma, que viva de ideas y para ideas.

A fin de que no se desoriente la comprensión de los que me —escuchan, intercalo secamente la advertencia de que no porque yo sea de oficio y vocación intelectual ha de suponerse sin más que apruebo eso: el que se viva de ideas y para ideas. Es evidente que todo hombre ha vivido siempre con ideas, usando de ellas como instrumento

«para» su vida.

Digo, pues, sin anticipar sentencia, que el europeo no se ha limitado a vivir con ideas, sino que ha puesto su vida a las ideas, como el arriesgado pone su fortuna íntegra a la sota de copas. En un clima <o ambiente dominado por esta preferencia, era natural que la Universidad prosperase y que llegase a su culminación en los siglos que representan el imperio, casi indiviso, de la Inteligencia, en la época moderna y sobre todo en el siglo XIX. ¿Es fácil que la inteligencia pueda ser en el porvenir visible tanto o más que ha sido hasta 1900?

La fecha no es caprichosa, porque

efectivamente en torno a ella comienzan a aparecer en Europa síntomas que luego se han desarrollado pavorosamente y que anunciaban el cambio de clima histórico en que indiscutiblemente nos encontramos hoy. El entusiasmo por la inteligencia decrece, y asciende en pleamar la hostilidad a la inteligencia. ¿Es este hecho, tan innegable como universal en Europa, una realidad profunda o es un fenómeno pasajero, debido a una hora de cansancio por la continuidad del esfuerzo ininterrumpido, multiseccular, dedicado al pensamiento? ¿Es el *odium professionis* que sufre transitoriamente el europeo? Sea una u otra cosa su sentido y valor, repito que

el hecho es incuestionable y que la Universidad debe mirarlo cara a cara porque de ello depende su porvenir. La inteligencia es el pensamiento, es la razón, y el entusiasmo hacia ella significa que preferimos ante todo tener razón. La, actitud era bonita, no se puede negar; porque a todas las cosas del mundo se prefería la cosa menos cosa del mundo, la más etérea, la razón, la idea razonable.

Pero si ahora dirigimos una mirada al área europea, a la política, a la vida social, sobre todo a las nuevas generaciones, os encontraréis —que ya casi nadie quiere tener razón. No es que no la tenga: es que deliberadamente le

trae sin cuidado tenerla o no. ¿Qué es lo que quiere, entonces, la gente? Por lo visto, no le interesa la idea de las cosas, sino que quiere las cosas mismas. Ese imperativo de eficacia a que hoy se muestran tan dóciles las gentes y que enarbolan como "bandera y principio, no hace sino expresar aquel brutal querer las cosas. Es decir, no se estima al que las piensa, sino al que las quiere •con resolución; se desestima la inteligencia, sé prefiere la voluntad: al intelectualismo sucede el voluntarismo. ¡La voluntad! Esta es la nueva diosa desde 1900. ¿Será relativamente definitiva, informará toda una época como la otra, será no más que una diosa

transeúnte y como turista que se da un fugaz paseo por Europa? Yo no voy a decidirlo hoy. Pero es positivo que los hombres actuales incriminan, a toda la Edad Moderna, echándole en cara precisamente lo que ésta consideraba el máximo honor: le echan en cara que no hacía sino pensar, pensar... Que además de esto haya creado una civilización material prodigiosa, la cual permite a las nuevas gentes vivir mejor que ha vivido nunca el hombre, es cosa que se pasa por alto y no se le reconoce. Se le inculpa porque pensaba y pensaba. Se le recuerda que en uno de los instantes culminantes del intelectualismo, en la Alemania romántica, había dicho

Schlegel que la vida verdadera no es sino un *unendliches Gespräch*, una charla infinita, una conversación interminable en que se canjean ideas, y la una sale de la otra indefinidamente, sin última consecuencia, sin acabar nunca, sin terminar en una resolución.

Es evidente que desde hace ya no pocos años, y en toda la extensión de Europa, cualesquiera sean las formas de la política, ha sobrevenido un cansancio y como un hartazgo de eso. Fatiga la discusión e irrita que no concluya, es decir, que no lleve a consecuencias, a decisiones. Frente a la inteligencia, que parece perderse en el arabesco de su propia dialéctica, se yergue la otra

potencia del hombre: la voluntad, que es la facultad de resolver o, por lo menos, de resolverse. Sería un diagnóstico erróneo no ver este cambio del estilo histórico sino en sus más melodramáticas manifestaciones políticas. No; más allá de la política, y antes que ella comience sus operaciones, en los senos profundos de la vida occidental se ha producido un cambio de valoración. No se cree que se haya hecho bastante pensando en las cosas, y se empieza a entrever que la inteligencia no se justifica, sin más, a sí misma, por el simple hecho de ejercitarse.

Una vez reconocido este cambio de

la preferencia europea, surge en nosotros indefectiblemente una pregunta: Y ¿por qué ha acontecido? ¿Qué pecado ha cometido la inteligencia para ser—por lo menos aparente y transitoriamente—derrocada y suplantada?

He dicho que el hombre vive siempre con ideas: ¡claro está!: Al encontrarse en la circunstancia o mundo hace funcionar, entre otros, su aparato intelectual y, quiera o no, se forja ideas sobre el mundo, lo interpreta, y estas ideas o convicciones sobre lo que las cosas son, entran a formar parte de la circunstancia. Es evidente que la vida del cristiano, para quien este mundo no es sino antecámara o antifaz de otro más

real donde está presente Dios, es distinta de la vida del marxista, para quien la última realidad del Universo es el proceso de la producción económica. Naufragar en Dios o naufragar en lo económico son cosas diferentes, aunque a la postre ambas son idénticamente naufragios, son depender de alguien o de algo que es distinto de nosotros, es tener que ser fuera de sí.

