FILOSOFÍA

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

EDUARDO NICOL

cfe

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

EDUARDO NICOL

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

Prefacio de
ALBERTO CONSTANTE
y RICARDO HORNEFFER

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición (Tecnos), 1961
Segunda edición (FCE), 1998

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
-incluido el diseño tipográfico y de portada-,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor

D.R. © 1961, EDITORIAL TECNOS
Calle O'Donnell, 27; Madrid

D. R.© 1998, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-5526-5

Impreso en México

PREFACIO

ALBERTO CONSTANTE
y RICARDO HORNEFFER

Y haz a la lengua mía tan potente
Que una chispa tan sólo de tu gloria
Pueda dejar a la futura gente

DANTE

Válida en sí misma como exacerbada y perturbadora expresión del proceso y estado del mundo, la obra de Eduardo Nicol es el desarrollo de un filosofar que se desenvuelve y transforma en un diálogo permanente con la historia del pensamiento. En su "sistema" el diálogo siempre es necesario para discurrir con certidumbre; de hecho, para Nicol,

> la idea de novedad absoluta, de ruptura con el pasado, o sea la creencia de que el presente cancela el pasado, queda eliminada en cuanto se percibe que la ciencia no es, ni podrá ser jamás, un sistema cerrado de verdades definitivas e inmutables. Es, por el contrario, un sistema histórico, o sea un sistema abierto, cuyas conclusiones tienen siempre el carácter de hipótesis. [1]

Esta noción de la constitutiva historicidad de la filosofía y del pensamiento y, más aún, de todo lo humano y del ser mismo del hombre, es un principio que Nicol incorpora de manera metodológica y crítica a su propio pensamiento. Parte del hecho de que la historicidad no es una hipótesis o una simple invención teórica que, por ello, pudiera llegar a desecharse críticamente. Está claro que las filosofías historicistas que han surgido después de la hegeliana pueden ser criticadas, pero siempre desde la historia misma; es decir, la crítica sólo puede versar sobre la manera como se haya comprendido la historicidad e integrado con otros conceptos en un

[1] Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimp., México, 1974, p. 26.

cuerpo doctrinal. Ninguna crítica de los historicismos puede negar el fundamento de donde parten todos: que la historicidad es un componente del ser y el conocer, no un factor extrínseco. La existencia efectiva de una estructura en el proceso histórico, que implica la revelación de que el tiempo mismo posee una estructura, trae consigo innumerables beneficios respecto de la verdad, el conocimiento, el ser y el ser del hombre.

La cuestión no es baladí, pues lo que Nicol lleva a cabo a lo largo de su obra es una revolución en la filosofía que establece un giro, una vuelta, un cambio de perspectiva en la concepción de la historicidad y de su indisoluble nexo con el ser y el tiempo. Con la historicidad se confirma que es ella la forma específica que toma en el hombre la temporalidad universal del ser; con el devenir se comprende que también es un hecho su estructura racional, cuya objetividad hace posible la ciencia; y ésta tiene que entenderse desde ahora como transubjetiva, pues es algo que atañe a la intercomunicación.

Así entendida, la intersubjetividad tiene que comprenderse como intercomunicación a través del tiempo, de manera sincrónica y diacrónica. Por ello, como señala Nícol, un

> historicismo genuino no consiste en afirmar que la verdad es una expresión del tenor vital de la época en que se formula, y que cada época, por ser distinta, tiene distintas verdades. Una filosofía historicista tiene que investigar justamente cómo se pasa de una verdad a otra verdad, cuál es el nexo entre una época cualquiera y la época nueva y distinta que le sucede. La investigación ha de versar sobre la articulación interna, porque el objeto de estudio es un proceso, no es una serie discontinua de situaciones diferenciadas. Si cada época o situación histórica se concibe como una unidad estanca, desaparece justamente la posibilidad de la comprensión histórica, pues no hay manera de abordar el pasado desde el encierro del presente.[2]

En la estructura de la historicidad no existen preeminencias temporales: ni del presente frente al pasado, ni de éstos frente al futuro. Lo que se exige al pensamiento es subrayar el nexo que hay, se da, entre estos tres momentos. En la historia, el

[2] *Ibidem*, p. 56.

pasado no es lo que ya pasó, lo que fue; antes bien es lo que penvive y sigue proyectándose hacia el futuro. El pasado, para Nícol, es siempre y en todo caso un *legado* del cual no podría el hombre disfrutar si no existiese también, en la actividad del hoy, el propósito de una legación.

Para Nicol, la historicidad no consiste simplemente en la capacidad de producir, de dejar en el mundo una huella que se consigna a la historia porque ya es algo pasado, algo que irremisiblemente dejó de ser; sino, antes bien, es la capacidad que posee el hombre de transformarse a sí mismo y de *legar* al futuro algo que penvive cuando ya no vive quien lo creó. La historicidad, entendida como condición ontológica del hombre, no tiene como "destino" la muerte, tal y como lo señalara Heidegger en *Sein und Zeit,* sino, más bien, el de una pervivencia, el de permanecer *metá,* más allá de la propia muerte, como nos lo dijera Platón en el *Banquete.*

El legado es literalmente *sobre-vivencia,* la permanencia cambiante del ser en la historia, porque en todo caso la historia es tradición y esto, para nuestro tiempo, significa continuidad consciente, en la medida en que esa historicidad es la forma específicamente humana de la temporalidad. En la historia no hay saltos ni rupturas epistemológicas. Lo que hay es continuidad, pero ésta no es homogénea, lineal y progresiva, como tampoco es irreversible.

La estructura del tiempo histórico es, pues, dialéctica. Conlleva la presencia del pasado, presencia que se manifiesta como diálogo constante, nunca acabado, cabal, completo. El presente no elimina lo que ya pasó: lo que ha pasado es en todo momento un componente actual del presente. Esto significa que su presencia viva no depende de la evocación del recuerdo, como dice Heidegger, sino de un acto genuino de adopción vital, sin decir con ello que haya una *re-producción* literal del pasado. De ser así, tendríamos asegurado el futuro y cancelado el pasado.

En cambio, nuestra incertidumbre existencial es el resultado de la estructura del proceso mismo; ya lo dice Nícol:

> El futuro es imprevisible porque no prolonga una línea, sino un haz de muchas líneas. El presente *gesta* el futuro; pero no hay

un presente, sino una comunidad de muchos presentes individuales, que son interdependientes, pero cada uno de los cuales proyecta libremente novedades.[3]

Aquí cabe destacar el factor moral como componente de la historicidad, pues, como señala Nicol, "sólo un filósofo puede ser irresponsable en cuanto al *ethos* filosófico"[4] justo porque uno de los aspectos de la objetividad es el *ethos.* Pues corresponde a la vocación científica una peculiar "actitud frente al ser"; la vocación científica es, sin lugar a dudas, una forma de vida y no sólo una mera actividad profesional. Su crisis, cuando el interés pragmático perturba los fines de la ciencia, es más grave que la crisis epistemológica que puedan producir los hechos nuevos, o el derrumbe de viejos esquemas teóricos. Los errores son parte de la vida y más de la vida teórica, pero la desviación del *ethos* compromete los cimientos de la ciencia porque lo que se pone en juego es la excelencia humana que ella se propone. Por ello, la responsabilidad (que no es sino una forma de dar respuesta de sí mismo ante el otro, y que es una nota de la esencial eticidad del hombre en tanto ser comunitario) también es retroactiva, es decir, se da la cara no sólo al presente y al futuro sino también se responde al pasado. El proceso histórico consiste en la introducción de novedades y éstas son siempre una combinatoria, una alquimia de lo nuevo con lo viejo, de lo sabido con lo inesperado. Por ello, dice Nicol, "no hay novedad sin filiación. Tampoco hay una reproducción literal del pasado".[5]

El pasado ya fue pero aún es en el presente, actúa en el presente y en dirección hacia el futuro, aunque no de manera determinista. Es cierto que el hombre puede ser definido como una "flecha del anhelo hacia la orilla", como decía Nietzsche, y que significa una apertura radicalmente humana hacia el futuro. Pero ese "éxtasis" (como lo definía Heidegger) es correlativo al "éxtasis" hacia atrás de la memoria: cuanto más tensa el sujeto su memoria hacia el pasado, cuanto más afina y se-

[3] *lbidem,* p. 279.
[4] Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hisp6nica,* 1ª ed., Editorial Tecnos, Madrid, 1961, p. 27.
[5] E. Nicol, *Los principios de la ciencia, op. cit.,* p. 279.

lecciona, clarifica o verifica su propio memorizar, más factible se le hace ese "salto" hacia la novedad, mayor posibilidad se le abre a la perpetuación diferenciada.

Se ha dicho de los pueblos que si no memorizan su propia historia, están condenados a repetirla. Lo mismo afirma Freud respecto del sujeto: si éste no carga con su propia historia, si no logra revivirla en el recuerdo, se ve en la fatalidad de repetirla. Pero ¿realmente la podemos repetir? Si somos estrictos, el pasado *nunca* se repite; sin embargo, y a pesar de lo anterior, lo que se puede afirmar es que la ausencia de una memoria hace al sujeto actuante esclavo de su "destino", pues el pasado se vuelve programa o "predestinación" que desde un pretérito indefinido dictamina órdenes respecto de acciones y pasiones futuras.

El pasado memorizado no es sino la selección producida por la memoria, de aquello que encierra aún virtualidades de actualización histórica. La tradición cultural es, entonces, el fondo virtual de posibilidades de futuro en donde la experiencia es una trama y un tejido, una labor artesanal en la que ella va tejiendo y destejiendo la tela de la vida misma. La experiencia hace referencia a actos que se repiten según una pauta interna. Memoria y experiencia son términos que se exigen mutuamente.

La memoria constituye el suelo nutricio que guarda y custodia un acervo comunal, un legado y una herencia de generaciones, un depósito de tradiciones. Esa memoria arraiga en lo inmemorial, espacio del mito de cuyo fondo extrae sus motivos. Esa memoria marca una pauta de comparecencias de lo mítico e instaura una ley de recurrencias, compone por lo mismo una suerte de calendario.

Nacemos en un aquí y en un ahora, y es la tradición la que nos envuelve y abriga; es la tradición, su legado, ese acervo de leyendas y de costumbres, ese laberinto geográfico de íconos y símbolos, de señas y signos secretos, los que constituyen nuestra heredad, nuestra historia; la tradición es nuestro terruño, la heredad es la incorporación del día de ayer en el de hoy, es el sordo rumor donde acontece el presente.

El pasado exige tanto como el presente y cuando negamos la vigencia actual de esta exigencia, ocasionamos la desinte-

gración existencial y cultural que produce la discontinuidad histórica, la irreversibilidad del tiempo, la cancelación del pasado, la nulidad de la tradición. La comunicación interhumana de una época a otra, que es la forma de la reversibilidad del tiempo, es la forma de la tradición, y de la tradición moral.

Ahora bien, no quisiéramos dar la impresión de que se apuesta a una posición teórica específica, sino antes bien que se está procediendo con rigor metodológico y, sobre todo, fenomenológico, una constatación de que se está procediendo bajo el imperativo de "a las cosas mismas". Por ello, nadie se equivocaría tanto en la lectura de estas notas como quien leyese en ellas una "preferencia" de cualquier tipo por el pasado. Es evidente que no estamos hablando aquí de una "preferencia", de una elección, o simplemente de una posición teórica: preferir el pasado no es mejor, ni siquiera fundamentalmente distinto, que hipotecar lo presente a lo futuro. La nostalgia y la esperanza son dos vicios simétricos del corazón, dos perversiones teóricas de las que cura la revocación del tiempo, que Nietzsche llamó "eterno retorno".

Por ello, "concebido ya el hombre como un ser histórico — señala Nícol--- la tradición debe tratarse como un concepto ontológico, el cual corresponde al concepto de filogénesis que emplea la biología. *La tradición es la línea de transmisión de los caracteres adquiridos,* es la continuidad del proceso en la cual se concreta la ley general de herencia histórica".[6] La tradición se forma electivamente, no se produce sola; se recibe, pero también se transforma e interpreta, y se enriquece o se empobrece.

Éste no es un proceso representable mediante "leyes naturales"; si acaso, mediante "leyes humanas" que hacen de la historia un diálogo. El sentido de una obra pasada se comprende porque literalmente no ha quedado en el pasado, sino que está presente todavía, la retribución del presente es así al pasado. Porque la recepción del pasado no es pasiva, no es total, no es enteramente forzosa; es, antes bien, en parte forzosa, en parte selectiva, en parte accidental, como lo es la existencia misma y como lo es toda forma de comprensión o de comunicación dialógica.

6 *Ibidem*, p. 200.

En la temporalidad histórica el pasado no se pierde, porque sus sucesos no son equivalentes, ni su procesión es uniforme. De esta suerte, la herencia del pasádo no convierte al presente en una consecuencia de lo que ya fue y ya no es; siempre existe un juego de claroscuro, de ambigüedad, de ser y no ser, de pérdida y ganancia, de conservación y retribución, de olvi- do y memoria. En el juego de estos múltiples factores, en esa combinatoria infinita, se produce el contenido de una particu- lar tradición.

Algo que es necesario destacar y que constituye quizá uno de los logros fundamentales del filosofar nicoleano es que *esta concepción de la historicidad entraña necesariamente a la comunidad universal,* es decir, el desvelamiento de aquellas concepciones que se conformaron con advertir la diversidad humana y que señalaron que cada pueblo tenía su propio destino histórico extraño para los demás, ajeno y distinto en sentido radical, lo cual traía como consecuencia irremediable la anulación de la tradición y, más específicamente, la anulación de los efectos catárticos y ejemplares de la tradición moral. En estas concepciones, cada una de las épocas precedentes revocaba a la anterior, porque para ellos el tiempo, su discurrir, era progresivo y por ello absolutamente irreversible e irrevocable, como el tiempo borgeano.

Pero en estas concepciones, amén de la desesperanza de la irremisible pérdida del pasado, lo que no existe es el sentido de solidaridad humana. Cada quien pertenecía a su cada cual, todos divididos y por siempre insolidarios. Lo paradójico del caso es que ésta es la forma en la que en la actualidad los hombres se siguen viendo unos a los otros; el otro me es constitutivamente "ajeno", distinto y, por ello, radicalmente separado de mí, y no "prójimo", que quiere decir *próximo,* lo más cercano ontológicamente.

No en vano, en 1946, durante el proceso de Nüremberg se creó el concepto jurídico de genocidio, concepto que engloba- ba un tipo de criminalidad desconocida hasta el momento. Este delito hunde sus raíces en el racismo; es su producto lógico y, en última instancia, necesario.

Habría que destacar que, no obstante que el genocidio antisemita fue el primero en ser juzgado por la ley, no fue el pri-

mero en ser perpetrado. La historia de la expresión occidental en el siglo xrx, de la constitución de los imperios coloniales por las grandes potencias europeas, está jalonada de masacres metódicas de las poblaciones autóctonas, porque desde 1492 lo que se puso en marcha fue una máquina de destrucción de los indígenas que aún funciona allí donde subsisten y de ahí el concepto de etnocidio. Así, si el término genocidio remite a la idea de raza y a la voluntad de exterminio de una minoría racial, el de etnocidio se refiere ya no a la destrucción física de los hombres, sino a la de su cultura. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de personas diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu.

En este sentido es comprensible que la idea de nación, lejos de vincularnos, nos separe y nos diferencie; esta idea del siglo XVII produjo un verdadero retroceso o paralización del sentido histórico que aconteció en la Edad Moderna y que, como señalara Foucault, ha sido la estratagema de los diversos discursos que han posibilitado su permanencia hasta nuestros días.