Precisamente porque nuestra vida es eso, de modo irrecusable —necesidad de sostenernos en un medio que nos es ajeno, desconocido—, no tenemos más remedio que interpretar nuestra situación, tratar de averiguar qué es ese mundo en que braceamos náufragos y

cuál es su relación con nosotros. Ahora bien, esto es filosofía. Y esa filosofía o interpretación de nuestra vida será aguda o roma, elemental o sabihonda, espontánea o pedante, pero lo que no puede negarse es que el hombre, quiera o no, la ejercita. No puede vivir sin interpretar su situación, sin filosofar. De aquí que el mejor resumen de una época sea su filosofía. No discuto ahora si es ella causa o efecto de lo demás; no es que quiera dar importancia a la filosofía; al contrario, puesto que digo que, quieran o no, todos son filósofos. Me basta para el caso con tomarla como la expresión y síntoma de un tipo de vida, de una época. ¿Y cuál ha sido,

reducida a última cifra, la filosofía europea, la interpretación de la realidad que ha orientado la existencia en la época moderna?

En su umbral, vestido a la española, de negro, se alza un hombre solitario, pero de la mejor compañía, un gentilhombre que ha sido, tal vez, el genio mayor de Occidente, el más original, que eliminando todo lo adventicio y recibido va a decir la auténtica verdad europea: es Renato Descartes.

¿Y qué hizo este hombre?

Pues este hombre se sentía perdido en la vida, nada en ella encontraba seguro. Nótese que esa sensación de

perdimiento e inseguridad no es algo que nos acontezca a ratos en la vida, sino que es la vida misma, aunque hacemos todo lo posible para ocultárnoslo. Descartes quiere hacer pie en algo firme, tropezar con la auténtica realidad, sentirse seguro. Tanto da decir que nos sentimos perdidos como decir que dudamos. En efecto, todo es dudoso; a la vida no le es regalada ninguna convicción absoluta: es primero duda, perplejidad. Pero entonces, dice Descartes, si dudo, por lo menos es cierto que dudo, y luego da ese gran paso, tan sencillo y que es el paso de la Europa moderna: es cierto indubitablemente que dudo; pero dudar

no es sino pensar. ¡Eureka!, hemos hallado la realidad indubitable: el pensamiento existe, y como yo soy ese, pensamiento¹, yo existo. Existo, pues, porque pienso; existo como pensamiento, como inteligencia. Y eso, pensamiento, es lo único que hay.

Porque vamos a dejar todo lo demás, que Descartes añade: ya que eso, su punto de partida, es lo esencial, eso es de lo que, con una u otra modulación, va a hacerse solidaria Europa, de 1650 a 1900: es el idealismo.

Si vamos al otro cabo de ese magnífico siglo XVII que «estabiliza» la interpretación europea de la vida, topamos con Leibniz, cima del

pensamiento barroco. Y hallamos que en él culmina ese idealismo. Lo que en el *bon pas* de Descartes fermentaba implícito va a ser paladinamente afirmado en Leibniz. La realidad única es la mónada, y la mónada es pensamiento y sólo pensamiento, confuso o claro. Además, cada mónada está aislada, «sin ventanas», y su existencia se reduce a una faena interior de pensar y pensarse a sí misma, de ponerse en claro consigo misma. El mundo es mera proyección del sujeto intelectual, simple fenómeno y fantasmagoría. Pero tanto en ese mundo fantasmagórico como en la realidad de las mónadas, sólo un principio rige: el

principio de la razón suficiente. Nunca ha llegado a mayor imperialismo la inteligencia. Porque ese principio declara que para que algo exista es preciso que cumpla la exigencia de «tener razón», la cual es una exigencia intelectual.

¿Veis cómo el entusiasmo por la inteligencia hace de ella la realidad fundamental, en rigor, la única? Esta convicción va a impregnar toda la vida europea, en todos sus órdenes, y aunque el hombre medio no se dé cuenta de ello, como no se da uno cuenta habitualmente de la atmósfera que respira. En esa atmósfera se comprende el fácil triunfo de la Universidad.

No obstante, repararemos en que el mundo antiguo había opinado también, si no que el pensamiento era la única realidad, por lo menos que era la fundamental. Mas hay una diferencia radical: cuando el griego habla de inteligencia, del nous, no se refiere, por lo pronto, a la suya, sino a un principio o poder que le parece entrever en el cosmos, en el mundo. El europeo, en cambio, creyó que la realidad única era la inteligencia del hombre, sea la individual, sea la de la especie humana, como creía Hegel. Y esto trae una consecuencia decisiva para la interpretación de nuestra vida. Si lo único que hay es la inteligencia y la

inteligencia es el hombre, quiere decirse que lo único que hay es el hombre, que el hombre se queda solo. O dicho en otra forma: si la única realidad es el pensamiento y yo soy pensamiento, resultará que, para mí, existir no es sino pensar. Ahora bien, pensar es una faena íntima, que hago dentro de mí, sin salir de mí, sin tener que contar con nada ajeno a mí. Según esto, la vida en su efectividad consistiría en estar solo consigo, dentro de sí, y no, como hemos dicho, en lo contrario, en tener que sostenerse fuera, en el mundo, el cual, acaso, es irracional, ininteligente, antiinteligente acaso, ¿quién sabe si mi enemigo?

No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar. Vuestra merced — sea dicho con máximo respeto y haciéndole toda la medida—, vuestra merced ha padecido un error. Sin duda, vuestra merced ha llegado pensando a la conclusión: existo porque pienso; pero recuerde que se ha puesto vuestra merced a pensar, que ha caído en la cuenta de que pensaba no sin más ni más, sino porque antes se sentía perdido en un elemento extraño, problemático, inseguro, dudoso, cuyo ser era extraño al de vuestra merced. Se ha puesto, pues, a pensar «porque» antes existía, y ese existir de vuestra merced era un hallarse náufrago en algo que se llama

mundo y no se sabe lo que es —que es dudoso— por tanto, que era algo distinto de vuestra merced—porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar. Vivir, existir, no estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de

las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital.

Éste fue el pecado de la inteligencia: creer que ella era sola, que ella era la realidad. Noten ustedes que éste es el pecado de Lucifer cuando pretende ser como Dios. Porque Dios significa la plena realidad. Si Lucifer imaginaba ser como Dios, quiere decirse que presumía dentro de sí todas las condiciones y todos los ingredientes para ser él la plena realidad y no una realidad obligada a contar con otra superior, con Dios. Lucifer intenta suplantar a Dios,

como en el idealismo la inteligencia se rebela y aspira a declararse la única realidad. Se comprende muy bien —y ya veremos por qué abundante serie de serias razones— que la inteligencia, la idea, caiga en este error. Está ella consignada indisolublemente a la realidad, o dicho de otro modo más perogrullesco: la idea es idea «de» la realidad. Su papel es de espejo, y cuanto más limpio, mejor. Refleja las cosas y en este virtual sentido las contiene. Si un espejo tuviera conciencia de sí mismo, caería fácilmente en la ilusión de que tiene dentro de sí los objetos que refleja; y si además tuviese pies, echaría a andar creyendo que podía llevarse consigo

todo lo en él espejado, que era, pues, espejo y cosa espejada. Aristóteles dice con gran razón que el alma es en cierto modo todas las cosas, puesto que las piensa. Pero la cuestión y el peligro está en ese ser en «cierto modo», en ese casi-ser. Un mínimo descuido en la apreciación de cuál sea ese «casi ser las cosas» que es pensarlas, trae enormes y desastrosas consecuencias. En el caso del espejo, noten la radical tergiversación de su situación y papel efectivo que acarrearía su error de creer que de verdad lleva en sí las cosas que, en rigor, sólo refleja. De ser un servidor de la realidad pasaría a ser su dueño, su propietario. Por eso Lucifer grita: ¡Nom

serviam!; la inteligencia, que, según hemos entrevisto, es sólo instrumento «para» la realidad radical que es la tarea de vivir, que es, pues, constitutivamente, servicio, se convierte en fin de sí misma, se declara independiente. Y es cierto que la inteligencia no puede servir a ningún interés particular, so pena de anularse, pero por otra parte, ella no es sino esencial servidumbre a la vida. De ésta vive, en ella tiene sus raíces y de ella recibe su sentido.

En El tema de nuestro tiempo, que se publicó en 1923, pero que recoge trabajos de cátedra anteriores de varios años, resumía yo el problema de lo que

entonces era aún un porvenir con estas palabras: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital»[\(7\)](#).

La crisis de la inteligencia —y con ella de la Universidad— sólo puede dominarse mediante una reforma de la inteligencia. Hace muchos años que con este mismo título —Reforma de la inteligencia [\(8\)](#)— la predico: anuncié, cuando nadie la presumía, que la crisis se avecinaba, lo cual me costó quedarme solo en España.

Yo creo que hoy, al cabo de trece o catorce años, parecería claro a todo el mundo el sentido de esa fórmula que entonces nadie entendió.

Pero es posible que alguien me

pregunte ahora: ¿Y el voluntarismo, ese voluntarismo que desde 1900 parece resuelto a sustituir en su imperio al intelectualismo? ¿Representa, en efecto, la norma «estable» del porvenir? Debe el curioso preguntarse con cierta perentoriedad si una actitud como la voluntarista, en que el hombre cree no tener que contar más que con su voluntad, con su decisión, es, en definitiva, muy diferente de la intelectualista. El descendiente de Descartes creía que vivir era pensar o, lo que es lo mismo, ponerse de acuerdo consigo mismo. ¿Hay mucha distancia de esto a creer que vivir es resolverse enérgicamente? ¿No significa esto que

se sigue creyendo lo mismo, sin más que haber trasladado el acento de la potencia inteligente a la volitiva? ¿No tiene el voluntarismo todo el aire de simple y exasperada forma que el viejo idealismo adopta, convulso, antes de morir?

La explotación de voluntarismo sobrevenida en Europa desde hace treinta años —no es menos antigua la fecha de la emergencia— ha abierto una ancha brecha en el horizonte hermético donde nos retenía, mágicamente prisioneros, el intelectualismo. Éste ha sido su papel y su servicio. Pero no es verosímil que el voluntarismo represente una actitud perdurable. El

hombre es, ante todo, voluntad, porque, ante todo, tiene que hacer algo para existir y, por tanto, ante todo, tiene que querer y decidirse. Por ser el hombre primariamente voluntad, es precisamente por lo que luego tiene que ser también inteligencia. Es ésta quien crea los proyectos entre los cuales la voluntad ha de decidir, y para ello intenta penetrar hasta la verdad del mundo y del hombre. Yo sospecho que, una vez hecha a fondo la experiencia del radical voluntarismo, el hombre descubrirá, otra vez —¡por fin!—, que no está solo, que hay en torno de él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya

mano, pura y simplemente, está.

MEMORIAS DE MESTANZA

*Artículos publicados en La Nación
de Buenos Aires, octubre de 1936.*

I

Don Gaspar de Mestanza, recientemente fallecido, es uno de los pocos españoles interesantes que han nacido en los últimos cien años. Porque es forzoso reconocer que el español, tan lleno de otras virtudes más importantes, no posee casi nunca el don de interesar. Es de ordinario un hombre excelente, pero aburrido. La causa de ello acaso esté en que reaccione siempre del modo previsto y no da margen para que esperemos de él nada que no esté ya en el programa. Por esta razón la vida

española ha sido siempre poco divertida, hoy como en tiempo de Viriato. Don Gaspar de Mestanza representa una egregia excepción. Era siempre otra cosa además o aparte de lo que pudiera presumirse. Ya el hecho de que haya dejado escritas unas extensísimas memorias lo demuestra. Porque ni sus amigos más próximos sospechaban que este hombre tan alegre que parecía embarcarse entero en la gracia de cada hora fuese capaz de esa periódica retirada o abandono de la vida que supone la redacción de unas memorias.