A pesar de que el concepto de nación no es más que una idea política y no ontológica, se convierte en el sujeto de la historia, que produce inevitablemente la disociación de los fines y la pérdida del sentido de la solidaridad humana. No obstante, lo que existe ontológicamente en la base de las distinciones políticas es la noción viva de una comunidad universal. Es, pues, la conciencia histórica la que nos cura de los sectarismos, los racismos y toda clase de distingos meramente ónticos, lo cual quiere decir políticos, sociales y etnológicos, pues la historia política no es nunca la historia universal. Ella es particular en un doble sentido: primero, porque el sujeto de esa historia es siempre una comunidad política determinada; segundo, porque aunque llegara a constituirse una comunidad mundial, su historia política sería aún particular, pues dejaría al margen otras actividades humanas que son irreductibles a la política.[7] De ésta ya estamos persuadidos tal como

7 *Cfr.,* p. 221.

el viejo Macbeth dijo del demonio al sentirse traicionado por la profecía de las brujas: "el poder miente con palabras verdaderas". Con estas notas acerca de la historicidad de la filosofía y del ser del hombre, como nos lo devela Nícol, creemos que resulta relativamente accesible acercamos y atender a *El problema de la filosofía hispánica.*

Es claro que al señalarse el nexo que existe entre la vida y el pensamiento se altera la idea de la vida y, a la vez, la idea del pensamiento. En este sentido, la esencia del hombre no sería propiamente esencia en el sentido tradicional del término, sino historia, y la historia de la filosofía sería la filosofía misma. Al absorber la realidad humana, la historia absorbería igualmente el pensamiento, que es una forma existencial de lo humano. Por consiguiente, la verdad sería histórica también. Así, la filosofía podría considerarse como el eje histórico de la expresión humana, al tiempo que las otras creaciones del espíritu serían como líneas paralelas, igualmente significativas no sólo por su autenticidad humana, sino por ser ilustrativas de la filosofía misma y de su curso histórico. Por ello puede decir Nícol: "No sé si debo recordarles, antes de entrar a fondo en la materia, que estas disquisiciones sobre la filosofía hispánica no pueden ser otra cosa que 'ideología'. Esto no es ciencia".[8] No obstante, estas "disquisiciones", como el mismo Nicol nos lo advierte, están cruzadas por dos tipos de *philía:* una, la de la verdad y, la otra, la *philía* a los "países de la comunidad hispánica", que ya no le permiten ser tan desinteresado en cuanto él mismo participa "en los esfuerzos que hacen por encontrarse a sí mismos, por conocer y regular sus destinos".[9] Estos análisis de Nícol se sumaban a otros que se realizaban en Hispanoamérica en la búsqueda por encontrar la identidad de lo que se llamó posteriormente "estudios latinoamericanos" y que se llevaban a cabo en México, al menos, por Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Octavio Paz, entre otros. En cierta medida, podríamos decir que esta obra es una larga meditación sobre el exilio, una larga meditación sobre la visión de un emigrado, que no transterrado, que ha adoptado otra tierra y otra lengua, al que "el lado bueno de la mala for-

[8] E. Nicol. *El problema de la filosofía hispánica, op. cit.,* p. 32.
[9] *Idem.*

tuna le deparó el privilegio de conocer algunos de esos países",[10] que buscaban, como él, su propio destino. Como lo ha señalado otro exiliado, Adolfo Sánchez Vázquez:

> El exilio ha marcado la obra de Nicol no sólo al darle la posibilidad de realizarla, sino también al hacerse presente en el contenido de parte de ella [...]. La marca del exilio aparece concretamente en la franja que ocupa en su fecunda obra su libro *El problema de la filosofía hispánica.* Creo que el exilio le ha permitido a Nicol, como en general a muchos compatriotas suyos en el destierro, no sólo una visión más entrañable de las relaciones entre España y América, sino también una idea más lúcida y equilibrada del proceso de independización de los pueblos de Hispanoamérica.[11]

En este libro, Nicol lleva a cabo una reflexión y un análisis más arriesgado, al tiempo que más lúcido, de los acontecimientos que se dieron para conformar ideológicamente los sucesos de la Independencia y de la Revolución en México, en particular, y en Hispanoamérica, en general; así como un análisis de la incorporación progresiva de la filosofía a la *episteme,* esto es, la adopción de la filosofía estrictamente académica como instrumento para la formación de la conciencia nacional, porque, como nos lo hace ver Nicol, "Hispanoamérica sentía como instintivamente la eficacia del poder de la palabra, y éste fue y sigue siendo todavía un rasgo ático e hispánico de su forma de vida".[12]

Así, la meditación de Nicol conlleva todo ese entramado, la urdimbre de su concepción de la constitutiva historicidad del hombre al igual que la de sus productos. En este sentido, el filósofo de *La metafísica de la expresión* intenta rescatar un lado no visto, un suceso que, como señala Sánchez Vázquez, es "una separación de estos pueblos que a la vez une", un vínculo al parecer indisoluble de hermandad ontológica y de ese nexo ontológico de la historia acontecida entre los pueblos de His-

[10] *Ibídem,* pp. 32-33.

[11] Adolfo Sánchez Vázquez, "Palabras de reconocimiento a Eduardo Nicol", en *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol,* Juliana González, Lizbeth Sagols (comps.), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1990, p. 190.

[12] *Ibidem,* pp. 34-35.

panoamérica y una España que perdía sus colonias con la Independencia, ese movimiento que representó, a los ojos de Nicol,

> una victoria política que se obtiene con las armas ideológicas que proporciona el vencido. Tal vez por causa de esto, y del *carácter peculiar de discordia intestina, de guerra civil, que tuvo el movimiento de Independencia,* ésta no destruyó la base de valores tradicionales en que se había asentado la vida durante el periodo colonial.[13]

De igual forma, destaca el pensador de *La agonía de Proteo,* la *asincronía* como uno de los rasgos característicos de la etapa de la Revolución, en donde el positivismo, en tanto teoría del conocimiento, doctrina social, política y religiosa influyó grandemente en Hispanoamérica y donde las asincronías se dejan ver con mucho mayor fuerza en la medida en que, a pesar de que existía un ideario de comunidad americana reforzado por los ensayistas que prosiguen la tradición de los ideólogos del siglo XIX, lo que no pudo darse fue una verdadera cohesión política y económica entre los países de Hispanoamérica, porque no coincidieron las fases locales del largo proceso revolucionario.

Comoquiera, estos movimientos y la reflexión que de sí mismo llevaba a cabo el hispanoamericano para encontrar su propio ser, le dieron una doble ventaja al hombre americano: primero, que su situación no es tan vulnerable como la de otros hombres que no tienen tradición de pensamiento y, segundo, que al mismo tiempo se encuentra en una disposición vital más abierta que la del europeo, más dispuesta para el cambio e igualmente dispuesta para pensarlo en términos universales. En este punto Nicol, guiado por su concepción del *ethos* filosófico, señala que la meditación sobre el propio ser, en tanto que pensar filosófico, no puede quedar sólo en una reflexión local o particular sobre los acontecimientos, sino que ha de elevarse a materia de reflexión sobre lo que le sucede al hombre.

Sin entrar en una discusión sobre la percepción que Nicol

13 *Ibidem,* p. 45. El subrayado es nuestro.

tiene de la Conquista y de la Independencia (con la que, como dice Nícol, "comenzó propiamente la hispanidad") de las colonias americanas, pues nos llevaría demasiado lejos de este marco de referencia, baste apuntar que en la mirada histórica de Nicol existe una referencia que nos conduce irrecusablemente a una serie de reflexiones más intensas sobre esa mirada española del exilio y del llanto frente a América y su historia, como aquella extraordinaria afirmación que nos dice que

> con la llamada pérdida de las colonias se inicia un renacimiento vital de España [...], cuando este proceso de Independencia termina con el siglo parece como si España se hubiese, ella, liberado finalmente de sus dominios y quedado en situación de poseerse a sí misma, suelta y sin compromisos, con una disponibilidad para el futuro más despejada que la que había tenido hasta entonces. En suma, España se hace independiente ella misma con la Independencia final de las colonias.[14]

Como si la Independencia final hubiera sido no un desgarramiento, sino un convenio de beneficio común, un beneficio que conllevó el avivamiento de una hermandad soterrada por los movimientos ideológicos para convertirla en esa misma hermandad de los sufrimientos y esperanzas de los exiliados españoles con los sufrimientos y esperanzas de los pueblos latinoamericanos.

España, para Nicol, vivió poco tiempo el ensimismamiento, pero con ello pudo crear la escuela madrileña y la escuela de Barcelona, ambas reproductoras de inmensos talentos que acabaron de florecer y otros florecieron en esa coyuntura de exilio, un exilio que se tomó existencia, un modo de vida, un modo específico y desgarrado de estar en el mundo, una forma trágica de ser.

Valgan unas últimas palabras de otro insigne exiliado, Ramón Xirau, que pronunciara en el mismo homenaje que se le hiciera a Nícol:

Vermelles les cireres
Vennellel claustre illuminat
De vides netes. Claredat.

[14] *Ibídem,* p. 113.

El sol, cántic de foc

Vermelles les cireres-
Tot llum, tot mar,
Tot claustre.

[Rojas las cerezas
rojo el claustro iluminado
de vidas limpias. Claridad.

El sol, cántico de fuego

Rojas las cerezas-
todo luz, todo mar,
todo claustro.]

¿Qué es lo que queda, al final de este periplo? Quizá festejar y agradecer que se vuelva a publicar esta obra por una casa editorial que lleva en sus venas esa sangre del exilio.

Enero de 1998

PRÓLOGO

"El problema de la filosofía hispánica" es el título que lleva la primera parte de esta obra, y sirve para la obra entera, porque las otras dos partes ("La Escuela de Barcelona" y "Ensayo sobre el ensayo") fueron escritas *ex profeso* para completarla. Las tres partes constituyen, pues, una unidad, no sólo por el título común, sino por el propósito y por la ejecución.

Con este mismo título dio el autor unas conferencias en la Columbia University de Nueva York (febrero de 1959) y en la Université Libre de Bruselas (enero de 1960). Las notas de esas conferencias sirvieron de base para la mencionada primera parte.

Existe un problema de la filosofía hispánica (y hay que decir "hispánica" ahora, y no "española", porque se incluye en la consideración a la de Hispanoamérica). Parece como si no pudiéramos hacer filosofía en nuestro mundo hispánico sin debatir previamente la cuestión del carácter y el estilo de lo que vamos a hacer, y de la manera como esto pueda avenirse con el genio autóctono y con los destinos de nuestra comunidad.Tal preocupación o *elfconsciousness* ha rebasado, a veces, el límite de la discreción. Quiere decirse que no ha favorecido la ejecución de una obra sobre cuyos caracteres eventuales meditamos anticipadamente sin término. Éste ha venido a ser, justamente, uno de los rasgos característicos de nuestra filosofía. Ella se distingue de otras por su curioso ensimismamiento: porque se ocupa tanto de sí misma casi más asiduamente que de los problemas filosóficos. Queremos resolver lo que somos hablando de ello. Otros son lo que son, sin hablar tanto, porque hacen lo que hacen.

Por esto, aunque el problema no carece de interés ni de urgencia, tal vez no sea conveniente tratar de él antes de haber hecho algo por la filosofía en sentido estricto; algo que pueda prestar cierta autoridad a la recomendación de sustituir con el trabajo efectivo las inacabables discusiones preliminares. Se-

mejante recomendación fomentía, sin embargo, ella misma la egomanía, si expresara solamente el vago propósito de evadirse de la circunstancia propia dando en el futuro un primer paso hacia el exterior. Por el contrario, tiene que ser un regreso, una vuelta momentánea a esa circunstancia, que traiga a ella noticia de lo que acontece más allá de su recinto. No importa entonces prolongar el silencio sobre estos temas, aunque puedan algunos tergiversarlo y darle peyorativa calificación de desinterés por el asunto supremo del propio ser.

Por lo demás, cuando se trata de recomendaciones, la buena voluntad no basta. La virtud del discreto reclama un saber de recta intención, como lo llama Gracián. Este saber o experiencia no puede acumularse sino con paciente perseverancia. De otro modo, al hablar de los demás, no logramos precisar ni la intención ni el concepto. De las intenciones dice lo suficiente el texto de la obra; pero de los conceptos cabe decir que han de ser preparados con rigor en otro lado, antes de utilizarse para debatir estas cuestiones del carácter y el estilo del ser propio. Pues estas son cuestiones éticas, y todo lo ético es siempre muy confuso, si no alcanza alguna depuración teorética.

Como es difícil, pues, darse a entender, juzgó el autor que debía hablar en griego, para que lo entendieran todos. Para algunas fórmulas decisivas, las palabras griegas son las únicas que sirven: todo el mundo las conoce, por fortuna, y las palabras castellanas equivalentes ya perdieron ese brillo de las significaciones desusadas que atrae hacia ellas la atención.

De ahí la frecuencia, que parecerá fatigosa y es deliberada, con que aparece en el texto la palabra *ethos,* también aparecen mucho *aristeia* y *paideia.* Pero en el *ethos* está verdaderamente el cogollo de la cuestión. Los matices de significado de esta palabra los irá percibiendo el lector, delimitados por los contextos respectivos. No estorba, en todo caso, iniciar desde ahora las aclaraciones.

Cada vocación y profesión tiene su *ethos* propio. Pero el *ethos* no es un sistema convencional de normas que regulen el ejercicio profesional. Las normas, si acaso, llegan a formularse cuando se tiene conciencia de que el *ethos* es algo intrínseco a ese ejercicio; de tal suerte que, sin saber lo que es el *ethos* ni haber reflexionado sobre ninguna regulación expresa, a cada

cual le basta hacer bien su oficio para mantener condición ética. El buen operario se juzga por la bondad de su producto. Naturalmente, en toda manufactura interviene un factor que no es ético, y es la capacidad del operario. El factor ético se refiere más bien a la disposición del operario frente al objeto que proyecta ofrecer, se trate de un mueble, de un diagnóstico médico o de una poesía.

Esto se comprende mejor cuando se recuerda que los griegos llamaban *areté,* que nosotros traducimos por virtud, a la propiedad específica de cada cosa. No todas las cosas consiguen realizar con igual excelencia las cualidades distintivas de su propio ser, sean cosas naturales o producidas. Así, el buen caballo tiene más virtud que el mal caballo; la buena mesa tiene más virtud que la mala mesa. Esta especie de bondad es la *areté,* y ella permitiría decir que el buen caballo es "más caballo" que el malo, la buena mesa es "más mesa" que la mala, el buen hombre es "más hombre" que el hombre malo.

Pero ¿cuándo es bueno el hombre y cuándo es malo? Esto ya es más complicado; porque el hombre, visto por un lado, es un ser como el caballo, un ser natural que recibe como herencia una limitada dotación de facultades; y visto por el otro lado es un ser como la mesa, o sea, un producto de elaboración. Siendo esto así, juzgaremos al hombre más humanamente si atendemos no a la parte de su ser que le fue dada, sino a lo que él haya logrado hacer de sí mismo, consigo mismo, sobre la base de aquella dotación heredada. Esto es lo que queremos decir cuando indicamos que el hombre, a diferencia del caballo y de la mesa, es el ser de la vocación. El hombre elige él mismo "lo que va a ser", pero no con entera libertad, pues sus capacidades son limitadas. Su libertad es mayor cuando decide "cómo va a ser", dentro del campo de esa vocación elegida. La vocación, pues, no decide sólo el oficio, sino el modo de ejercerlo. Lo cual significa, en suma, que hay muchas maneras de ser buen hombre y, en cambio, no hay más que una sola manera de ser buen caballo.

Con ello se introduce en la existencia humana la cuestión moral: el ser envuelve el querer ser, y éste es cualificable siempre, porque siempre implica una libre elección. En efecto, no solamente son múltiples las posibilidades existenciales que lla-

mamos vocaciones; son múltiples, además, las modalidades de existencia dentro de cada vocación. Lo producido por varios hombres distintos en un mismo oficio son cosas similares: todos los albañiles construyen edificios, todos los profesores enseñan. Y aunque se puede apreciar la cualidad diferente de los productos, la cualificación moral del artífice no depende sin más de la cualidad de su trabajo. Depende más bien de esto: de que el trabajador se hace a sí mismo mientras ejerce su oficio, y es él, como hombre, el producto principal de su trabajo. Se cualifica entonces lo que el hombre quiere ser, cuando se dedica a su quehacer. La *areté,* o la virtud, o la bondad de cada cosa constituye un elemento existencial de la cosa misma, y se aprecia examinando si ella sirve para lo que es. De igual modo sejuzga al hombre, examinando si él sirve para lo que es. Pero como el hombre no tiene su ser completo en el momento en que ya es hombre, sino que tiene que existir haciéndose hombre a lo largo de toda su existencia, ocurre que unas veces es más hombre y otras es menos hombre. En un mismo individuo, el grado de la *areté* es oscilante, y la oscilación no depende sino de él mismo, de lo que él hace, del servicio que presta en su quehacer. Cada quehacer tiene su *ethos* propio, y por tal razón ese constitutivo existencial que es la *areté* adquiere en el hombre caracteres morales. Lo moral no es algo sobreañadido al ser, sino algo producido por el ser mismo en su existencia.

Puede señalarse incidentalmente que la filosofía existencial es defectuosa, en tanto que su análisis de la existencia pretende eliminar ese factor constitutivo, u olvidarlo; ese elemento funcional que se descubre bien claro en el hecho de que el hombre tiene que producirse a sí mismo, produciendo cosas, para realizar su específica *areté.* Insistamos: lo que es depende de lo que hace y de cómo lo hace. El "cómo" es lo que concierne al *ethos.* De ahí que la palabra *areté* o virtud haya venido a significar por eminencia la virtud moral, y que no llamemos ya virtuosas a las cosas, aunque sean de buena factura. Pero no la olvidemos: al hombre podemos llamarlo virtuoso porque su ser, en tanto que es moralmente cualificable, es factura de sí mismo. Elegir una vocación es, por consiguiente, elegir una entre múltiples maneras de ser, y es adquirir el compromiso de ser hombre virtuoso, buen hombre, dentro de ese campo de ac-

ción preferido. Ningún hombre puede ser cualquier cosa, pero todo hombre puede realizar la específica *areté* humana cumpliendo con el *ethos* de la vocación que para él fue posible. Esta democracia moral, fundada en la diversidad de posibilidades de llegar a la *areté* humana, funda, a su vez la única auténtica aristocracia: la que surge de la diversidad en la excelencia del *ethos*.

La filosofía es, entre todas, una vocación muy particularmente distintiva, porque su ejercicio requiere precisamente una meditación sobre la *areté* de lo humano y sobre el *ethos* en general. De suerte que una infracción del *ethos*, o una conducta olvidadiza de sus compromisos, es aquí doblemente grave. Ya sabemos que puede haber un mal jinete y un mal carpintero; mal jinete y mal carpintero son quienes, dotados para estos ejercicios, no los cumplen como es debido. El mal filósofo no es el que tiene escaso talento natural, sino aquél que, a pesar de su talento, no cumple lo que de él cabe esperar humanamente, dentro de su oficio. Pero, al infringir el *ethos* de la filosofía, perturba además el *ethos* común, del cual tiene que ser guía, por requerimientos estrictamente profesionales. De un error técnico de filosofía responde el filósofo sólo ante sus pares; de una falta contra el *ethos* filosófico ha de responder ante todos.

Ya se percibe entonces que estas son cuestiones de hecho, y que su planteamiento no responde a una subjetiva predilección, a un prurito de sermonear al prójimo. Sirva lo dicho de advertencia, porque a todos nos impacienta el que viene a sermoneamos, y muchos pudieran impacientarse al descubrir que nuestra filosofía, la filosofía hispánica, tiene planteado un problema que concierne al *ethos* y que está, por lo tanto, situado en un nivel más básico que el nivel en que se plantean las discrepancias de doctrina.

Cuanto es necesario decir al respecto ha de afectar al *ethos* filosófico en nuestra comunidad de manera directa, y al *ethos* de esta comunidad en general. Y el momento es oportuno, porque la marcha de la civilización está produciendo en todas partes una crisis del *ethos* de las profesiones. Se está perdiendo la noción de que el hombre puede lograr la excelencia, en tanto que hombre, mediante la excelencia de su trabajo, y que

esta excelencia es el fin u objetivo real de la producción misma. Se está cada vez más apreciando cuantitativamente el proceso del trabajo, hasta el punto de quedar casi por completo descualificado. El número de objetos producidos, y la ganancia que reportarán eventualmente, van constituyendo el único criterio. Este amoralismo del trabajo no determina meramente una decadencia de la pericia, una baja en la cualidad de los productos, sino una baja en las cualidades humanas. Si se sustituye el valor *ethos* de la profesión por el puro valor económico se produce una forma de deshumanización que no depende sólo del maquinismo, pues se manifiesta igualmente en actividades que no son mecánicas. Consiste en una devaluación progresiva del productor en tanto que productor -o sea, en tanto que hombre-, la cual es de carácter existencial y ético, no meramente económico y político. El hombre se pierde a sí mismo en el trabajo, el cual fue, desde siempre, el ejercicio en que podía encontrarse o salvarse a sí mismo. La diversión en que emplea su ocio no ayuda a recuperarlo, pues el ocio debiera ser descanso de una literal conversión. Cuando el trabajo no logra concentrar en sí mismo al trabajador, éste no tiene ya "de qué" divertirse. Si prosigue, como es de temer, este proceso de enajenación, esta pérdida de la relación vital entre el trabajador y el producto de su trabajo, habrá que reforzar todos los otros medios de recuperación del hombre. La salvación es ética, y mal podrá contribuir a ella una vocación de trabajo tan singular como es la filosofía si no empezamos por reforzar el *ethos* dentro de la filosofía misma. No es el filósofo quien afirma personalmente que la filosofía ha de tener virtud de ejemplaridad. La tiene ella por sí misma. La cuestión es examinar de qué modo responde cada cual a la exigencia esencialmente ética de la vocación. En época de crisis moral, la filosofía "tiene que ser" excepción. La obra presente ha sido escrita pensando en la manera cómo nuestra particular filosofía hispánica pudiera ser hoy excepcional en este sentido, y no en otro sentido peyorativo, por sus rasgos pintorescos.

E.N.

Diciembre de 1960

PRIMERA PARTE

EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

I

1. LA PEQUEÑA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

No es tarea fácil hablar de filosofía ante personas no versadas en la materia. Si la puntualidad es la cortesía de los reyes, la claridad -se ha dicho- es la cortesía de los filósofos. El esfuerzo requerido siempre por alcanzar la claridad se reduplica y se complica cuando no existe un terreno común de entendimiento previamente demarcado. El entendimiento sólo se logra a base de los "sobreentendidos". Sobre esta base común pueden montarse las ideas con relativa firmeza. Pero la exigencia de rigor en el montaje no disminuye frente a la otra exigencia situacional, que es la de darse a entender. El rigor no puede sacrificarse a la claridad, ni siquiera por cortesía. Este sacrificio no sería solamente una infracción del *ethos* profesional; en verdad, el sacrificio es imposible, pues no hay pensamientos más confusos que aquellos cuya aparente claridad sirve para embozar las dificultades y los problemas.

Siendo esto así, cuando el filósofo elige para su discurso un tema de los llamados técnicos, puede ocurrir que nadie lo entienda, y en este caso nadie lo perdona. Pues todo el mundo se muestra dispuesto a perdonar a un físico, o a un matemático, si su discurso resulta ininteligible. De hecho, todo el mundo está ya predispuesto a no entenderlo: su ciencia se considera legítimamente esotérica, y la exposición se juzgaría acaso menos científica si fuera más comprensible. El prestigio vulgar de muchas ciencias -y el correspondiente de quienes las cultivan- depende, en gran parte, de que son inabordables para el vulgo.

Por otra parte, si el tema que elige el filósofo no es técnico, o bien es técnico pero logra él exponerlo con claridad accesible, gracias a la casi milagrosa conjunción de una inspiración superior y un esfuerzo diligente, entonces quienes lograron entender se sienten casi decepcionados, reducen el valor de lo que

entendieron, y desde luego se muestran dispuestos a discutirlo, ansiosos de exhibir opiniones personales sobre el tema.

La clave de esta disyuntiva se encuentra en el hecho que podemos denominar "la universalidad de los problemas" de la filosofía. Suponiendo, como han creído incluso algunos pensadores, que el pensar filosófico consistiera en inventar teorías, pueden ustedes tener la seguridad más completa de que *los problemas no los inventa nadie.* Los problemas -los grandes problemas fundamentales- están ahí, presentes ante todos, y a todos nos afectan por igual. No todos, ciertamente, tienen de ellos una conciencia igualmente aguda. Esta agudeza, si es persistente, puede ser el acicate que impulsa hacia la vocación profesional de la filosofía, en cuyo ejercicio se adquiere la capacidad de meditar técnicamente sobre aquellos problemas. Pero es inevitable que sienta igualmente el impulso a hablar de ellos quienquiera que tenga de ellos conciencia, aunque no tenga vocación, ni disponga de medios técnicos para conducir su discurso con rigor. Su preocupación es legítima, es esencialmente humana; y su discurso, aunque sea improvisado y pueda parecer petulante, no implica una falta de respeto hacia quien hubo de reflexionar con método durante largo tiempo antes de atreverse a exponer, a sugerir, una opinión.

La interferencia del "aficionado" exasperaba sobremanera al "profesional" estricto que era Platón. "De estos problemas -dijo con frecuencia- no puede ocuparse el primer venido." Mucho más exasperado y despectivo, antes que él, se mostró Heráclito. No piensen ustedes, como algunos historiadores de la filosofía griega, que los denuestos de Heráclito contra "quienes tienen alma de bárbaro" (contra los necios que, cuando escuchan, "se parecen a los sordos") se deban a razones personales de carácter o de situación. Ese filósofo no desprecia el vulgo porque él sea un aristócrata. Puede ser también aristócrata el que escucha y no entiende. Más bien se dijera que la filosofía crea una aristocracia: la de quienes aprenden a entender. Pero la impaciencia de Heráclito y de Platón tiene razones más hondas y sutiles. La idea de una aristocracia del saber, que se forma en Grecia y es uno de los pilares de la civilización *moral* de Occidente, es tan sólo, vista por fuera, un

fenómeno sociológico derivado. Vista por dentro, la distinción entre el filósofo y el profano responde a la distinción capital, constitutiva de la filosofía misma, entre la ciencia y la mera opinión.

El vulgo -que en este caso quiere decir simplemente el profano- se mostrará siempre dispuesto a aceptar la opinión científica, a inclinarse ante la autoridad del competente: a escuchar y callar. Pero sólo cuando se trata precisamente de la ciencia segunda, como la llamaba Aristóteles: de esta ciencia o de la otra, de cualquier ciencia particular. Cuando se trata, por el contrario, de la ciencia primera, de la que fue y sigue siendo matriz de todas las demás; cuando se trata, en suma, de la ciencia que forjó el concepto mismo de ciencia en general, entonces el profano no considera que haya profanación ninguna en penetrar en su recinto. La autenticidad de su experiencia personal del problema justifica su denuedo y compensa su ignorancia. ¿Por qué habría de tener autoridad mayor que la mía, para ocuparse de *mi* propio problema, un hombre igual que yo, cuyo problema es el mismo? A quien hable, por ejemplo, de la mecánica ondulatoria de los sistemas de corpúsculos, se le escucha con respeto, porque éste es, precisamente, *su* problema: no es un problema que nos afecte a todos por igual, de manera vital y directa. De donde resulta la imprevista paradoja de que el vulgo, el profano en menesteres de la ciencia, concede mayor respeto a lo que le importa menos. Y aunque la exasperación que hubieron de sufrir los filósofos del tiempo griego se vaya repitiendo en los tiempos actuales -porque la situación depende, como hemos visto, de la naturaleza de las cosas-lo que puede hoy frenar la impaciencia ante las profanaciones del vulgo es la seguridad de que con ellas recibe la filosofía una forma de homenaje, inconsciente y muy desviado, pero muy sincero. La filosofía es lo que más importa -y por ello todo el mundo quiere "meter baza"-.

Por esto, además, adquiere popularidad mayor el filósofo cuyos pensamientos son más accesibles, aunque no sean necesariamente más valiosos. También está en el orden natural de las cosas humanas que, así como el filósofo técnico se siente decepcionado ante unos pensamientos bellamente expuestos,

pero de estructura endeble, así el profano por su parte se sienta decepcionado cuando la filosofía se ocupa de los problemas comunes en unos términos que no están en el nivel común de comprensión.

Cuanto acabo de decir pudiera intimidarles. Pero no hay causa de alarma, en esta ocasión. Podrían esperar con recelo cuanto tengo que decirles si no atinasen en el carácter tranquilizador de lo que llevo dicho ya. La exposición de un tema rigurosamente técnico de filosofía no hubiera requerido semejante preámbulo. De hecho, no he tratado con él solamente de tranquilizarles a ustedes, sino de tranquilizarme a mí mismo, antes de iniciar una tarea que no es habitual. Habitualmente hablo de filosofía, pero en esta ocasión hablaré -estoy hablando ya-*sobre* la filosofía. No es indebido hacerlo, ni representa ninguna concesión, ninguna renuncia a los principios de la ciencia. La conciencia filosófica más severa no ha de sentir la mordedura de ningún reparo cuando la reflexión discurre sobre la filosofía vista por fuera, y no sobre los problemas que solicitan dentro de ella un tratamiento metódico. Inclusive, algunos pensadores, desde Dilthey, han creído que el destino de la filosofía tenía que reducirse en el futuro a una especie de autocontemplación, a una "filosofía de la filosofía". No me propongo seguir este camino, o mejor dicho, paralizarme en este punto. Por el contrario, los problemas de la filosofía son tan apremiantes y requieren una consideración tan cuidadosa y sostenida, que no dejan mucho tiempo para que la atención se distraiga hacia esas cuestiones marginales que pudiéramos llamar de sociología de la filosofía; y, por ello, no puedo negar que me siento en este terreno un poco fuera de ámbito.

Lo que importa –y con esto salvo mi responsabilidad, a la vez que apaciguo su alarma-es no confundir la crónica externa de la filosofía con la filosofía estricta. Podemos adoptar aquí, *mutatis mutandis*, una distinción que hacemos en la ciencia histórica. Hay una crónica de pequeños sucesos, de ambientes determinados, de cursos biográficos, que constituye un género específico al cual han llamado los franceses *la petite histoire*. Al lado, o por encima de ésta, se encuentra *la grande histoire*. La gran historia es sistemática, y más ideológica;

la pequeña es anecdótica. Y resulta la pequeña historia más fácil para quien la escribe, y más divertida para quien la lee, precisamente porque presenta la materia viva de la acción humana, los hechos mismos, en su concreción; mientras que la gran historia requiere ideas, presenta los hechos encuadrados por categorías. Pero ningún lector sensato de obras historiográficas podría decir jamás que los escritos de Mommsen, de Huizinga o de Menéndez Pidal le parecen menos importantes porque los encuentra menos divertidos, que los de otro historiador cualquiera, muy distinguido también, que haya estudiado las economías de Palacio en tiempo de Isabel II, o las cuitas del rey Bomba en la Corte de las dos Sicilias. Se trata de dos géneros distintos, y cada uno tiene su nivel y valor propios.

Como lo primero que se ha de aprender en filosofía es a no confundir los géneros, puedo confiar en que no confundan ustedes, desde ahora, la *petite histoire* de la filosofía con la filosofía misma y con su *grande histoire*. La filosofía, como toda actividad humana, tiene su anecdotario, pero no se constituye a sí misma con anécdotas. En esto tengo la obligación de insistir. Pero este es *mi* problema. ¿Cuál es *el* problema de la filosofía hispánica, sobre el cual fui invitado a hablarles en esta ocasión?

2. ¿POR QUÉ EL PROBLEMA?

¡Por qué, realmente! No parece que tuviera sentido ocuparse del problema de la biología hispánica, o de la filología hispánica. ¿Qué sentido puede tener entonces tratar del problema de la filosofía hispánica? Por otra parte, ¿resultaría siquiera inteligible este otro enunciado: "El problema de la filosofía inglesa", o bien "El problema de la filosofía alemana"? No se alcanza a comprender el significado del término problema, en este contexto, empleado en singular. ¿Es que hay *un* problema filosófico, del cual se ocupan con predilección marcada los pensadores hispánicos? No se trata de esto.

Tal vez el significado de este "problema" se aclare un poco si no ponemos de momento nuestra atención en él, y la desviamos hacia "lo hispánico". La determinación primaria de his-

panidad de nuestra filosofía no constituye un problema: se establece por la zona lingüística, o si se quiere precisar mejor, por la zona que abarca la familia de lenguas hispánicas. Pero presentimos, desde luego, que hay algo más, algo especial, peculiar y distintivo. Y esto es lo que constituye un problema: la distinción. Pues cada zona lingüística se caracteriza por unas ciertas modalidades culturales. En tanto que el ser es expresión, no puede ningún ser humano hablar de una manera distinta sin *ser* distinto. Afortunadamente, ésta es una simple evidencia metafísica, y todos nos apoyamos en ella implícitamente cuando esperamos encontrar variedades culturales y de estilo vital, distintas de las propias, si visitamos un pueblo que se expresa en una lengua que no es la nuestra. Incluso parece que nos decepcionan las similitudes, cuando aparecen; y si no somos menguados de imaginación, o fanáticos de la monotonía, sentimos que la variedad y las singularidades ajenas nos enriquecen el espíritu, cuando las aprehendemos, nos alegran y levantan el ánimo (cosa, por otra parte, bien necesaria en este mundo de hoy, sobre el que se cierne, como una sombra de luto espiritual, la prosaica tristeza de la uniformidad). Pero una cosa es ser distinto -todo ser es distinto-- y otra cosa diferente es esta modalidad peculiar de ser, que consiste en "no ser como los demás".

La ciencia es igual en todas partes. La ciencia es una lengua universal y no presenta, en tanto que ciencia, diferencias peculiares de un país a otro país. Justamente por ser universal, la diferencia traspasa aquí la línea de las fronteras políticas: es la diferencia que su sola presencia ya establece entre ella misma y todas las otras manifestaciones culturales peculiares de cada lugar. La ciencia no tiene peculiaridades *típicas.* Por esto, cuando se habla de la ciencia española, o de la ciencia francesa, se entiende con esta fórmula la contribución española, o la contribución francesa, a la ciencia común, universal. No se alude al carácter personal de quienes cultivan esa ciencia ni al ambiente en que éstos se desenvuelven ni a una presunta peculiaridad de sus creaciones científicas que fuera determinada por estos factores de carácter y de ambiente.

La estructura molecular del ácido conocido por las iniciales DNA en química orgánica, es la misma en California, cuando la

analiza Pauling; que en Inglaterra, cuando la analizan Watson y Crick; que en Nueva York, cuando la analiza Severo Ochoa. De parecida manera, en física nuclear, la llamada difracción de los electrones es exactamente el mismo fenómeno que descubren Davisson y Germer en los Estados Unidos y que reproduce Thomson en Inglaterra. En fin, el problema de la deducción trascendental de las categorías es inteligible para todo filósofo en cualquier parte del mundo, aunque fuese pensado por vez primera en Koenigsberg. La comunidad de la ciencia, y la de los científicos, está garantizada no sólo por la uniformidad del sistema simbólico, sino por la unidad de la realidad misma, sin la cual el sistema simbólico jamás pudiera ser efectivamente universal, es decir, unívoco.