Don Gaspar de Mestanza ha muerto de ochenta años, de modo que casi un

siglo entero se ha destilado por aquella alma sutilísima, que se acercaba tanto a todo, conservando, a la vez, de todo una absoluta distancia. Nació en 1855, y esto le consigna a la generación que «tuvo el grito» en las postrimerías del siglo. Fuera acaso conveniente contar algún día a los jóvenes lo que fue aquel estilo de vida que se llamó fin de siècle, y que es probablemente el más opuesto entre los imaginables al vigente hoy. Ha sido el tiempo en que el europeo sintió más radical confianza en sí mismo y en el porvenir. Ese exceso de confianza le hizo abandonarse, perder toda cautela, y quien quiera hallar la causa inmediata, pero profunda, de cuanto hoy acontece,

la encontrará rebuscando en esa última quincena de la centuria. Pero no suele faltar en ninguna generación un hombre que vive un poco al fondo de la escena, un hombre deslizante, que pasa inadvertido y que es su testigo excepcional. Hombre de ojo claro y frío, implacable en el ver, que lleva, como no puede menos, en su entraña los atributos de su generación, pero que no queda sumergido en ella, sino que la mira flotando sobre ella y por eso se salva cuando ella transcurre y sigue apto para vivir otros tiempos que subsiguen. Claro que esto sólo es posible en hombre cuyo modo sustancial de vida no es la pasión, sino la visión. Esa pupila implacable de

azor que otea el paisaje ha sido Mestanza durante más de cincuenta años. La muerte, al acercarse, le ha encontrado con una inteligencia tan alerta como en la hora mejor de su vida y con la mano puesta en sus Memorias, donde, no hace todavía dos meses, urdía el comentario a los últimos acontecimientos del mundo. Dotado de sin igual perspicacia para percibir los cambios de los tiempos y definirlos, su obra no tiene pareja en la bibliografía porque nunca se ha podido asistir con tanta clarividencia a cambios históricos tan radicales. La historia ha solido siempre usar de un automático pudor que le hacía apagar la luz en la hora de sus

graves mutaciones, como en el teatro se hace la oscuridad al tiempo de cambiar la decoración. Cuando la humanidad va a transformarse, los hombres parecen previamente volverse tontos y no ven lo que pasa. No podrá decirse lo mismo del presente. Estas Memorias tienen la particularidad de que no cuentan muchas cosas. No tienen una intención narrativa, sino analítica. Destacan sólo ciertos hechos de la vida pública y de la vida privada —más aún, de la vida íntima— que el autor considera representativos y los somete a una pavorosa endoscopia. Mete en lo real la fina sonda que lleva al cabo una lamparita eléctrica y nos hace ver mágicamente iluminada la

entraña del humano existir en sus más secretas operaciones.

Para mí lo más sorprendente en Mestanza es que hombre de tal calidad, de mente tan densa, fuese diplomático. Tal vez se trata, por mi parte, de una injusticia respecto a ese oficio. Pero debo confesar la debilidad que me hace sentir angustia y una atroz melancolía cuando en una comida me encuentro sentado junto a un diplomático. «He aquí —pienso— dos horas de mi vida, total e irremediabilmente perdidas. Voy a oír una serie de anécdotas que no tienen nada que ver entre sí ni con la realidad de cosa alguna, noticias vagas sobre países que no parecen estar en el mapa,

e ideas equivocadas sobre todo». El giro popular español que habla de «tomar el rábano por las hojas» parece la definición de la diplomacia. Estos hombres de la *carriere* son el universal casi. Son casi elegantes, casi aristócratas, casi funcionarios, casi inteligentes y casi donjuanes. Pero el casi es el vocablo de la ausencia. veces, sin embargo —recuérdese el caso de Stendhal—, la carrera diplomática es el mejor antifaz que un hombre distante de los demás hombres puede elegir para circular entre ellos sin que sospechen los ricos hontanares de espíritu que lleva dentro. Todos los individuos auténticamente personales que he

conocido tenían dos vidas —una de ellas simple coraza de la otra. Así Mestanza, que pudo pasear impunemente durante cincuenta años su hipersensibilidad por las capitales de Europa y América, merced a una vulgar máscara de diplomático. En su profesión era considerado como hombre exacto, cumplidor, y que no se dejaba sorprender nunca. Probablemente este oficio le sirvió además para vivir fuera de su país. En España sufría excesivamente, y desde lejos su nación y su raza le aparecían purificadas en la esencialidad del recuerdo y la monumentalidad de la distancia. Muchas veces le oí decir: «Al revés que en los

demás europeos, lo peor en el español es la piel y el primer movimiento. El español es de cutis áspero, como papel de lija: por dentro es suave y hasta blando. En cambio, el francés, que es de cuero untuoso, tiene una hoja de aserrar en el eje de su alma». Ello es que Mestanza rehuyó siempre y cuanto pudo el contacto con la piel de sus compatriotas. En sus Memorias ha dejado observaciones sobre nuestro carácter, sobre nuestra historia, tan agudas que no creo exista nada ni de lejos parecido. Con un soberano desdén hacia los tópicos, va desde luego a las vísceras y descubre tremendos secretos de esta alma española, tan vieja y tan

mal conocida. Porque si Mestanza soslayaba el contacto con sus paisanos, sentía, no obstante, una enorme curiosidad por ellos. De aquí que conociese a España mejor que nadie. Fue, con Francisco Alcántara, el primero que penetró a fondo en el terruño peninsular, que descubrió los pueblos profundos y perdidos. No era raro que desde sus remotos puestos oficiales —de Londres, de Berlín, de la América del Sur— descendiese fulminante, como un alcotán, sobre la menuda presa entrevista; sobre una vetusta villa perdida en el riñón de nuestra tierra. Vivía allí unas semanas y luego levantaba el vuelo llevándose en

las garras la delicia gozada y algún secreto de España. En el tomo IV de sus Memorias hallo lo siguiente: «Debía cada cual hacer una lista de situaciones imaginarias que a su juicio representasen formas superlativas de la delicia del vivir. Yo tengo hecha esta lista, y uno de sus desiderata consiste en lo siguiente: ser inglés, que me durmiesen con un hipnótico en Oxford y me despertasen en Córdoba en un huerto de naranjos. Esa primera emoción del hombre nórdico ante la inverosimilitud del naranjo es una forma máxima de existencia». En uno de estos súbitos descensos predatorios le conocí yo, siendo casi adolescente. Fue hacia 1902.

Dirigido por Alcántara, el gran maestro de los desconocidos rincones españoles, visité entonces por primera vez a Albarracín. Esta caduca ciudad lanza a las alturas su increíble perfil alucinado, agarrada a un cerro de piedra caliza que bajo el sol parece de plata. La entonces humilde y polvorienta carretera renunciaba, como hoy, a subir hasta ella y pasaba el cerro por un túnel. Allí, junto al túnel, empotrada en la roca, había una posada de cuento, tenida por una legendaria viejecita. En aquel tugurio encontré a Mestanza, que había llegado dos días antes de Berlín, donde representaba a nuestro país. Éste fue el fantástico escenario en que brotó nuestra

amistad, una amistad firme y continuada que ha sido la causa de que la familia me haya entregado sus memorias al morir su admirable pariente. Yo espero dar pronto a la luz pública estos volúmenes, pero quisiera adelantar algunos extractos que den una idea anticipada de su curioso contenido.

II

En el mismo tomo IV, que corresponde, aproximadamente a su cincuentena, escribe Mestanza: «Al llegar a cierta altura de su transcurso, nuestra vida hace automáticamente balance definitivo de sus experiencias en un cierto orden de asuntos. No por ser tan normal es menos extraño el fenómeno a que aludo. Porque esa operación de balance y cierre de cuentas respecto a un tema vital —al amor y la mujer, por ejemplo, o bien sobre lo que se espera de nuestro pueblo y de los

demás, o bien sobre la política— va motivada por una absoluta convicción de que ya hemos hecho todas las experiencias acerca de él que podemos hacer. Y esto es lo extraño: ¿cómo sabe nuestra vida de antemano que ya no va a experimentar nada nuevo en aquel orden? Nada tiene que ver este balance auténticamente definitivo e inexorable con otros que hacemos en alguna hora patética y de cuya insinceridad nos damos cuenta. En éstos nos sentimos histriones de nuestra propia vida. (Sería interesante, por cierto, estudiar el histrionismo que el hombre menos histrión segrega a lo largo de su vida, como si ésta necesitase de cuando en

cuando darse espectáculos íntimos). El balance a que me refiero lleva en sí mismo la garantía de su autenticidad; sabe que no es ficción y que es irremediable; más aún, se lo encuentra uno hecho y terriblemente conclusivo.

«Es una inapelable conciencia de que ya sabemos lo que es el amor, lo que es la mujer, lo que es nuestro pueblo, lo que es la política, y, a la vez, sabemos por qué antes no lo sabíamos y caminábamos a ciegas no obstante la fingida seguridad que aparentábamos. Este saber no tiene un carácter intelectual o teórico, no es siquiera un saber formulado y acaso sea informulable. Sin embargo, está ahí,

interviniendo activamente en nuestra vida, como una luz soberana, como un incontrovertible mandato. Si intentamos iniciar un nuevo amor, advertimos al punto que nos es imposible porque se nos presenta desde luego con implacable evidencia toda su trayectoria y no nos deja márgenes de indecisión donde puedan fermentar las ilusiones.

«No debiera, después de todo, sorprendernos tanto la cosa porque la vida será todo lo rica, varia y profunda que se quiera, pero es, al fin y al cabo, una realidad finita, determinada. Irla viviendo es, a la par, irla conociendo, y este conocimiento llega en un cierto momento a su propia plenitud. En cada

orden de asuntos tardaremos más o menos tiempo, pero en casi todos concluimos por haber dado la vuelta entera alrededor de ellos. Tal vez es ésta la expresión que mejor declara la plenitud de conocimiento en que, queramos o no, nos sentimos estar: haber dado la vuelta entera al tema, haberlo visto por todas sus caras. Antes, como nos faltaba alguna cara por ver, nuestro conocimiento no se cerraba sobre sí mismo, no era hermético, y en aquel vacío de intuición hacían su nido las ilusiones y ponían su trampa las generosas esperanzas. Como el hombre, en lo que depende de su voluntad, es por naturaleza tramposo, quisiera prolongar

indefinidamente este estado de conocimiento insuficiente y abierto a nuevas posibilidades, pero la vida no le deja, y una cierta mañana se encuentra con que su saber sobre el amor, sobre su pueblo, sobre sí mismo, está ya completo y cerrado. ¡Adiós, las penumbras deliciosas! Hay que vivir en adelante bajo una cruda luz de mediodía. Todo está claro, ferozmente diáfano: cada cosa es lo que es y nada más. La existencia se despoja de las ilusiones, acariciadoras pero fraudulentas. En cambio, brota en nosotros una sorprendente sensación de dominio sobre la vida, una sensación rara que se asemeja a la que experimentamos sobre

una comarca cuyos caminos y sitios conocemos perfectamente y al movemos por la cual llevamos con toda claridad en la mente su plano.»

En las Memorias de Gaspar de Mestanza encuentro dos momentos en que el autor, sin declararlo expresamente, hace sendos cierres de cuentas. Uno de ellos se refiere a la faena sentimental que representa para el hombre el trato con la mujer; otro: atañadero a la política. Cuando hace el primero, Mestanza debía tener cincuenta años. El segundo coincide con los sesenta y tres o sesenta y cuatro. Por cierto que, al desarrollar sus ideas definitivas *in eroticis*, Mestanza escribe

lo siguiente: «Tres veces, por lo menos, he dado por concluida mi juventud y me he colocado íntima y externamente en la actitud de un hombre que va a vivir en los modos de la madurez. Pero, con enorme sorpresa mía, me encontré otras tantas con que había padecido un error óptico. Me fue forzoso reconocer que, por debajo de mi juicio que decretaba el término de mi juventud, seguía ésta fluyendo con todos sus esenciales atributos. La primera vez fue a los treinta y dos años. La segunda a los cuarenta. La tercera a los cuarenta y cinco. ¿No es cómica esta situación? Me parece la contrapartida de la otra situación cómica en que el hombre

resueltamente decrepito sigue
creyéndose joven. Cuando analizo el
porqué de aquella ilusión óptica, hallo
pronto su causa. Se trata del influjo
pasmoso que las ideas vulgarmente
extendidas tienen sobre nosotros. En mi
tiempo existía con plena vigencia la idea
de que la juventud está adscrita a la
veintena. Adviértase, por ejemplo, que
toda mi generación se sabía de memoria
unos ridículos versos de don Gaspar
Núñez de Arce que comenzaban así:
¡Treinta años! ¡Quién me diría que
tuviera al cabo de ellos si no blancos
mis cabellos, el alma apagada y fría!