En principio, habría que suponer que la ciencia principal que es la filosofía procede, *a fortiori,* de la misma manera. Los problemas son los mismos para todos; el sistema de categorías que empleamos es común. Por consiguiente, al hablar de la filosofía española, e hispánica en general, aludiríamos tan sólo a las contribuciones que los países hispánicos hubiesen aportado a la filosofía universal. Siendo esto así, no habría problema. Pero hay problema. Existe entre los filósofos hispanos una conciencia más o menos vaga de eso que se llama "no ser como los demás". Unos la tienen porque justamente contribuyen a la peculiaridad distintiva; otros la tienen porque deploran esa peculiaridad.

¿En qué consiste este elemento *típico* de la filosofía hispánica? Trataremos de indicarlo Pero atendamos primero a esta cuestión mas fundamental: ¿cómo es posible que se adhieran los tipismos, como plantas parásitas, al cuerpo limpio de la ciencia filosófica? Es que la palabra filosofía tiene un alcance muy vasto; casi tan vasto como el manto de la Virgen, y cubre todo género de pecados intelectuales. No necesito recordarles que en griego filosofía significa amor de la sabiduría y que, para la manera griega de ver las cosas humanas, el amor o la *philía* es la atracción que se siente por aquello que no se tiene. Sí juzgo indicado recordarles que en Grecia existía ya una *sophía* antes de la filosofía. Pero el nacimiento de la filosofía no representó una súbita manifestación de amor por una sabiduría que ya existiera, sino más bien la creación de una nue-

va forma de sabiduría, cuya esencia consistía precisamente en la búsqueda, en la *philía:* si quieren ustedes, en el amor.

Pero ¿el amor de qué? El amor de la verdad. Reparen, pues, en el hecho de que el amor de la verdad lo siente quien no la posee (por lo menos hablando en griego; pero también en cristiano). ¿Podemos decir en rigor que ama la verdad quien está seguro de tenerla, y ha saciado así el afán que le movió a buscarla? La búsqueda se emprende con las manos abiertas, que son símbolo de penuria y de esperanza; y observen con qué frecuencia el que tiene o cree tener la verdad cierra esa mano para asegurar la posesión. A la mano cerrada se llama puño, y éste ya es símbolo de agresión. La filosofía es un camino, esto que ahora se llama investigación. Por esto el filósofo en Grecia no se considera a sí mismo sabio, *sophós* o *sophistés,* sino literalmente, humildemente, filósofo, buscador o amador de la sabiduría. La nueva sabiduría consiste en un conocimiento metódico de las cosas como son. Esto es lo que se entiende por ciencia. En su ejercicio encuentran los griegos, y cuantos no se han olvidado por completo de su ejemplo, un género singular de virtud, o un ideal de virtud humana. Es de todos sabido que el alma se ennoblece cuando se pone frente a las cosas con el propósito de conocerlas en sí mismas y por sí mismas, desinteresadamente, sin intención de lucro o beneficio utilitario. Pero la más honda virtud de la filosofía es un bien común, y deriva del nuevo concepto de verdad que ella instaura. La verdad, en ciencia, ya no expresa una opinión personal, sino que expresa la cosa misma, tal como ella es. Por lo menos aspira a esto. Y la aspiración -la *philía-* es suficiente para que queden eliminadas desde luego del ámbito de la ciencia, a la vez la mentira y la arbitrariedad, las cuales son siempre personales. La veracidad se da por supuesta en la esencia misma de la *philía,* del amor de la verdad; la arbitrariedad se rinde ante la apelación común a las cosas mismas.

3. VARIOS TIPOS DE FILOSOFtA

Creo que ya he logrado sugerirles que la filosofía es ciencia, desde su nacimiento. Si fuésemos tan fieles a nosotros mis-

mos como es nuestro deber, dijéramos que la filosofía es *la* ciencia, la única ciencia real o posible. Pues las llamadas ciencias particulares no pueden ser otra cosa que particulares manifestaciones de ese único, radical afán de verdad al que se dio el nombre de filosofía. La *philía* que promueve el estudio de los astros no es distinta de la que promueve el estudio de las plantas, o el de los hombres. La especialización del conocimiento ha determinado que llamemos hoy ciencias a esos estudios particulares, y que reservemos el nombre de filosofía para los estudios fundamentales. Pero ésta es una convención de nomenclatura que no debiera preocuparnos. Sólo nos preocupa porque en el ánimo de las gentes, y de algunos científicos también, se ha venido asentando la duda respecto del carácter científico de la filosofía. Según esta inversión de los términos, parece que las ciencias particulares hayan acaparado todo lo que de científico pueda producir el intelecto humano, y que a la filosofía le queden nada más aquellas meras opiniones, más o menos arbitrarias, frente a las cuales se alzó precisamente desde su nacimiento.

Semejante subversión de los órdenes legítimos no se debe solamente al auge tardío de esas ciencias particulares, o al encandilamiento que ellas producen en el profano. Habrá fundamento para dudar del carácter científico de la filosofía mientras haya pensadores que sigan aplicando el título de filosóficas a ciertas opiniones personales. Y no crean ustedes que el título se otorga siempre indebidamente. La filosofía es ciencia, pero no es tan sólo ciencia, y en esto se distingue justamente de las ciencias particulares Esa antigua *sophía,* la que existía aun antes de la filosofía, no caduca con el nacimiento de ésta. Al contrario, prosigue con fuerza nueva y hasta se incorpora a la nueva forma de saber que es el científico. Encontramos opiniones científicas y opiniones no científicas en la filosofía, ambas legítimamente instaladas en su recinto. Pero entonces ¿cómo se distingue la opinión sabia de la opinión vulgar? La distinción es ya una operación filosófica. No hay un criterio común, al alcance de todos, para efectuarla, y esto sólo revela ya que la sabiduría no es siempre científica, aunque la ciencia sí sea una forma de sabiduría. Una forma, no sé si la suprema, como creyeron los griegos, pero en todo caso no la única. La

sabiduría no científica es una mezcla sazonada de experiencia, de previsión y mesura; si quieren ustedes, de justicia, prudencia, fortaleza y templanza. Este temple humano no se enseña académicamente. Hay hombres más dispuestos que otros a adquirirlo, y el camino de su adquisición es el camino de la vida. Quienes tienen esta sabiduría tienen la capacidad del buen consejo; y por ello tienen el derecho moral, y hasta el deber, de dar consejos, pues, como dice Gracián, "toda ventaja en el entender lo es en el ser", y esta ventaja tiene que ser participada. Sus opiniones, aunque sean *meras* opiniones desde el punto de vista de la ciencia, han de ser escuchadas con respeto, incluso cuando no fuesen compartidas; pues ni buscan el provecho ni las promueve la ambición ni puede manifestarlas quien no se apoye para hacerlo en la autoridad de una vida dedicada honestamente a la meditación.

No todas las opiniones son sabias, en definitiva. No basta opinar con fuerza, con pasión, ni siquiera con sinceridad, para ser sabio o amante de la sabiduría. Y esta distinción, que es tan elemental para todos nosotros intelectualmente, sin embargo no surte entre nosotros, en el mundo actual, los debidos efectos vitales. Lo cual bastaría para reconocer el carácter crítico de este mundo, o de este tiempo; pues en cualquier tiempo que no sea crítico, anárquico y *disolutivo,* prevalece el consenso que otorga autoridad moral a quien supo merecerla. Toda comunidad depende de estos pilares, para sostenerse, más que de la autoridad administrativa. En todo caso, la figura ideal del filósofo reuniría a la vez la sabiduría del sabio y la sabiduría del científico. En verdad, ¿cómo puede haber ciencia sin sabiduría? La pregunta no es retórica, porque la ciencia de nuestros días acusa una efectiva mengua de sapiencia. Esto es posible (a pesar de que la sabiduría es *esencialmente* constitutiva de la ciencia) porque el hombre es un ser tan poderoso que puede incluso efectuar una barbaridad metafísica como es la dislocación de las esencias.

Pero lo que me importa ahora es mostrar que puede haber una sabiduría no científica, y no ha dejado de haberla en nuestro mundo, desde Homero. Me importa a la vez por lo que esto tiene de positivo y por lo que tiene de negativo. Es cosa buena para todos que en la historia se mantenga la continui-

dad de una tradición de sabiduría, la cual nos permite sentimos hermanos de esos hombres del pasado que siguen dando buen ejemplo, a pesar de que sus vidas se desenvolvieron en circunstancias muy dispares. Pero este lado bueno tiene, inevitablemente, su reverso malo. Como la sabiduría es formalmente indefinible, puesto que se manifiesta en actitudes y opiniones personales, su apreciación depende a su vez de la opinión de los hombres, y éstos pueden incurrir, e incurren de hecho a cada paso, en confusiones. Hay que ser ya un poco sabio para aprender a distinguir al sabio –y éste es justamente el beneficio de ejemplaridad que produce la sabiduría entre los hombres-. Pero es cierto que la falsa sabiduría se confunde con la sabiduría. A la falsa se la llama sofística.

¿Quieren unos ejemplos? Escojamos entre los antiguos, que el paso de los modelos antiguos a las reproducciones actuales podrán darlo ustedes sin mi ayuda. "El hombre es la medida de todas las cosas"; "El poder es el fundamento del derecho". Estas afirmaciones no son científicas. Esto no quiere decir que sean falsas. Yo pienso que lo son; pero lo que distingue a una proposición científica no es el hecho de que sea verdadera, porque entonces serían falsas todas las proposiciones no científicas, y por su lado habrían de ser verdaderas todas las científicas, cosa igualmente inexacta. No: aquella idea del hombre y aquella idea del derecho son *meras opiniones.* Y tampoco, en tanto que opiniones, son esas ideas producto de la auténtica sabiduría. No son ni lo uno ni lo otro. Sin embargo, se parecen a lo uno y a lo otro: a la ciencia y a la sapiencia, y este parecido es el que permite incluirlas en la historia de la filosofía. *Son* filosofía: esta índole de filosofía enferma a la que llamamos sofística. La sofística, por consiguiente, no es un género aparte, ni es un vicio del raciocinio, como el sofisma. Que si lo fuera, resultaría muy fácil identificarla y denunciarla; no tendríamos que dar tantos rodeos para disponer el entendimiento de quienes no están prevenidos, a fin de que intuyan aquello que nos proponemos caracterizar. Las ideas sofísticas son corrosivas del *ethos* común, y por esto han de ser juzgadas en el nivel ético, más que en el nivel intelectual. Los filósofos identifican sin dificultades el estilo peculiar de pensamiento de la sofística griega; para esto ya les ayudaron

Sócrates y Platón. Pero es más difícil lograr la coincidencia cuando se trata de las formas de sofística posteriores; y en nuestros días, cuando el sofista pasa desapercibido como tal sofista, disfrazado con el manto de la ciencia o de la filosofía, me temo que pasaría incluso desapercibido Sócrates redivivo. Pues no todos los sofistas son charlatanes, cínicos malabaristas de la palabra. Éstos, contra quienes se disparan los denuestos del buen burgués escandalizado, son en realidad los más inofensivos. Los peligrosos son los Gorgias y los Protágoras de todo tiempo, aquellos a quienes manifiestamente no se puede excluir del "gremio" filosófico: los que sólo escandalizan a filósofos. Tienen ésos su pensamiento propio, además de grande habilidad intelectual y verbal; no son insinceros ni necesitan sostener que son igualmente válidas las razones a favor y las razones en contra de una tesis cualquiera, para ser irresponsables. Sólo un filósofo puede ser irresponsable en cuanto al *ethos* filosófico.

No olvidemos que el vulgo apreciaba en alto grado a los sofistas griegos, y que solamente unos pocos filósofos se alzaron frente a ellos y frente a su prestigio vulgar, lo cual no aumentó precisamente su popularidad. En la actitud del desprestigiadísimo Sócrates, por ejemplo, nos basamos hoy para formarnos una idea de lo que sea, en general, la sofística; pero no siempre empleamos esa idea para señalar, y combatir, como él hizo, a los sofistas contemporáneos. Éstos de hogaño, como los de antaño, suelen también estar rodeados de una aureola de prestigio; aureola que no tuvieran, si la sofística fuese un género aparte y no, como dijimos, una falsa sapiencia y una ciencia enfermiza. Así, la denuncia del sofista se presta siempre a malas interpretaciones. Vean que al mismo Sócrates le costó bastante darse a entender: le costó la vida, y se la quitaron precisamente quienes lo entendieron. Éste es un drama permanente de la filosofía, aunque se hace más espinoso en unas épocas, como la nuestra, que en otras.

La filosofía, pues, no ha de combatir a la sofística como se combate un agente externo, sino como se combate una dolencia orgánica en el propio cuerpo dañado. Más que de una lucha se trata de una cura. Y como esta cura o "terapéutica del alma" -así la llama Sócrates-, igual que la cura del cuerpo,

no es una ciencia exacta, sólo queda el recurso de confiar buenamente en que el mayor número posible de hombres podamos libramos de tal enfermedad, en que sean muchos los que tomen contra ella medidas preventivas.

Ya se va comprobando ahora que el nombre de filosofía se puede aplicar a productos de la inteligencia humana que son muy variados, y hasta disímiles. Pero todavía hay otros, de los cuales voy a hacer mención (sin desviarme del tema: déjense llevar de la mano paso a paso y verán más adelante qué sentido tienen estas distinciones y enumeraciones). La sapiencia, por ejemplo, no siempre se expresa en la forma sentenciosa de los aforismos que fue predilecta de los Siete Sabios de Grecia. A veces, sobre todo modernamente, es discursiva. "Nada en demasía", dice Salón; "Conócete a ti mismo", dice Quilón; "No te traicionen tus palabras ante quienes confían en ellas", dice Tales. Que estas sentencias son jugosas de sabiduría lo comprobamos cuando, al recordarlas, nos sentimos hoy todavía incitados a discurrir sobre ellas y a reservarles aplicación en nuestras vidas. Recordemos, en cambio, este pasaje del estudio de Locke *Sobre el gobierno civil:*

> Dios entregó el mundo a los hombres en común; pero, puesto que lo dio para beneficio de ellos, no puede suponerse que, en su intención, hubiera de permanecer siempre común e incultivado. Lo dio para que usaran de él los industriosos y razonables. Así, la condición propia de la vida humana, la cual requiere trabajo y materiales con que trabajar, introduce necesariamente la propiedad privada.

Esto es *ideología.* Discutible o no la tesis -pues todo es discutible, menos los hechos-, ésta se presenta como un discurso de ideas que se puede llamar teoría, si se distingue bien de la teoría científica. Ya no es una idea sola que aparece con la concisión de un apotegma. Es una opinión que enlaza con otras y que puede constituir un sistema. No sólo hay sistema en la ciencia, bien entendido. Y sería superfluo llamar la atención sobre la importancia que han tenido y tienen en el curso de la civilización ese género de sistemas, más o menos coherentes, que designamos con el nombre de ideología. Toda la fi-

losofía política es ideología. La pedagogía, los sistemas de doctrina pedagógica, tampoco son otra cosa que ideología. El término no me sirve para indicar una doctrina o escuela determinada (como la escuela francesa de comienzos del siglo XIX, que procede de Condillac, y a la cual se llama precisamente *idéologie).* Modelo formal del género sería la doctrina pedagógica de Rousseau; pero también es modélico Voltaire, a pesar de ser antipedagógico por vocación.

Al lado de estos sistemas elaborados, que forman parte del tesoro de la sapiencia tradicional, tenemos los otros *sistemas inventados.* Éstos son los grandes edificios de pensamiento que se mantienen como si fuese en el aire, por la presión de una fuerza centrífuga que los dilata y los eleva por encima del nivel de los hechos. A veces, en sentido más bien peyorativo, se aplica a estos sistemas el cualificativo de metafísicos o especulativos, con lo cual se quiere dar a entender que no se les concede valor científico. Y, sin embargo, pertenecen a la filosofía, aunque no les asignemos dentro de ella el mismo rango que a los sistemas metafísicos de Aristóteles o de Leibniz. Tales sistemas no dan cuenta y razón de la realidad, sino que más bien traducen en rasgos arquitectónicos de pensamiento una *visión* y sentimiento particular del universo. Y no deben ser desdeñados desde luego, porque la invención y construcción de un sistema así, no sólo requiere una fuerza genial de inteligencia, sino una experiencia acumulada y sazonada; sin la cual no pudieran formularse y organizarse estas que se han llamado *les belles et grandes idées.*

Luego hay los filósofos que son inventores de ideas sueltas. Un hecho -un hecho cualquiera, que puede ser incluso una idea ajena- sugiere la idea y el afán de expresarla. Pero el aliento de la idea se agota en la expresión, y la expresión no tiene secuencia. La idea no se hilvana con otras ideas en la continuidad de teoría, de suerte que la ideología literalmente deshilvanada que resulta, en el conjunto de una obra producida en este estilo, no da nunca la impresión de un tapiz. También esto, claro está, es filosofía. Los grandes ensayistas pertenecen a este género, y no se puede negar que son filósofos Montaigne y Gracián. Es filósofo Husserl y es filósofo Nietzsche; lo es Platón, lo mismo que el conde Keyserling; Santo Tomás, lo

mismo que Vauvenargues; lord Bertrand Russell, lo mismo que Heráclito; Calicles, lo mismo que Bergson.