»Todos, pues, esperábamos el día de
cumplir los treinta años para asistir, con

ingenua y secreta curiosidad, a ese fenómeno de congelación anímica. Pero esa idea que en los versos deplorables de Núñez de Arce toma un aspecto ridículo era incuestionablemente una opinión seria que se había formado con plena solidez. ¿Es posible que apreciaciones tan sustantivas sobre el proceso normal de nuestra existencia se formen de un modo completamente arbitrario? No lo creo. Más verosímil me parece suponer que la vida humana modifica la extensión de sus diversas sazones y que la juventud dura más en ciertas épocas que en otras o empieza antes y es antes desalojada por la madurez. No hay duda, por ejemplo, de

que los hombres de 1800/a 1840 dejaban más pronto de ser adolescentes y concluían antes de ser jóvenes. Los románticos son gente prematura. Producen su obra en lo que hoy se consideraría casi la niñez. Y me refiero lo mismo a los poetas que a los políticos y a los industriales. En las novelas de Balzac sorprende que duquesas de veinticuatro años descubran a sus amantes adolescentes, en largas y elocuentes tiradas, todos los secretos de la perversa sociedad. Balzac exageraba, toda su obra es un edificio construido por la exageración. Pero, aun descontando ésta, no poco de verdad debía quedar en el comportamiento de

sus personajes. De otro modo, no hubieran parecido tolerables a sus contemporáneos.

«Es, pues, forzoso reconocer que en la primera mitad del siglo último el proceso de la vida humana marchaba a mayor velocidad. Durante mi vida he podido observar cómo este proceso se iba haciendo más lento: los muchachos prolongaban más su puericia, la juventud empezaba más tarde y la madurez venía a establecerse en una edad que los románticos llamaban senectud. Esto explica que las ideas tópicas sobre las edades no coincidían con la marcha que éstas han llevado en mi juventud. Hoy veo que el antiguo canon sobre las

fechas normales de la juventud y la madurez ha perdido vigencia, pero no creo que se haya formado aún otro nuevo y el individuo puede vacar libremente a ser joven o a ser viejo, conforme se le antoje.»

III

«Cuando miro al trasluz —escribe Mestanza en el tomo VI de sus Memorias— los cuarenta años y pico de mi vida diplomática, veo en su ámbito agitarse, como infusorios en un líquido corrupto, los innumerables políticos que he conocido. He visto pasar por delante de mí los gobernantes de casi todos los países y los que aspiraban a serlo. ¿Qué impresión ha depositado en el fondo de mi ser esa fabulosa muchedumbre de personajes, a que fuera preciso añadir la recibida en mis lecturas históricas,

continuadas durante medio siglo? No me es fácil enunciarla porque me repugnan las extravagancias, y aquella impresión lo es a fondo y sin remedio. Yo preferiría poder incriminar esa; opinión mía sobre los políticos encontrando algún pretexto para descalificarla ante mi propio juicio.

«Hay opiniones en cuya formación nos damos cuenta de haber intervenido: las hemos buscado y solicitado, las hemos ido urdiendo, por decirlo así, con nuestras manos y conocemos el secreto lugar de ellas donde, para redondearlas, les dimos un ligero *coup de pousse* que acaso es arbitrario o, por lo menos, no impuesto ineludiblemente por los

hechos. Pero hay otras opiniones de que nos sabemos por completo inocentes. Nunca intentamos formárnoslas, no fuimos ni remotamente sus conscientes creadores. Al contrario: nos las encontramos un buen día formadas en nosotros por generación espontánea, sin que sepamos de dónde vinieron y cuál ha sido su gestación. Por lo visto, en nuestro roce con la realidad, se han ido poco a poco precipitando en nosotros, como mecánicamente, en virtud de cierta secreta química tan solapada que ha ido operando a espaldas de nuestra íntima vigilancia. Ello es que, precisamente por no ser obra nuestra, no podemos nada frente a estas opiniones que ejercen

un influjo inexorable sobre nosotros.»

No se puede negar el acierto de esta distinción establecida por Mestanza en la fauna de nuestras opiniones, aunque le falte la clave última de ella. Mestanza, que era un formidable analítico de la vida humana, no fue un filósofo. Leyó mucho sobre las disciplinas filosóficas, sobre todo psicología y sociología, pero en sus meditaciones, aun aprovechando todos esos conocimientos con evidente garbo, suele detenerse allí donde el análisis de la vida en concreto había de despegar, como dicen los aviadores, y lanzarse a las abstracciones ontológicas. Ésta es acaso la enorme utilidad que encuentro en su manera y en su obra.

Porque la vida humana, aunque resulte escandaloso advertirlo, es una realidad sobre la cual se ha pensado todavía muy poco en forma deliberada y no es posible, como hoy intentamos, plantear los últimos problemas filosóficos a que ella incita sin que hayamos antes dominado un poco más los caracteres de su estructura concreta. Entre la mera observación de sus hechos singulares, es decir, el puro, espontáneo empirismo, y las sumas generaciones de la filosofía hay una zona intermedia que corresponde en este tema humano a lo que es la física frente a los fenómenos materiales.

Pero nos importa, más que precisar

el estilo intelectual de Mes— tanza, entresacar algunas de sus ideas sobre asuntos que hoy nos urgen e intrigan. No puede decirse que el amor y la mujer pertenezcan a esta clase. Será penoso o venturoso, pero es un hecho que hoy escasea el humor para hablar sobre el amor. Aprietan demasiado las cuestiones públicas para que nuestra vida encuentre ante sí espacio libre suficiente donde entregarse con morosidad a esas ocupaciones privadas. Tal vez es este hecho uno de los síntomas más terribles de nuestra época. No podía haber pasado inadvertido a Mestanza, que, como he dicho, vivió siempre con pupila de cazador, atento a los «cambios de los

tiempos». «Si se me pregunta —dice en el tomo V, capítulo noveno— cuál ha sido la transformación más grande a que he asistido, no vacilaré en afirmar que la acontecida en lo que va de siglo XIX —*y no antes, conste!*— respecto al radio de individuación concedido al hombre. Reconozco que la expresión es abstrusa, pedante y nada afortunada, pero no encuentro otra. Todo será que me esfuerce un poco en aclararla. Me sorprende que los historiadores no hayan caído en la cuenta de que una de las magnitudes decisivas para resolver la ecuación que nos permite comprender una época, consiste en determinar la medida en que, durante ella, podía y