Lo mismo y no lo mismo. Todos ellos son filósofos, pero ¿quiénes representan más auténticamente a la filosofía? ¿Quiénes se encuentran en el eje mismo de su *grande histoire?* Convengan ustedes en que, después de todas las distinciones anteriores, no ha de ser difícil discernir quiénes son unos y quiénes son los otros. ¿Y la filosofía hispánica? ¿Se encuentra en el eje o se encuentra en las zonas marginales de esa historia?

Si una cultura filosófica es bastante rica y amplia, y tiene una tradición bien prolongada, es indudable que habrá producido ejemplares de todos los tipos, géneros o estilos de filosofía que se dieron ya en Grecia y que se dan, con muy particular distinción, en la cultura francesa, por no citar otras. Cuando no hay tradición filosófica en una zona cultural determinada, o bien cuando esta tradición se interrumpió, la caracterización de una filosofía tiene que hacerse por los estilos que en ella predominan local y temporalmente. Es un hecho histórico que en ciertas situaciones lo predominante son los *estilos marginales.* No ha de cabernos ya duda ninguna de que son, en efecto, marginales -respecto de la filosofía central y principal- la ideología, la sofística, los sistemas inventados y las ideas sueltas, sea cual sea el valor que puedan tener (excepto la sofística, que sólo tiene un contravalor). Si la predominancia llega a ser muy señalada, es inevitable que la filosofía correspondiente se defina desde afuera –a veces con una condescendencia injusta- por ese rasgo peculiar antes indicado que consiste en "no ser como los demás".Lo típico de tal filosofía es justamente su tipismo: su situación marginal, en suma, su falta de universalidad. A ciertas modalidades del pensamiento marginal las han llamado algunos *ensimismamiento;* otros, más severos, las han calificado de provincianismo.En este caso, el filósofo escribe para el vecindario y los lectores le importan más que los problemas. El filósofo no alcanza así a operar como el hombre de ciencia, que escribe con soberana independencia para quienquiera y dondequiera.

No siempre el localismo es provincianismo, sin embargo. A veces hay motivaciones legítimas, apremiantes, para pensar

los problemas de nuestra vida, y no los de la vida en general; los de nuestra comunidad, y no los de la comunidad en general; los de nuestro ser y hacer, y no los del ser y el hacer en general. Pero las distinciones y las nociones genéricas que hemos expuesto nos habrán situado mejor para discernir e interpretar ciertos rasgos salientes de la filosofía hispánica. Y aunque yo quiero considerarla siempre como una unidad, con aversión hacia todo resabio provinciano o localista, voy a atender primero a la situación hispanoamericana, y después a la española, por razones que se descubrirán en seguida.

II

4. LA SITUACIÓN DE HISPANOAMÉRICA

No sé si debo recordarles, antes de entrar a fondo en la materia, que estas disquisiciones sobre la filosofía hispánica no pueden ser otra cosa que "ideología". Esto no es ciencia. Reitero la aclaración en este punto, ya no para justificarme, como al principio, sino para advertirles que no deben otorgar a mis opiniones la misma autoridad que siempre poseen las teorías científicas. Estas opiniones versan sobre la pequeña historia de nuestra filosofía, y no son ni pueden ser ellas mismas otra cosa que pequeña historia. Es normal, o mejor dicho, es común exponer con mayor énfasis y defender con más ahínco las meras opiniones que las ideas científicas. Lo cual se explica porque estas últimas, cuanto más válidas sean para todos, parece que tanto más se desprenden de quien las pensó; mientras que las opiniones, como son siempre personales, permanecen muy apegadas a nosotros, hasta el grado de que nos identificamos con ellas y consideramos casi como un agravio cualquier discrepancia que susciten.

Esto es normal, en el sentido de que es inherente a la flaca condición humana; pero no lo es dentro de la norma estricta del comportamiento filosófico. Pues, según ésta, merece menos empeño la verdad menos segura, y es menos segura por principio la *doxa* que la *episteme,* la opinión que la ciencia. Faltaría, pues, a esta norma si pretendiese empeñarme a fondo en unas opiniones como las que voy a exponer, aunque las crea firmemente verdaderas. También pudiera decirse de ellas que están inspiradas por una *philía* de la verdad; pero este amor se complica con otra suerte de *philía* o *filiación* que no permite ser tan desinteresado. Es la afiliación a esos países de la comunidad hispánica, es la participación en los esfuerzos que hacen por encontrarse a sí mismos, por conocer y regular sus destinos (España inclusive, a pesar de su larga historia).

El lado bueno de la mala fortuna me deparó el privilegio de conocer algunos de esos países. Y así como en la ciencia buscamos siempre lo que no tenemos, o sea la verdad, en este modo o estilo menos ceñido de pensamiento lo que hacemos es usar de lo que ya hemos logrado, que es un poco de experiencia. La experiencia justifica la opinión, aunque no abona su verdad; pero, en última instancia, ninguna opinión discrepante estaría mejor abonada, o tendría justificación más firme. Pues bien, para comprender la situación de la filosofía en Hispanoamérica me ha resultado útil distinguir tres fases o etapas históricas. Las dos primeras se caracterizan por la ideología, y en ellas predominan, respectivamente, el *ethos* de la Independencia y el *ethos* de la Revolución. La tercera etapa se caracterizaría por la progresiva incorporación de la filosofía a la *episteme.*

Me apresuro a conceder que este esquema es convencional y que las realidades, que en este caso son las ideas y los hombres, desbordan de su marco. Pero no conozco ningún esquema que no sea convencional, y casi todos pueden ser útiles cuando se emplean sin rigidez dogmática. Así, por ejemplo, la ideología de la Independencia ha de entenderse como suscitada por el hecho de la Independencia que la precede; pero en algunos casos, en que el hecho es tardío, la ideología se forma antes, como en Cuba. Y así también, la ideología de la Revolución no se adscribe a un periodo determinado por fechas fijas, pues lo que debe entenderse aquí por Revolución no es un suceso aislado y meramente político, sino un proceso que todavía perdura dentro de esa tercera fase, en la cual se encuentra ya la filosofía hispanoamericana.

Esto que se ha llamado "la altura de los tiempos" determinó en América la producción casi simultánea de los movimientos políticos de Independencia y la reacción filosófica contra el escolasticismo. Como en otros lugares y ocasiones, los fenómenos políticos y los filosóficos presentaron aquí una conexión de sentido que no es menos característica por ser, algunas veces, velada. En este caso, el motivo de un cambio en la orientación filosófica no era tan sólo el afán espontáneo de encontrar verdades nuevas, o nuevas maneras de buscarlas. El movimiento era reactivo y expresaba una necesidad vital que

no era primariamente teorética. No importa que se adoptaran sistemas ya formulados. Juan Crisóstomo Lafinur, en Argentina, adopta a principios del siglo XIX el sensualismo de Condillac. El significado renovador de su pensamiento se descubre ya en la transformación que sufre aquella filosofía, al ser repensada por Lafinur; pero, sobre todo, el hecho mismo de la adopción es suficientemente revelador de esa necesidad que hemos llamado vital, de salirse de los cauces de una tradición e iniciar o incorporar una tradición nueva. En Cuba, José de la Luz y Caballero, junto con José Agustín Caballero y Félix Varela, tienen el mismo significado histórico. Aunque, en el caso de estos últimos, el movimiento de Independencia de su país no se organizó sino más tarde, la idea de una autonomía cubana ya se había formulado. La reacción contra la escolástica, como en el caso de Lafinur, señaló igualmente en Cuba una propensión hacia las posiciones empiristas. Con ellas se establecen las condiciones que más tarde permitirán la recepción y el apogeo tan notable del positivismo en América, con José Ingenieros en Argentina, Luis Pereira Barreto y Tomás Barreto en Brasil, Gabino Barreda en Méxicu.

La búsqueda de una nueva orientación filosófica, que se inicia a principios del siglo XIX, prosigue durante el curso entero de ese siglo, hasta las primeras reacciones antipositivistas. Aunque el objetivo señalado de esa búsqueda sea una posición teórica de filosofía, por debajo de la teoría se percibe siempre una motivación política. Decimos política en el más alto sentido: la filosofía, incluso la estrictamente académica, se concibe expresamente o se adopta implícitamente como instrumento que ha de servir para la formación de la conciencia nacional. La necesidad de disponer de tal instrumento era ya sentida. Frente a todos los poderes que se ejercen sobre el curso de la historia, Hispanoamérica sentía como instintivamente la eficacia del poder de la palabra, y éste fue y sigue siendo todavía un rasgo ático e hispánico de su forma de vida.

Sucede con los pueblos lo mismo que con los adolescentes: el afán de liberarse de tutelas se manifiesta, a veces con violencia reactiva, antes de que la personalidad se haya formado y pueda dar pruebas de sus capacidades de autonomía. No obstante, el afán es ya un indicio de personalidad; por sí solo

basta para plantear la cuestión de un derecho vital, y por ello jurídico. El siglo XX, en Asia y en África, nos ofrece ejemplos variados de esa misma situación que se produce en Hispanoamérica en el siglo XIX. Las diferencias son muy notables — ya hablaremos de algunas de ellas-, pero no desdibujan el esquema, a saber: la anticipación de los derechos no resuelve la crisis, sino que la acentúa. La Independencia no es una solución, sino un problema. El grito de libertad surge de la conciencia de un ser auténtico. El merecer se funda en el ser. Pero cuando la libertad se obtiene viene la desazón, porque el problema latente del ser queda entonces al descubierto: ya somos, pero ¿qué somos? ¿Cuáles son los caracteres de esa personalidad en cuyo nombre se reclamaba el derecho de autonomía? Si el ser que reclamó y obtuvo libertad se encontraba todavía en su fase germinal, ¿cómo podrá convertirse en rector de su propio crecimiento?

La personalidad no tiene rasgos marcados todavía, porque justamente no puede adquirirlos sino con el ejercicio de la libertad. Éste es el drama de todo crecimiento nacional. La libertad se reclama en nombre de un ser que sólo puede formarse *con propiedad* después de haberla obtenido. Y es que en los pueblos, lo mismo que en los individuos, el ser no se tiene, sino que deviene. Ya lo había dicho Hegel: "lo que se es depende de lo que se hace" (no de lo que otros puedan hacer de uno, o con uno). Ahí tienen el esquema de una situación vital de estructura dialéctica. La falta de libertad es una merma del ser propio; pero sólo percibe esta falta y esta merma quien tiene ya ser propio.

Por lo que se refiere a Hispanoamérica, la situación no se entiende si no se toma en cuenta la parte eficacísima que tuvo España misma en el movimiento de Independencia. El mito es la cara sublime de la verdad histórica. Pero el mito no es el hecho, sino precisamente la sublimación que sufren los hechos cuando se advierten sus limitaciones. Tal vez fuera más acorde con los hechos históricos decir que los pueblos de América no reclamaron de España la independencia de sus destinos, sino que fueron abandonados por España a sus destinos. España era un gobierno y un pueblo. El gobierno, por aquel entonces, era el de los reyes Carlos IV, José Napoleón y Fer-

nando VII –y si esto no se olvida, poco más hay que añadir-. En cuanto al pueblo, padecía entonces de una ignorancia de las cosas de América casi tan estupenda como la de hoy día. A pesar de esto, es manifiesta la solidaridad de los movimientos populares de América y de la metrópoli contra la monarquía impuesta de José Bonaparte. Esta imposición destruyó el orden interno del Estado, porque dejó en suspenso el título de legitimidad de todas las autoridades subordinadas, lo mismo en España que en Hispanoamérica. En estas condiciones, lo que ahora llamamos movimiento de Independencia se inició en América más bien como una participación directa en los asuntos políticos de la metrópoli. No era una desvinculación de España, sino una vinculación más solidaria. No sabemos lo que hubiese ocurrido en España si no hubiera sido invadida por los ejércitos napoleónicos, ni retribuye especular sobre esta hipótesis. Lo que de hecho ocurrió fue que los españoles de América pudieron levantarse contra la autoridad ilegítima con más facilidad y provecho que los peninsulares. La España libre se encuentra entonces en América. En nombre de esta España libre se manifiesta en julio de 1808 el pueblo de Caracas, como unos meses antes se levantó el pueblo de Madrid, en el famoso 2 de Mayo, y unos meses después el de Montevideo. En el mismo año libra varias batallas en el Bruc el pueblo de Cataluña. Y así en Buenos Aires y en Quito y en otros lugares.

Es una triste paradoja que esos levantamientos se hicieran en defensa del rey depuesto, exilado e inepto Fernando VII. La legitimidad no es una garantía de buen gobierno. Es evidente que después de haber ensayado la autonomía,"por fidelidad jurada a Fernando VII" (Declaraciones de Caracas y Buenos Aires, "Grito de Dolores" de México), no podían esos pueblos avenirse a perderla por completo, una vez restablecida en España la autoridad del rey legítimo. La fidelidad al rey era una simple expresión de hispanidad; pero en ella iba implicado el deseo de una reforma política. No se requiere, por tanto, ser muy sagaz para advertir el paralelo entre el Cabildo de Buenos Aires de 1810 y las Cortes de Cádiz de 1812, entre los insurgentes Allende y Aldama de México y los generales Manso y Álvarez de Castro que pelearon en Cataluña; entre el español de México fray Melchor de Talamantes, que murió en la cár-

cel de Veracruz, y el español de Cataluña padre Gallifa, que murió ahorcado en Barcelona. El movimiento de Independencia fue una guerra civil.

Los protagonistas de esa lucha intestina fueron dos idearios contrapuestos. Quiere decirse que la lucha política no fue nacional. No se enfrentaban una nación dominante y unas naciones que reclamaran su emancipación. Si no estaban constituidas estas naciones, ¿podían reclamar como tales su libertad? La Independencia definitiva no fue entonces sino el resultado inevitable -dada la distancia entre América y España- de la victoria del bando que propugnaba el principio del consentimiento de los gobernados como fundamento del derecho de los gobernantes. La posibilidad, hasta la facilidad de obtener una victoria, estimuló entonces los sueños de futuro, porque España era lejana, y América es muy grande, y era legítimo y noble pensar en una gran familia de naciones hispanoamericanas. Pero el hecho de que la victoria fuese pasajera o, mejor dicho, fragmentaria (porque el problema político persistía en el seno de las nuevas naciones, como persistía en España misma), este hecho confirma que la lucha había sido ideológica.

Los pensadores de América intervinieron en esa brega con el arma de la palabra. Pero su situación vital era más compleja que la de los políticos. La victoria no había producido meramente un cambio de régimen, sino el nacimiento de unos nuevos estados. La simple defensa de un ideario político determinado se complica entonces con la necesidad de que este ideario se convierta en el fundamento de un *ethos* nacional. Por esto no hubo una ideología de Independencia *anterior* al hecho de la misma, es decir, una doctrina que propugnase tan sólo el ideal de Independencia. La que llamamos ideología de la Independencia tuvo que producirse *después* del hecho consumado, y tuvo por misión formar en cada pueblo simultáneamente la idea y la realidad de un carácter propio, autóctono y distintivo. La conciencia de ser distinto sólo pudo venir después de la separación. El hecho no fue determinado por una conciencia previa de tal distinción. La búsqueda del ser propio comienza justamente después de haber logrado la propiedad política de este ser, y todavía continúa.

En esta situación, las nuevas naciones de Hispanoamérica actuaron de una manera que pudiera ser ejemplar para las que van naciendo por todas partes en nuestros días. Éstas de hoy parecen surgir con demasiada frecuencia de las ambiciones de una pequeña minoría, y guiarse por motivaciones utilitarias. No falta en muchas de ellas un cierto cinismo político que cuadra mal con las ilusiones, la ingenua buena fe y el alma abierta que solemos atribuir a las adolescencias. En cambio, ante el problema de su ser, las nuevas naciones de Hispanoamérica se pusieron a pensar. La palabra filosófica fue el testimonio más inmediato y más noble de su propio ser que ofrecieron a la comunidad de las naciones (su política fue confusa, por no decir más). No era la filosofía un recurso externo de que echaron mano, como de una fórmula anónima, para resolver sus dificultades. Fue su primera acción propia, autónoma y auténtica. Pensar para ser: ésta parece que hubiera sido su fórmula. La ideología de la Independencia era un acto de fe. Los pensadores daban fe de su presencia con la palabra, a la vez que manifestaban con ella su fe en la autenticidad y la continuidad de esa presencia.

Para nuestro objeto, no importan entonces las ideas que expresara cada uno de esos ideólogos de la Independencia. Aun cuando a veces disputaban entre ellos ásperamente (como Montalvo y García Moreno en Ecuador, como el chileno Lastarria y el argentino Sarmiento, refugiado en Chile), todos contribuían a la formación de un *ethos* nacional particular, y de un *ethos* hispanoamericano, por encima de las barreras políticas creadas por la misma Independencia.

Porque las barreras, las fronteras, las creó naturalmente la Independencia. Éste es otro hecho que no debe pasarse por alto: la base *política* de la comunidad americana que existía en la época llamada colonial quedó destruida por la Independencia, y no ha sido restaurada todavía de manera efectiva. Subsistía y subsiste la comunidad *humana* (precisamente por sus caracteres hispanoamericanos) y por ello se mantuvo y se ha venido manteniendo en este nivel humano, espiritual, el sentido de una solidaridad entre los hombres de Hispanoamérica, sean del país que sean, y aun cuando sus países respectivos se encuentren en discordia o en estado de guerra.

De ahí el empeño americanista de los ideólogos de la Independencia. Se esforzaban por marcar el carácter distintivo de sus respectivas naciones, pero no olvidaban que esas diferenciaciones eran compatibles con la unidad sobrepolítica, y que en realidad emanaban de ella. No inventaban, pues, el nuevo ideal de la unidad supranacional americana, sino que se esforzaban más bien por impedir que la pluralidad de naciones creada por la Independencia destruyera la unidad que ya existía anteriormente. Esta unidad solidaria importaba mucho mantenerla, siquiera en el nivel humano, aunque las acciones políticas interiores y las relaciones exteriores de cada nación traicionaran en muchos casos los mismos ideales en cuyo nombre habían peleado sus pueblos por hacerse libres. Pues a la filosofía no debe reclamársele el éxito pragmático a que aspira por naturaleza la política. Esos pensadores estaban siempre muy cerca de la política, pero la motivación radical y el objetivo final de sus ideas eran éticos. Pensaban para ser, no para dominar.

Todo ser tiene forma. ¿Qué forma podía y tenía que darse al ser nuevo de las naciones hispanoamericanas? Entiéndase que la cuestión era de urgencia, y que no se trataba de una investigación sobre el ser del Estado en general, sino de un plan o proyecto de vida que permitiese asentar sobre él, institucionalmente, cada Estado particular. La cuestión era, en efecto, vital, no puramente teorética. Y por esto la filosofía que atendía a ella tenía que ser del género ideología, y no del género científico o "especulativo", como se dice. Podían adoptarse y se adoptaban de hecho doctrinas ajenas, ya formadas; pero la preferencia en cada caso no la decidían razones abstractas. Esas doctrinas representaban un caudal de experiencia política. Por esto, no se repetían y aplicaban como fórmulas, sino que tenían que asimilarse y transformarse necesariamente, al convertirse a su vez en materiales de la incipiente experiencia propia. Y digo necesariamente, porque esta renovación de lo adoptado no dependía sólo del grado de originalidad personal de cada pensador, sino de la situación vital en que se encontraban todos. Ninguna idea ajena se podía aplicar como una receta uniforme; ninguna podía permanecer en el nivel que llamaríamos puramente neutral de la inteligencia, sino que sa-

turaba todo el ser de quien la pensaba, y penetraba hasta las más recónditas fuentes vitales de la acción.

La originalidad de esos pensadores radicaba, pues, en su autenticidad: en su acento y en su estilo; en su pasión, y también en la mesura. La cual no era incompatible con la pasión que dominaba a quienes actuaban públicamente en política, pero se concentraba en aquellos cuya sola acción era el pensamiento. Su universalidad no es la que alcanzan las ideas por sí solas, sino la de una ejemplaridad humana. Así, la materia de estas naciones iba adquiriendo forma, lentamente. Poco tenían, al nacer, y ésta era en gran parte una herencia española. Pero al esfumarse el régimen español surgió precisamente la hispanidad. El concepto de hispanidad no es un concepto político. En seguida volveremos a hablar de esto; pero veamos desde ahora que la realidad espiritual representada por este término es un nuevo estilo de comunidad que se determina, como en todo género de vinculación familiar, por unos hechos y unas posibilidades. Los vínculos existen de hecho, comoquiera que se aprovechen las posibilidades que ellos mismos deparan. Así puede comprenderse, aunque deba lamentarse, que a la comunidad integral hispánica no se le haya dado forma todavía. Después de atender al problema de la forma de cada nación, y al problema de formar una comunidad solidaria con todas las naciones americanas de estirpe común, ese problema sigue abierto. En general, ni los pensadores españoles ni los americanos han considerado urgente analizar la sustancia de esos vínculos permanentes entre España y la América que suele llamarse latina, y de señalar sobre esta base de estudio las líneas directivas de una acción común.

Esta misión no podía cumplirse en el siglo XIX. Muy generosos fueron, en verdad, los pensadores de América que no se empeñaron en desvincularse espiritualmente de España cuando, precisamente, contribuían a distinguirse de ella nacionalmente. En cuanto a los españoles que como tales residían en América, y los que fueron llegando después, es cierto que seguían considerando esas tierras como suyas, a pesar de haberse extinguido la "propiedad" política. Tenía entonces y sigue teniendo otro título más legítimo de propiedad, aunque menos definible formalmente. Es el título que da en el orden mo-

ral o humano el "ser de la familia"; es la facilidad *interior* de integrarse, aparte de las facilidades o dificultades externas, y la de sumarse sin previo esfuerzo de acomodo al esfuerzo de los ahí nacidos para todos los fines de la vida. El trabajo comporta unos derechos naturales para la persona que se encuentra en medio extraño; pero cuando el medio no es extraño, aunque sea administrativamente extranjero, la persona que participa solidariamente en el trabajo ya no piensa en términos de derecho.

Sin embargo, la población española de América no tenía voz. Hablaba con obras, que no es en principio mala manera de expresarse (acaso la verdadera hispanidad sea trabajo, y no otra cosa). Y si algún criollo nacía con la vocación de la palabra, hablaba entonces en nombre de su país americano y atendía, claro está, a lo más próximo y lo más urgente, o sea el problema nacional. Entretanto, la voz de los intelectuales españoles quedó acallada -comprensiblemente, aunque no diría justificadamente -por el sentimiento de una ruptura o de una "pérdida" que se antojaba integral, aunque sólo había sido política. Hay que reconocer que entre los intelectuales españoles se ha llorado demasiado la "pérdida de las colonias". Con ello se atribuía retrospectivamente a esas tierras de América un carácter de "posesión" o dominio y, por tanto, el carácter de algo extraño al propio ser, que no le habían dado ni los intelectuales anteriores, durante la época colonial, ni los mismos pobladores españoles que iban a esas tierras para colonizarlas, precisamente, o sea para radicar en ellas. La colonización fue algo más, algo sustantivamente diferente de una empresa de ocupación militar y dominio político y económico. En un sentido radical, las colonias nunca pudieron perderse, porque nunca fueron *de* España. Los Países Bajos fueron *de* España, durante un tiempo; por ello mismo nunca fueron tierra hispánica. Cuba no se convirtió en tierra extraña para un español, al hacerse políticamente independiente. Pero a quien piensa las relaciones humanas en términos de poder, todas las nociones y los sentimientos se le trastornan; y es inevitable que así ocurra, mientras la enseñanza de la historia inculque en la mente de los hombres, desde la niñez, la convicción de que la gloria de un país se mide por sus gestas militares.

No todos lloraron la pérdida; quiero decir, no todos creyeron que lo que se perdía era un dominio. Pi y Margall, Juan Prim, Rafael María de Labra, se cuentan entre las excepciones. En todo caso, aquel llanto no siempre era prueba de amor, sino de ambición defraudada. Las cosas dignas de amor siguen siendo propias, mientras se sigan amando, aunque ya no se ejerza sobre ellas potestad. Hubiera sido muy saludable para el alma española que sus cuidadores examinaran con toda crueldad de rigor si la libertad ajena puede menguar de algún modo la dignidad propia. Por lo demás, también la ideología española del siglo XIX estuvo concentrada en los problemas nacionales.

El hecho es que hubo más hispanistas en América que americanistas en España. Ciertos pensadores, como el argentino Sarmiento, no sentían simpatía por España. Desde su tiempo al de hoy se ha hablado con finas sutilezas, y se seguirá hablando, del proceso de Independencia, para dilucidar si el movimiento insurgente iba contra España, o contra su gobierno, o contra los representantes de ese gobierno en América. La disposición de los ánimos era confusa, y no contribuía a definirla el estado caótico de la metrópoli. Podemos imaginar la perplejidad de aquellos hombres que creían defender a España defendiendo a un Bonaparte, y la de aquellos otros que, como dijo Blanco White, sentían gran temor ante "el peligro en que se hallaba la seguridad de la provincia", y un deseo de ser bien gobernados y de acabar de una vez con el estado de duda respecto de su suerte política. Muchos quisieron ser independientes, no para dejar de ser españoles, sino para no ser franceses. Unos, al principio, querían la Independencia porque eran liberales; más tarde, los absolutistas de América se pusieron del lado de los insurgentes para oponerse justamente a los liberales de la metrópoli. Y en la metrópoli misma no faltaron españoles que apoyaron la política napoleónica, en tanto que representaba una posición más liberal que la de Femando VII; mientras que otros, siendo también liberales apoyaban por patriotismo al rey depuesto, que era absolutista. ¡Qué variadas son las motivaciones humanas, incluso cuando las acciones concuerdan en sus fines! Por otra parte, ¿quién negará que es muy dificil establecer la línea precisa en que termina la

responsabilidad política de los gobiernos y empieza la responsabilidad moral de sus pueblos? ¿Quién dejará de advertir el daño irreparable que puede causar a una comunidad entera la desidia de unos cuantos o unos muchos, incluso el acto aislado de violencia, un gesto imperioso o una actitud de altanería o arrogancia?

No faltaron algunos, como Andrés Bello, que pertenece a Venezuela y a toda América; como José Enrique Rodó, que nació en Uruguay y también es de todos, como Eugenio María de Ostos, de Puerto Rico, que supieron distinguir entre la necesidad política de la Independencia y la necesidad, creada justamente por ella, de mantener y reforzar los vínculos reales, no administrativos, con España. De cualquier modo, cumplió bien su misión histórica ese grupo de pensadores formado por Juan Montalvo, el apasionado moralista del Ecuador; por el profesor y agudísimo periodista José Victorino Lastarria, de Chile; por los más tardíos José Enrique Varona y José Martí, de Cuba, y Manuel González de Prada, del Perú; por José Cecilia del Valle, de Centroamérica; sobre todo, por los ecuménicos Rodó y Bello. La leyenda no necesita aquí deformar los hechos para preservar el recuerdo de su condición patricia.

5. LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN: I. EL POSITIVISMO Y LA BURGUESÍA

La caracterización de esta segunda etapa hemos de reconocer que es más difícil, no sólo por los indecisos límites de la etapa misma, y del concepto de Revolución, sino por el hecho de que algunos pensadores, como Rodó, pueden adscribirse a la primera etapa, por el sentido de su ideario, aunque ya se avecinan cronológicamente a la segunda. Como no pretendemos ofrecer aquí una historia en forma siquiera resumida, del pensamiento hispanoamericano, esas asincronías no perturban nuestro itinerario. Al contrario. La asincronía es justamente uno de los rasgos característicos de esta segunda etapa. Constantemente recae la atención sobre hechos sociales, económicos, culturales, que no pertenecen al nivel medio de la evolución histórica, y esta asincronfa no deja de influir en las ideologías.

Hemos de recordar que en Hispanoamérica, como en tantos otros lugares y otros tiempos, la Independencia es una victoria política que se obtiene con las armas ideológicas que proporciona el vencido. Tal vez por causa de esto, y del carácter peculiar de discordia intestina, de guerra civil, que tuvo el movimiento de Independencia, ésta no destruyó la base de valores tradicionales en que se había asentado la vida durante el periodo colonial. Quiero decir que, al constituirse políticamente las nuevas naciones, no se elaboró también una nueva idea del hombre: una teoría de su puesto natural en el mundo, y concretamente en el mundo americano, y un sistema de sus relaciones vitales -incluidas las económicas- con la tierra y con los demás hombres. Algunos meditaron sobre el tema, pero la realidad social y la práctica política iban a la zaga de las ideas. El espíritu de "modernidad", representado por esas filosofías e ideologías de Europa que venían suplantando a la escolástica, no produjo efectos vitales sino en sus minorías. La sociedad como tal no sufrió transformaciones, ni en su estructura ni en sus usos y costumbres. En suma: la Independencia no llegó a ser una Revolución. Y como eran escasos los medios de desenvolvimiento autónomo de las nuevas naciones, junto con las ideas "modernas" de Europa vinieron las empresas europeas –y norteamericanas- que al parecer representaban la modernidad, las cuales iniciaron en Hispanoamérica esa nueva forma de colonialismo económico sin responsabilidades políticas que perdura, con variantes, hasta el siglo xx.

El positivismo fue una cosa diferente. Esta filosofía si ejerció una influencia práctica. Pero el positivismo es una teoría científica, sistemática. ¿Cómo pudo influir en la política? Éste es un fenómeno de gran interés, y ya puede imaginarse que los filósofos americanos de nuestros días que se ocupan de historia y sociología del pensamiento no han dejado de estudiarlo cuidadosamente. El positivismo ya sabemos que no fue solamente una teoría del conocimiento científico, sino también una doctrina social, política y hasta religiosa. Sus aspectos sociales y políticos parecieron singularmente apropiados a la situación de Hispanoamérica. Sobre todo en México y en Brasil, esta filosofía se adoptó como base ideológica de una so-

ciedad burguesa inspirada por los ideales de libertad económica y progreso científico. De una parte, el positivismo americano fue un paso en firme que dio la filosofía hacia la universalidad, hacia el dominio de las formas sistemáticas del pensamiento. De otra parte, por el lado sociológico, señalaba la nueva orientación producida por el cambio del centro social y económico, el cual va trasladándose paulatinamente del campo a la ciudad. En este sentido tenía el positivismo en América una orientación revolucionaria, aunque de hecho fuera adoptado como ideología conservadora. La formación de esa misma burguesía era ya un fenómeno revolucionario, como lo era la incipiente industria urbana, con la reorganización de las clases sociales que ella determinaba.

Fue revolucionaria la situación, además, en otros aspectos inesperados o incalculados. Me refiero a las asincronías. El régimen de vida en el campo, e incluso en las pequeñas ciudades de provincia, permanecía inafectado por esa "revolución burguesa". La provincia, se dice siempre, es más tradicionalista. Pero, sin cambiar las cosas en ella, había cambiado su posición relativa. Esquemáticamente, las ciudades en la época colonial y en la primera etapa de la Independencia están al servicio del campo; por el tiempo en que el positivismo empieza a difundirse, el campo viene a ponerse al servicio de las ciudades, sobre todo de las capitales. Éstas empiezan a crecer, a veces, desmesuradamente. La tecnología, la economía industrial, comenzaron a transformar las relaciones humanas en las grandes urbes, y se acentuó así el contraste entre su forma de vida y la forma de vida en las zonas rurales. Estas dos formas no corresponden a los mismos niveles históricos. Incluso en las ciudades persistían -y persisten- esos contrastes que saltan a la vista entre estilos de comportamiento, estilos arquitectónicos, estilos de organización administrativa, niveles económicos y culturales, medios de producción y de transporte, etc., que corresponden a dos tiempos diferentes.

Era inevitable entonces que el asentamiento social, político y económico de la primera burguesía, o sea de la primera fuerza del burgo, fuese en América inseguro. El inicio de la Revolución lo preparó paradójicamente la burguesía misma, al producir el contraste entre el burgo y el agro. Este contraste

subsiste todavía, aunque de manera desigual, en muchos países de Hispanoamérica. Y aquí tenemos otra faceta de las asincronías: no hay uniformidad tampoco en el nivel histórico de esos países, debido a las diferencias en el caudal y la variedad de los recursos naturales, en la densidad de población, en la facilidad de las comunicaciones, en los niveles culturales y los medios técnicos, en la autonomía económica, etc. Aunque existe un ideario de comunidad americana, reforzado por los ensayistas que prosiguen hoy la tradición de los ideólogos del siglo XIX, no existe una verdadera cohesión política y económica entre los países hispanoamericanos, porque no coinciden las fases locales del largo proceso revolucionario. Hay bastante unidad en los ideales, pero los mismos ideales no requieren en cada lugar unas mismas acciones políticas. Los hombres, los sujetos individuales, se sienten hermanos unos de otros; pero ni los que hablan un mismo lenguaje llegan siempre a ponerse de acuerdo. Mucho menos si los regímenes están en discordancia unos con otros (y aunque no lo estén, los procesos respectivos de transformación no marchan sincrónicamente).