tenía el hombre que comportarse según su individual inspiración. Probablemente no hay en toda la historia dos épocas que hayan dejado al hombre ser individuo en la misma dosis. Lo más frecuente ha sido que al hombre le sean impuestas formas de comportamiento — modos de pensar, sentir y actuar— por la colectividad en que vive, de suerte tal que apenas queda en su vida dimensión alguna donde pueda vivir por cuenta propia. Por supuesto, jamás ha acontecido ni acontecerá que el hombre pueda conducirse exclusivamente según su personal gobierno. Una criatura humana en cuya existencia no tuviesen la menor intervención usos, costumbres y

leyes —por tanto, lo social— no podría sostenerse porque ello implicaría tener que inventar en absoluto con la propia Minerva todos sus pensamientos, deseos y medios de satisfacerlos. El problema empezaría al despertarse con el natural apetito mañanero. ¿Qué desayunar? Por fortuna la sociedad sale al paso de ese problema ofreciéndonos cierto repertorio de costumbres alimenticias matinales entre las cuales nos es relativamente fácil elegir. Sin este auxilio de la sociedad como directora de nuestra conducta, cada paso sería para nosotros un conflicto. ¿Qué hacer, por ejemplo, al entrar en una reunión? ¿Cómo resolver el peculiar problema

consistente en el primer acto de nuestra relación con otros hombres, ese acto inicial, previo a todos los demás que motivan nuestra aproximación? La dificultad nos es dada hoy tan resuelta que casi nos cuesta trabajo representárnosla. Pero imagínense dos hombres que nunca se han visto y que se encuentran de pronto en un desierto. Cada uno ignora las intenciones del otro: ¿es un enemigo?, ¿es un necesitado pacífico? Evidentemente se hace preciso un acto que preceda a todos los demás y cuya única finalidad resida en mostrar la intención benévola de ambos, que constituya desde luego el área de trato sobre la cual van a moverse los actos

subsecuentes. La sociedad nos ahorra el esfuerzo y el riesgo de inventar ese comportamiento inicial adelantándonos pródida el uso del saludo, un acto convencional, en sí mismo ridículo, pero que sirve anaquel ineludible menester de iniciar la relación. Entre los tuaregs, hombres de auténtico desierto, el uso salutorio tiene que ser muy cauteloso y se desarrolla en largo ceremonial que dura aproximadamente media hora. Hoy en Europa, que es lo contrario del desierto, donde la población es demasiado densa, basta con un rápido apretón de manos, y, a lo que veo, este mínimo uso ha entrado en decadencia y empieza a ser bastante una leve

inclinación de cabeza cuando no un minúsculo guiño de ojos. Puede decirse que hemos llegado a la taquigrafía del saludo. Ya no se pregunta siquiera por la familia, ni como en la India —cosa bien natural—: «¿Ha tenido usted muchos mosquitos esta noche?» Pero el hecho es que, hoy como hace milenios, el hombre no tiene que inventar por sí lo que va a hacer primero al toparse con un semejante, sino que la sociedad le da resuelto el problema mediante la norma colectiva del saludo».

IV

«Me parece un error creer que la red con que la sociedad mantiene en su seno, aprisionado, al individuo esté tejida principalmente con las ventajas materiales que le ofrece, presentándole resueltas sus más urgentes necesidades físicas. Si fuera así, pienso que resultaría mucho más frecuente el caso de hombres que huyesen resueltamente de toda convivencia humana. Porque esas ventajas materiales quedan de sobra contrapesadas por los enojos que reporta el trato con los prójimos. La

experiencia me ha enseñado que, contra lo que afirman retóricas generalizaciones, son numerosísimos los hombres que no estiman las comodidades físicas y cuya capacidad para adaptarse a las mayores escaseces es prácticamente ilimitada. No creo, pues, que sea ésa la causa de que el individuo quede con tan extraña regularidad retenido dentro de la vida social, a pesar del vigor con que a cierta altura de la existencia suele sentir atroz misantropía. ¿Quién no ha pasado por más de una hora en que le pareció con irrefragable evidencia que no hay nada que hacer con «los demás», que la presunta convivencia no es tal con-

vivencia, sino más bien una extra o antivivencia, que vivir es inexorable incomunicación, incorregible soledad y consustancial no entenderse con nadie? No se simplifique, pues, livianamente el problema de la famosa «sociabilidad» del hombre. Antes se resolvían cuestiones como ésta apelando al Deus ex machina de los instintos, pero bien claro se ve que el hombre es un animal que los ha perdido y que arrastra sólo la ruina de ellos. Por tanto, algo peor que no tenerlos es conservar sus muñones e inorgánicas piltrafas, incapaces ya de dirigirnos, pero suficientes para no dejarnos seguir tranquilamente a la razón. Esto da a la condición del hombre

esa penosa y ridícula ambigüedad que hace de él, a la par, un animal degenerado y un petulante cachorro de arcángel.

»No es, pues, la ventaja material ni un mitológico instinto de sociabilidad lo que más resueltamente mantiene al hombre en sociedad, sino esa otra ventaja moral que consiste en ahorrarle el esfuerzo de decidir qué es lo que va a hacer en cada minuto. Esto sí que es poderoso sobre nosotros y nos prende por el más secreto subsuelo de nuestra vida, iba a decir que por su peana. Tan secreto, tan previo y elemental es ese ligamen, que ni siquiera lo advertimos, y si un día nos faltara, nos pondría en

trance de enloquecer. Imagínese que un hombre tuviera, de verdad, que inventar por sí mismo todos los actos intelectuales, apreciativos y corporales que necesita ejecutar en una sola de sus jornadas. ¡Sería pavoroso y sucumbiría de angustia ante la empresa! Por aquí es por donde la sociedad nos soborna haciendo que en todo instante nuestro contorno colectivo nos proponga una pauta de conducta —el sistema de costumbres, usos y leyes— en el cual, como en un cómodo cauce, dejamos fluir la mayor porción de nuestra existencia. Pero esto significa que nuestro comportamiento en esa mayor porción de nuestra existencia no es propio y

original nuestro, sino módulo de origen colectivo —que esto es ser algo costumbre y uso. No es, en consecuencia, nuestra individual persona el efectivo agente de toda esa parte de nuestra vida. Somos más bien pacientes del molde en que la sociedad ahorma la materia fusiva de nuestro ser. Mas precisamente gracias a esta parcial enajenación de nuestra existencia podemos reservar nuestras escasas energías para poder ser individuos y vivir según propia inspiración en algún orden de ella.