Estos procesos de transformación, cuyo modelo es la Revolución mexicana, tienden necesariamente en cada Estado a la supresión de los asincronismos, o si se quiere de los anacronismos: a la uniformidad de los niveles históricos. Es modélica esa Revolución mexicana como ejemplar para la comprensión del proceso general, y por razón de su originalidad, de su primada y de su continuidad orgánica. Comienza por tener un carácter agrarista, por el cual se revela su intención de equiparar el nivel rural con el nivel urbano. Como esta empresa no es solamente ideológica y política, sino además económica y tecnológica, el proceso requiere a la vez una marcha acelerada de la industrialización, y con ella se refuerza el asentamiento de la burguesía iniciado en la fase positivista. La industrialización trae consigo, por un lado, la formación de una masa obrera, nutrida en parte por el aumento progresivo de la población, y en parte por la absorción en las grandes urbes de la gente del campo que pasa al servicio de la industria. A su vez, esta industria se propaga por la provincia y transforma la base tradicional de su economía y de sus for-

mas sociales. La prolongación de este proceso -felizmente no interrumpido por ningún trastorno reactivo- determina una revolución en el seno de la misma Revolución. Es decir, la obra es tan vasta y prolongada, que la Revolución tiene que hacerse permanente y adquiere así caracteres institucionales. Lo que comenzó presentando, como todas las revoluciones sociales, el cariz de una reclamación que hacía una clase a otra clase, pasa a tener un carácter integral. La empresa es nacional, y mientras subsistan su fuerza renovadora y su método nadie puede estar excluido de una participación solidaria. Se percibe, además, que ningún aspecto de la vida puede permanecer al margen del proceso sin que subsistan o se reproduzcan esas asincronías o desniveles de situación histórica que se trató de remediar desde el principio.

Este esquema del proceso que, con variaciones e incidencias a veces dolorosas, se reproduce en toda Hispanoamérica, no lo presentamos por su interés sociológico, sino por la correlación que guarda con la ideología. Sobre todo se observa una acentuación del nacionalismo, y esto es necesario examinarlo con algún detenimiento, porque la palabra significa varias cosas y las confusiones que produce suelen ir cargadas de fuerza emocional. No debiera confundirse el nacionalismo con el patriotismo entendido como amor inofensivo de la tierra y de los hombres que forman nuestra comunidad. Por otra parte, la xenofobia no ha de ser consecuencia de una política de nacionalización económica primaria. En los países de Hispanoamérica, el plan nacional de transformación económica es inevitable que se conciba como una nueva Independencia. La ejecución de este plan requiere la disponibilidad de todos los recursos propios para unos fines integrales, de los cuales no siempre se hacen solidarios espontáneamente los intereses extranjeros. De esta manera se va eliminando el colonialismo económico que vino después del colonialismo político. Por la fase insoslayable de la acumulación de capitales han de pasar todos los países que inician o incrementan aceleradamente su industrialización, sea cual sea su régimen político. Cuando las instituciones tienen cierta permanencia, y el programa puede cumplirse orgánicamente y sin interrupciones, los resultados son ejemplares, como en el caso de México. Cuando los gober-

nantes y los gobernados carecen de prudencia política, o convierten en vicio esa virtud hispánica que es el ardor de la palabra, los programas se demoran, o se aplican sin sistema y producen perturbaciones innecesarias. Pero, de cualquier manera, la política de autonomía, o de simple solvencia económica nacional, no es necesario que produzca, en el nivel humano y en el de la ideología filosófica, efectos de xenofobia.

6. LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN: II. MEDITACIÓN DEL PROPIO SER

¿Qué tipo de ideología es la que corresponde a la fase presente de la Revolución? Hay que observar el hecho de que la filosofía de Hispanoamérica no ha producido doctrinarios de la Revolución. Si no perdemos de vista que por Revolución se entiende aquí un proceso de transformación muy vasto y profundo, y que el término designa, por tanto, una etapa histórica, más que un acontecimiento revolucionario, cabe decir que esta Revolución es popular en el sentido más auténtico: no es la traducción en actos políticos de una ideología preconcebida, sino un movimiento natural, espontáneo. Los políticos no convierten en programa de gobierno las directivas generales de un ideario filosófico; más bien se limitan a articular con sus programas y a encauzar las fuerzas originales de transformación. Así, la ideología más característica, la más autóctona, o por lo menos la que más se ha hecho notar en los últimos años, no versa sobre los aspectos políticos, económicos y sociales, ni pone en relación estos aspectos locales con las grandes doctrinas revolucionarias, sino que se centra en el problema antropológico. Pero este problema suele plantearse dentro del marco de la nacionalidad, y de hecho acentúa por el lado del ideario y del sentimiento el nacionalismo que la Revolución ha tenido que integrar en su programa político por la fuerza de las circunstancias, como ideal de autonomía económica. Sin embargo, es necesario, para una comprensión bien clara de la situación, distinguir los dos *conceptos* de nacionalismo. El ideológico no ha de ser, en general, ni causa ni efecto necesario del nacionalismo pragmático. Quiero decir que la ideo-

logia de un país puede muy bien presentar una visión internacional o universal de los problemas humanos, mientras la política de ese mismo país ejecuta unos proyectos de recuperación integral de sus bienes que están guiados por la necesidad de alcanzar independencia económica y política.

Se explica, de todos modos, que este ideal de independencia económica nacional, o la lucha por alcanzarla, venga a reproducir para algunos la situación mental de la primera Independencia. Como si las naciones no llevaran siglo y medio de existencia, surge nuevamente la pregunta ¿qué somos?, ¿qué tenemos que ser?, ¿cuál es nuestra posición en el mundo? El trastorno de la Revolución (y repito que no me refiero a ningún episodio de lucha revolucionaria, sino a la gran aventura de transformar los estilos de vida de los pueblos) remueve los ánimos, o los pensamientos, y suscita preguntas sobre el ser, sobre el ser *propio.* Es un síntoma de crisis.

Sin embargo, la conciencia de esta situación histórica, si es una conciencia filosófica, no puede dejar de advertir que la crisis es general, que no afecta solamente a los hombres de los países hispanoamericanos. En verdad, éstos se encuentran ya en una etapa de su vida que les permite, como a los europeos, plantear el problema en términos universales. Su filosofía ha adquirido una conciencia histórica que no viene sólo de los libros, sino de una real experiencia histórica. En cambio, los nuevos países independientes, africanos y asiáticos, si tuvieran pensadores podrían pensar ahora el problema de su ser en términos locales, porque la Independencia representa justamente para ellos la pérdida de sus tradiciones autóctonas, si las tenían, o la superación de sus formas de vida primitivas. En su caso, autonomía significa, irremediablemente, europeización u occidentalización. Más claramente aún que para los hispanoamericanos a comienzos del siglo XIX, para los africanos y asiáticos del siglo XX la liberación política no implica una liberación o diferenciación cultural, sino al contrario. La integración cultural es ahora tanto más forzosa cuanto que ya no obedece a la fuerza de un país dominante, sino a la fuerza de las cosas mismas. Todo el énfasis que pongan los gobernantes de esos países nuevos en su afán de ser distintos logrará producir solamente una distinción de soberanía política;

pues inclusive la organización política interna, la economía, la educación, la administración, habrán de establecerse con las mismas técnicas de que disponen los viejos países coloniales o "imperialistas"; incluso con alguno de los mismos idearios que pertenecen a la tradición occidental (sea cual sea, pues los hay contrapuestos). Y es que no hay otras técnicas ni hay otros idearios: el mundo está unificado culturalmente, y el auge de las nuevas naciones orientales y africanas, aunque se interpretara como indicio de una decadencia política o militar de Europa, es también indudablemente un indicio, relevante y paradójico, de la decisiva victoria cultural de Europa.

Hispanoamérica se libró de esta profunda crisis interna cuando logró su Independencia. Su ser había sido ya formado en la época anterior, y se había integrado efectivamente en la corporación cultural europea u occidental. En verdad, no hubiera podido producir una nueva ideología si no hubiese contado ya con una tradición filosófica establecida académicamente. No es superfluo recordar en este punto que algunas universidades hispanoamericanas tienen más de cuatro siglos, y estas universidades no eran "coloniales" en el mal sentido que la palabra ha adquirido en el siglo xx. Eran coloniales en el buen sentido que la palabra tenía en el siglo xvi: eran instituciones autóctonas, y no instrumentos de dominio extraño. Por esto, en la situación de crisis mundial presente, los pensadores hispanoamericanos que plantean el problema del hombre en términos locales tal vez no advierten las ventajas de su situación histórica (recalco bien que estoy aludiendo a los pensadores, no a los gobernantes: a la ideología filosófica, no a la política). Aunque la Revolución se interprete como una nueva Independencia, este proceso local pudiera y debiera servirle al filósofo solamente como instancia, como ejemplo inmediato y por ello vivo, pero particular, del cual recibe el pensamiento su estímulo para abordar ese problema del *ethos* humano y de las relaciones del individuo con la comunidad en sus debidos términos universales: en los términos que requiere la filosofía *stricto sensu.* Asimilar el proceso actual de transformación en Hispanoamérica a los procesos de independencia en África y en Asia (por lo demás muy disímiles entre ellos) es una forma de anacronismo que no puede confundirse con los anacronis-

mos o asincronismos sociales y económicos que la Revolución trata de remediar. Ese anacronismo es pensado por los hombres, es meramente un producto de su inventiva intelectual. Es, en suma, resultado de un desenfoque histórico, de una actitud retrógrada de la mente.

No se pueden saltar las distancias históricas. Pero, aun situando cada fenómeno en las condiciones de su tiempo, sólo muy levemente pueden considerarse análogas las condiciones de los nuevos países africanos y asiáticos y las que vivió Hispanoamérica a comienzos del siglo XIX. Existe ahora lo que no existía entonces: ese fondo de tribulación universal y de lucha de ideologías (todas ellas europeas u occidentales, entiéndase bien. La filosofía no emplea esa cortina política que pretende dividir a Europa en Occidente y Oriente. Se acepte o no, el marxismo también es occidental. Por la ideología, es tan occidental la revolución china del siglo XX, influida por la URSS, como la revolución cultural del Japón en el siglo XIX, influida por los Estados Unidos). Sobre ese fondo de tribulación universal tiene que desplegarse necesariamente el particular proyecto de existencia de los países nuevos. Éstos, ciertamente, tendrán que pensar sobre su ser, como los americanos de hace un siglo y medio, y empeñarse en irlo haciendo al mismo tiempo. Pero a ellos les será indispensable ir aprendiendo las reglas de este arte dificil que es el pensar filosófico. De momento adoptarán, para las necesidades inmediatas de la política, ciertas fórmulas esquemáticas de los sistemas ideológicos occidentales, sean de la derecha o de la izquierda, porque la independencia sola, con sus nobles anhelos y con sus recelos, no constituye programa de gobierno. Si adquieren madurez y llegan a pensar por cuenta propia, descubrirán entonces que lo particular o local tiene que ser el *ethos*, y que el problema del hombre no es un problema nuevo, aunque sea nueva la experiencia teórica que ellos hagan del problema; pues de él se ha ocupado la filosofía, sin interrupción, durante más de dos milenios (y seguirá ocupándose en los únicos términos posibles, que son los tradicionales: universales por el método, y esto es lo importante, y europeos por el origen, y esto es lo accidental). En suma: la *sophía* puede y debe ser autóctona o particular, porque un componente de la *sophía* es el carácter, y éste siem-

pre es distintivo; pero la *philosophia* tiene que ser común. El mundo está ahora unificado y, por otra parte, la ciencia nunca ha tenido carácter local. Es cierto que la universalidad, como atributo del conocimiento que por esto llamamos científico, ha sido un descubrimiento occidental: fueron los griegos los primeros en adquirir la capacidad de proyectar su pensamiento más allá de las condiciones y motivaciones de su mundo. Pero la procedencia de las ideas es un hecho histórico o biográfico que no afecta para nada, ni en pro ni en contra, el uso que de ellas pueda hacerse. Éste es el hecho, y nadie puede negarlo, ni tiene por qué sentirse mortificado al admitirlo. ¿Quién va a ponerle pleito ahora a Solón de Atenas?

Considerando por un solo momento que la meditación del propio ser tuviese que depender hoy exclusivamente de los datos que proporciona a cada pensador el trastorno en la situación local, resultaría de ello que los pensadores de América habrían de ser los menos introvertidos; los europeos los más. El trastorno es tanto más profundo para éstos cuanto que remueve unos fundamentos de vida más antiguos y firmemente asentados; y tanto más aún cuanto que un elemento esencial de ese trastorno es la conciencia que tienen de él quienes lo sufren. Es evidente que el indígena del Congo que pasa súbitamente de una forma de vida tribal prehistórica a la que es propia de la tecnología contemporánea recibe con este salto histórico una tremenda sacudida, y se encuentra en este mundo nuevo como un alma en pena. O mejor dicho, como un alma sin pena ni gloria: la brusquedad del cambio no puede afectarlo en la intimidad de su conciencia, pues justamente esta conciencia apenas empieza a formarse. La evolución histórica de su individualidad no ha llegado todavía a la fase en que se produce la *persona*, es decir, el ser dotado de pensamiento reflexivo y de autonomía moral.

Por su parte, el hombre de América dispone hoy de una doble ventaja, si quiere aprovecharla: su situación no es vitalmente tan vulnerable como la de otros hombres que no tienen tradición de pensamiento, y a la vez se encuentra en una disposición vital más abierta que la del europeo, más dispuesta para el cambio e igualmente dispuesta para pensarlo en términos universales. Para el europeo, la crisis significa un que-

branto más íntimo, una ruptura de módulos vitales que, por ser tan añejos, obliga a quien sufre de la crisis a meditar sobre ella echando la vista hacia atrás, y no sólo hacia adelante. Sin embargo, no hemos tenido advertencia de que se haya producido en el siglo xx una particular filosofía del europeo, ni una más particular filosofía del francés, o del inglés, o del alemán.

El hombre común de Europa pensará seguramente en lo que le pasa a él, personalmente, y reducirá con ello la escala de los acontecimientos a la medida de lo que puede absorber su experiencia inmediata. Para el molinero, como dice Goethe, no hay más trigo que el que muele su molino. Pero el filósofo europeo, *en tanto que filósofo,* lo mismo que el filósofo de cualquier lugar, superará su condición de europeo cuando reflexione sobre los acontecimientos; elevará su escala, en vez de rebajarla, y cuanto a él pueda pasarle *como persona* lo convertirá en materia de reflexión sobre *lo que le pasa al hombre.* De este modo, al integrar conscientemente su experiencia en el recorrido entero de la historia, esa conciencia histórica viene a ser un componente del problema mismo, de su experiencia de él, de su situación en él. Y si no lo hace asf no es buen filósofo. Filosofía no es autobiografía. No hemos conocido nunca una filosofía que fuese nada más el relato de las cuitas de su autor, o la sublimación de sus pesares, o la mera expresión de su carácter, o el proyecto de su vida personal, o los sueños de ambición que pueda tener para su pueblo. Pero hablemos del trastorno.

No es necesario que dramatice exageradamente la situación, quien la examina y reflexiona sobre ella, cuando advierte que el europeo común, el hombre que ha de sufrir del poder sin ejercerlo en ninguna de sus formas, ha sido víctima en el siglo xx del más abominable crimen histórico. Otros dirán que se ha hecho víctima a sí mismo de la más pertinaz voluntad de suicidio. Esta segunda alternativa, esta comprobación de la insensatez humana, implica tal vez la convicción de que en el proceso histórico, visto de lejos y en conjunto, no hay culpables. Sin decidir ahora la cuestión teórica de si la historia es como una fuerza ciega, y de si hay o no en ella voluntades protagonistas, y por ello responsables, es manifiesto para

todos los efectos prácticos, es decir, los morales, que ciertas culpas pueden individualizarse, aunque no importe hacerlo ahora. No se puede educar a los hombres en las artes y las formas de la muerte y pretender después que reingresen en las artes y las formas de vida sin que la mutación perturbe su equilibrio interior. Si la educación para la muerte se repite en masa dos veces en menos de medio siglo, y si después de la segunda readaptación persiste todavía, sistemáticamente organizada, la disposición para la guerra, con vistas a la tercera, es milagroso que no se desintegre la comunidad, que no se pierda por completo el sentido de solidaridad humana, que no se produzcan en masa los desatinos de que dan ejemplo los altos gobernantes y los bajos delincuentes "sin causa". Pues causas las hay sobradas, y es evidente que la civilización europea debía tener raíces muy hondas si ha podido y puede resistir semejantes temporales de barbarie.

Esta civilización proporciona todavía alguna medida de prudencia, y permite contestar con sabios distingos la pregunta: ¿qué diferencia existencial y moral puede establecerse entre el hombre que recibe honores por matar de uniforme y el hombre a quien se castiga cuando mata de paisano? Pero esta misma sabiduría obliga a reconocer que la pregunta tiene su sentido, y que no es enteramente demagógica o ingenua. Con ella se expresa esa pérdida de la integridad interior, esa falta de identidad personal que ha de sufrir todo hombre que se haya familiarizado con la matanza en masa; todo hombre a quien se haya predicado la doctrina de que los ideales nobles requieren el servicio de la violencia.