»La vida de cada hombre aparece así integrada por dos zonas muy diferentes: aquella en que somos meros

autómatas, movidos por un mecanismo y repertorio de movimientos que la colectividad nos imbuye, y aquella otra en que actuamos por nuestra personalísima iniciativa. Ahora bien, la proporción o dosis en que somos lo uno o lo otro —autómatas sociales o personas— es por fuerza distinta en cada hombre y también en cada época. Una vez sobornados por la sociedad, una vez «socializados» por la peana de nuestra vida, por la sumisión a innumerables pequeños usos e inaparentes costumbres que nos parecen lo más «natural» e imprescindible del mundo, estamos perdidos. Porque ya no depende de nosotros qué es lo que de

nuestra existencia entreguemos a la colectividad, sino que es ésta quien, en definitiva, nos deja más o menos holgura para ser personas. A esto me refería al principio cuando invitaba a los historiadores a determinar el radio de individuación que cada época otorga al individuo e insinuaba que el cambio más grave de la vida humana a que en la mía, tan larga, he asistido, me parece consistir en la fabulosa reducción de ese radio operada en lo que va del siglo XX.

«Es inconcebible la ignorancia en que aun los más perspicaces se encuentran hoy sobre puntos tan decisivos en el destino humano, y que no

sólo teóricamente, sino con terrible presión práctica, afectan a la vida de los que hoy viven. Se pasma uno al advertir que hablar de estas cosas es hablar chino.»

«No se ha reparado, ni mucho menos analizado y descrito a fondo, aquella extraña situación en que se encontraron los que en 1815 contaban entre veinte y treinta años. La Revolución había aniquilado todas las formas de la sociedad. Por otra parte, la ruina de Napoleón representaba el fracaso del Estado como poder regulador de la vida. Acontecía al mismo tiempo que los hombres europeos se hallaban con una riqueza de potencias intelectuales,

morales y materiales superior a la que nunca había existido. Resultaba, pues, que el individuo de veinte años se sentía lanzado a la vida con una enorme potencialidad para ser y sin que la sociedad ciñese desde luego esa energía con los firmes moldes de usos bien establecidos. Hombres como Guizot, Lamennais, Stendhal, Lamartine, Vigny, Comte, Balzac, y con ellos los menos o nada ilustres de su generación — médicos, militares, industriales—, se encontraban teniendo que existir sin hallar ante sí preformadas figuras de existencia. Habían perdido vigencia social las viejas ideas y las viejas maneras. Las cosas antes deseables,

sobre todo los «puestos» sociales que antes incitaban y atraían las ambiciones, no existían o habían perdido actualidad y con ella prestigio y brillantez. De aquí que no sólo pudieron, sino que tuvieron por fuerza que inventar por sí mismos el perfil de su comportamiento, incluso el de sus aspiraciones y de sus normas morales, Para que se entienda bien lo insólito de la situación, basta recordar que durante el Imperio no existieron normas morales, pero, en su lugar, se encontraba el individuo apretado de todos lados por una hipertrofia de mandatos imperiales. El Moniteur ahormaba cotidianamente y desde fuera, con su tono imperativo, la vida externa

de los franceses. Al desaparecer esto, lo más natural hubiera sido que el individuo, sin ninguna presión ni directiva externas, se hubiese encanallado. Sólo podían dar tono, continuidad, elevación y dignidad a sus vidas aquellos hombres si sacaban de sí mismos el molde de sus propias vidas, y esto, á su vez, sólo era posible si partían de una gran fe y una alta idea de su individual persona, único punto de apoyo y roca superviviente del universal naufragio. De aquí un fenómeno que, a pesar de su evidencia, no se ha advertido ni menos explicado: la general soberbia y la superlativa vanidad, casi megalománica, de aquellos hombres.

Cuando se ha caído en la cuenta de esto resulta divertidísimo entretenerse en dibujar las diferentes formas de soberbia y vanidad que fueron raíz del existir, sostén y nutrimento para estos hombres. En Guizot toma el aspecto de una terrible ambición reconcentrada y fría que necesita, sin embargo, satisfacerse en mando y sólo en mando. En Lamartine la soberbia se halla casi por completo disuelta en pura y absoluta vanidad, vaga y vaporosa nube de apetitos —de puro ser universal y sin límites. En Lamennais, la soberbia toma máscara satánica, y el frenético abate se pasa la vida a puñetazo limpio con Dios. En Comte la megalomanía toma una

forma aún más cómica y, a la vez, no puede negarse que magnífica: este pobre hombre calvo y a quien le llora un ojo, con su aire de modesto empleado, se obstina, desde su habitación en un piso tercero izquierda, en fundar nada menos que una nueva religión, resumen y cima de todas las anteriores y en la cual» le corresponde el papel de Sumo Pontífice.»

Notas a pie de página

Notas

1 Dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias. <<

2 La voz tierra viene de tersa, seca,
sólida. <<

3 Este ensayo desarrolla ciertos fundamentos de lo expuesto en mi conferencia «Ensimismamiento y alteración» [véase este mismo volumen], y, a la vez, encuentra en ésta desarrollado lo que el párrafo del texto deja sólo enunciado. <<

4 Si bien no lo hace suficientemente a fondo, aparte del error radical a que los párrafos siguientes se refieren. <<

5 Véase El Espectador, VI (1927):
«La interpretación bélica de la
Historia». [Véase página 525 del tomo II
de estas Obras Completas. <<

6 Véase «Hegel y América» en El Espectador, tomo VII, 1930. [Véase página 563 del tomo II de estas Obras Completas.]<<

7 [Véase página 141 del tomo III de estas Obras Completas.]<<

8 Recogido en Goethe desde dentro.

Madrid, 1932. [Véase página 493 del tomo IV de estas Obras Completas.]<<