Se justifican y ensalzan la ambición más descamada, la falsedad más deshonrosa y todo género de atropellos a la vida y al derecho ajeno, cuando se trata de lo que se llama el interés nacional. Pero estos mismos actos reciben sanción severa, dentro de cada nación, cuando los ejecuta el individuo por su cuenta. La discordancia entre estos dos órdenes ya no se hace manifiesta sólo para el filósofo, como antaño. Es el hombre común quien la percibe. Hace de ella una experiencia personal directa cuando tiene que pasar bruscamente de la disciplina de guerra a la disciplina de paz. Sobre todo cuando en la misma paz los magnates del poder envenenan su mente día tras

día con la propaganda del odio, a la vez que le exigen mansedumbre y eficiencia en su comportamiento civil. La conciencia desgarrada busca resolver de alguna manera esa discordancia de los criterios; aspira a "unificar los campos" y restablecer con la congruencia siquiera la paz interior. Pero es dudoso que la guerra y la paz puedan unificarse, ni en Europa ni en los Estados Unidos ni en ningún lugar del mundo.

No vamos a decidir ahora si la guerra puede ser alguna vez justificable. Hay que indicar solamente que, de manera esencial, la guerra significa la renuncia al orden moral común, y la apelación a la violencia en nombre del interés particular. Pero la propaganda de guerra en tiempo de paz no sólo destruye la base moral en que se asienta siempre la convivencia civil, sino que impide a la vez la descarga, la *cátharsis* de la violencia que se produce en el estado de guerra auténtica; impide incluso esa hermandad primaria que surge entre los combatientes, y de la cual no se excluye a los del bando opuesto: los combatientes se resignan a matar, pero la comunidad de la muerte los ha purificado del odio que promovió la matanza y que sigue alentándola desde atrás. La sangre es más limpia que la intriga. En todo caso, no hay mediación posible entre la lucha y la concordia: la una elimina a la otra necesariamente. Cada una forma en el hombre sus hábitos dominantes, de suerte que, existencialmente, no puede haber una paz atenuada, una guerra suspendida. Los estados intermedios son también estados de guerra. Y es insensato pretender que los individuos mantengan a la vez el respeto al orden moral y la disposición guerrera que implica la negación de este orden.

Nada tiene de extraño entonces que la imposible unificación se busque por la vía de menor resistencia, y que la búsqueda produzca monstruosidades, como la de adoptar francamente para la vida personal el mismo criterio de conducta que se hace valer para la vida política internacional. Las formas y los grados nada comunes que ha tomado la delincuencia común, y que tanto alarman a los gobernantes, son en verdad un intento de superación del estado esquizoide en que ha sumido a cada hombre la ambigüedad de la educación que recibe diariamente. No creo que puedan interpretarse los hechos de otra manera; pues no ha aumentado el número de los delin-

cuentes, el volumen de ese residuo que arroja siempre una sociedad, sino que ha aumentado el número de los delitos cometidos por los que no son "profesionalmente" delincuentes. La difusión de la actitud delincuente es aquí lo sintomático, lo expresivo de un estado de ánimo literalmente anómalo, o sea adverso a la ley en cuanto es ley.

El delincuente sin causa encuentra en el delito la paz interior. Esta afirmación podrá parecerles paradójica a los sociólogos y a cuantos no adviertan que esa delincuencia incausada no representa sino la deformación, la acentuación teratológica de lo que para todos los demás, no delincuentes, se ha convertido en uso habitual, en forma común de comportamiento: lo que en unos es delito, en otros es malos modales; unos se afirman a sí mismos negando la autoridad y la ley, otros tratan de conseguir lo mismo negando el respeto al prójimo. La apelación a la violencia se da en unos como en otros; lo que cambia es sólo el grado de la violencia. Forzados como nos vemos todos a eliminar uno de los factores discordantes que se dan en nuestra situación, los delincuentes optan sistemáticamente por la guerra, y en verdad se ponen así de acuerdo con el "espíritu" que alienta en las altas directivas de la sociedad. Lo que a ellos puede parecerles entonces incongruente es el castigo que la sociedad les aplica.

Ante este castigo, la actitud displicente, despreocupada del nuevo tipo de delincuente no es la del profesional ni es la del cínico, sino más bien la de quien ha resuelto con una descarga de violencia el problema de su conciencia dividida. Para otros, la descarga no ha de ser necesariamente tan violenta, aunque sea igualmente necesaria: la descortesía "sin causa" toma aquí el lugar del delito "sin causa". En un caso y en otro se han suprimido las reglas del juego. El delincuente llamado común juega limpio: como todos los profesionales, sabe siempre a qué atenerse y respeta al adversario. La sanción no le parece injusta, porque cuenta con ella de antemano, y ni siquiera siente odio hacia quien se la impone. De parecido modo, las reglas del juego social imponían, en épocas mejores, sanción inmediata a quien las infringiera con arbitrariedades o insolencias, con la rapacidad o el provecho con engaño, con la intriga malévola o con el atropello. Pero ahora parece que las reglas

ya no existen, y que la expresión "esto no se hace" haya perdido toda virtud coercitiva. Gana el que puede más, el que trepa más ligero, y éste es un juego sin reglas, es decir, ya no es un juego, sino una guerra.

Y si proyectamos los términos de esta situación hasta el nivel de las leyes, nos encontramos con que el nuevo tipo de delincuente ya no es un infractor de las reglas, sino un sujeto que oscuramente, pero de buena fe, cree, porque así lo ha visto y lo ha aprendido, que ya no hay reglas: que aquí todo vale, que la vida no es un juego limpio y que, por consiguiente, son hipócritas quienes siguen afirmando esas reglas verbalmente sólo para imponérselas a él. Al fin y al cabo, él no hace sino lo mismo que hacen todos los demás: vivir en estado de guerra. Siquiera para él éste es un estado de guerra abierta, que entraña ciertos peligros y puede tener, incluso, la aureola romántica de una divisa como ésta: "la violencia por la violencia", bajo la cual se forma como una nueva orden de caballería -la pandilla--- opuesta a la masa de quienes viven en guerra evadiendo sus peligros y sacando de ella todas las ventajas posibles. Este nuevo caballero de la violencia, este guerrero sin uniforme, se encuentra desplazado porque, como el Cándido de Voltaire, es más congruente paradójicamente con la situación que quienes lo repudian.

Éste es un problema de educación. Pero no un problema de educación escolar. Se trata de la educación que recibe cotidianamente la persona individual, en forma de propaganda bélica, difusa e insidiosa, por la cual aprende a identificar el amor del propio país con la aversión hacia el país ajeno, al interés propio con el escarnio a los derechos del prójimo. Se viola de esta manera uno de los derechos más fundamentales del hombre, que es el sagrado derecho que tiene a "que lo dejen en paz", a que lo dejen vivir sin verse forzado a dedicar cada acto de la vida y cada pensamiento al servicio de la guerra inminente; sin verse sumido en el totalitarismo del odio.

Los hombres más resistentes ante la tentación de la violencia no por esto renuncian a ella por completo. La descarga, como vimos, no toma formas delictivas, pero se descubre igualmente en la brutalidad de las costumbres, de las cuales han desaparecido esos frutos de la paz que son la tolerancia, el

respeto mutuo, los buenos modales y la consideración. Pero no tiene derecho a escandalizarse de aquella delincuencia de los que no son profesionalmente delincuentes, y de esas malas costumbres generales, quien no se escandalice primero, y todos los días, a todas horas, de las costumbres políticas nacionales o internacionales.

Esa sapiencia tradicional de que hablábamos antes permite también comprender que estas angustiosas situaciones vitales encuentren expresión y sublimación en la literatura, y hasta en la filosofía. ¿De qué otra manera se explicaría la "popularidad" de la filosofía existencial? Los temas de la muerte, la desesperación y la angustia, la vaciedad interior, el sentido de la propia nulidad, o sea la pérdida integral del sentido: estos temas, aparte de la base teórica que puedan tener, se hicieron populares porque representan situaciones comunes. De la pérdida integral del sentido son muchos los que pretenden salvarse afirmando el sentido de la arbitrariedad. Siquiera esto no es pesimista.

Pero una ideología revolucionaria es una ideología optimista. En todo proyecto de reforma alienta una ambición; acaso una mera ilusión, pero en cualquier caso una confianza en sí mismo y una esperanza de futuro. Por esto no veo bien de qué manera puedan coquetear, sin reñir, la filosofía existencialista y la ideología revolucionaria, sea cual sea su dirección, sea cual sea la situación, lo mismo en Francia que en México. La incompatibilidad es radical: es justamente existencial. Y si es posible a veces que en Europa algún filósofo o literato existencialista se declare de hecho *engagé* en alguna empresa de intención revolucionaria, el hecho es signo de esa crisis de desgarre o dualidad interior que padecen también quienes tuvieran la misión de superarla o remediarla. Aquí no hay síntesis posible de la afirmación y la negación: no se puede negar teóricamente el sentido de la existencia y a la vez afirmar el sentido de una particular teoría y de una acción revolucionaria. Si algo tiene sentido, todo tiene sentido. En verdad, estas incongruencias forman también parte del sentido de la existencia humana, aunque delaten las fallas teóricas de una particular filosofía que niega el sentido. Pues la existencia es constitutivamente *sentido,* de tal manera que incluso quienes

lo niegan vienen a probar con sus mismos actos empeñosos la inconsistencia de sus ideas. La situación actual es una situación de crisis del sentido; pero los caracteres situacionales no son los caracteres constitutivos del ser del hombre. Éste no podría tener siquiera conciencia de la crisis si su ser no fuera, en su raíz misma, creador de sentido y por ello capaz de sufrir cuando el sentido se toma dudoso.

Por tanto, ninguna situación vital podría ser menos propicia para la adopción del pesimismo existencialista que la situación de Hispanoamérica. Ésta se encuentra en una fase histórica revolucionaria, es decir, optimista. La violencia que algunas veces ocasiona el proceso de transformación dijera incluso que es signo de euforia, de exuberancia vital; no produce una corrosión interior, no proviene de una propaganda del odio. Dando todos los tumbos que se quiera, los países hispanoamericanos marchan animosos, seguros de un porvenir mejor. Como los mismos europeos que tienen alguna fe, la que seá, los hispanoamericanos pueden empeñarse en empresas que son valiosas sin discusión, y esto proporciona una gran firmeza existencial. No necesitan para ello remontarse desde la honda, triste y decadente conciencia de que su ser en el mundo no tiene sentido. Han de estar ciegos quienes viven en Hispanoamérica y no lo ven. Sin embargo, esa filosofía existencialista ha logrado penetrar en el ánimo de algunos pensadores hispanoamericanos durante los últimos 20 años (y no sólo en su pensamiento, como tema de cursos académicos). Ha inspirado incluso algunas de esas meditaciones sobre el propio ser que son características del actual periodo revolucionario, y ésta sí es una flagrante contradicción con el sentido o el tono vital de la Revolución misma (además de ser incongruente con el sentido nacionalista que se ha querido dar a tal ideología).

¿Cómo se explica este fenómeno? Es una manifiesta asincronía. A esta altura de los tiempos, la filosofía de Hispanoamérica dispone ya de los recursos técnicos necesarios para plantear el problema del hombre en los términos universales de la *episteme,* de la filosofía como ciencia rigurosa. De hecho, no sólo ha planteado el problema, sino que ha propuesto teolias muy dignas de atención en cualquier parte -sobre todo

en esa parte misma donde fueron producidas-. Si no hubiese algún recodo de resentimiento, parecería que la actitud nacionalista habría de favorecer más bien la difusión y el estudio de tales doctrinas autóctonas. Por otra parte, el nivel a que ha llegado la filosofía en Hispanoamérica, por lo menos en cuanto a la preparación técnica, académica, induciría a situar el tema en una perspectiva universal.

En todo caso, si este problema del hombre se especifica y se contrae a los términos de una situación local; si la meditación del propio ser no aspira sino a discernir los caracteres del tipo humano nacional, entonces puede prescindir de influencias doctrinales de la filosofía universal, sean propias o extrañas. Pero entonces su interés será puramente psicológico o sociológico. Por el contrario, si el designio de esa meditación fuera el de contribuir a la definición del *ethos* particular del pafs, y del hispanoamericano en general, entonces es ineludible, por necesidad metodológica, que se nutra de todo lo positivo que hay en esa situación vital particular, y al mismo tiempo que la proyecte sobre el fondo de la situación general del hombre en nuestros días. De esta manera, la teoría puede tener un alcance y valor universal, aunque su motivación sea particular. Y por el lado práctico, o sea ético, los elementos positivos de esa situación particular pueden inspirar actitudes positivas e influir en el *ethos* de aquellos hombres, en otros lugares, cuya situación es más radicalmente crítica.

Yo no he visto, por ejemplo, que los ideólogos de la mexicanidad se hayan sentido inspirados por la epopeya contemporánea de su pueblo, ni que participen con su pensamiento en esa empresa verdaderamente épica de rescate de unas tierras que no habían sido nunca cultivadas, de cultura de unos hombres que no habían sido educados. Toda Hispanoamérica, pero México muy distinguidamente, se encuentra hoy en una situación que es excepcional en el mundo. A pesar de todos los trastornos y dificultades, el tono vital es muy alto y la ambición de futuro es la nota dominante. Es cierto que hay desórdenes, errores, imperfecciones; que no faltan las extravagancias grotescas, las traiciones del egoísmo y, en suma, todas las incomodidades inherentes a un proceso de transformación. Pero estas incidencias son periféricas, y aunque a veces afec-

tan a la sensibilidad muy rudamente, no se concibe que el filósofo no haya de pasar por ellas y captar, incluso con lírica emoción, el sentido general del proceso. Si la ideología ha de encontrar sus temas y sus tonalidades en la circunstancia propia, y no en ideas ajenas que fueron pensadas para circunstancias extrañas, entonces ahí está una circunstancia americana cuya Revolución espontánea plantea unos problemas y a la vez da unas inspiraciones para que la ideología, si le es fiel, se desenvuelva en un estilo de elevación optimista y fecunda. Ninguna doctrina puede llamarse extraña si se adopta cuando la situación real es propicia. Extraña puede llamarse, aunque se produzca en suelo propio, cuando no se acomoda a los hechos, cuando promueve artificialmente actitudes que no son espontáneas. Y la extrañeza de la doctrina es tanto mayor cuando, viniendo de afuera y sin encajar con lo de adentro, se toma como instrumento intelectual para un análisis de lo más genuino, precisamente, de lo más autóctono, que es el propio modo de ser. En México, sobre todo, pero no solamente ahí, han sido justamente dos filosofías "extrañas" las que más han influido en la meditación del propio ser: el circunstancialismo de Ortega, más o menos acentuado y fielmente adoptado, y el existencialismo. Las dos son asincrónicas respecto de la situación real de Hispanoamérica. La primera surge de una situación de crisis caracterizada por el desaliento: del examen interior que promueve en España su soledad. El hecho de haberse quedado a solas "consigo misma", aparentemente privada de la comunidad de ultramar, determina un periodo de ensimismamiento. El existencialismo, por su parte, resulta de otra crisis, como ya hemos visto: la crisis de las dos grandes guerras, y se caracteriza por algo más hondo que el desaliento, más negativo, o sea la desesperación.

Pero en Hispanoamérica la crisis es positiva. Está hecha toda ella de ganancias. No es desaliento por pérdidas o derrotas, ni es signo de ningún desgarre de la conciencia. Sobre todo, la crisis que es la Revolución representa un movimiento, no un estancamiento; un movimiento por el cual se van remediando eficazmente las tradicionales asincronías en el orden social, político y cultural. Siendo esto así, ¿a qué se debe esa peculiar retracción, esa asincronía que consiste en meditar sobre "el

hombre de mi país" prescindiendo a la vez de la situación real de ese hombre y de lo que la filosofía en general, y hasta la del propio país, puedan haber dicho sobre "el hombre en tanto que hombre"?

No puede decirse que responda a una velada conciencia de "no ser como los demás", porque la meditación del propio ser lo que busca es justamente la raíz, la sustancia *distintiva* de este ser. El atraso económico y tecnológico pueden algunos considerar que es una forma peyorativa de "no ser como los demás". Pero, en el mundo hispánico, esto no ha sido obstáculo para la continuidad de una tradición espiritual autóctona, ni ha de serlo jamás para el desarrollo de un pensamiento original con señorío. No todos los señores son ricos. El mismo atraso económico no es uniforme, y se va remediando más o menos aceleradamente. Ya las naciones mismas van siendo "como las demás", es decir, desenvuelven su existencia internacional sincrónicamente con las demás, por lo que se refiere al estilo; en el plano de los derechos, y cada vez más en el plano de los hechos. Es la ideología la que muestra desconfianza, la que algunas veces ha parecido expresar dudas de que fuera humanamente posible esto que ya es real. ¿No es desconcertante comprobar cómo la filosofía de la autenticidad puede hacerse inauténtica, cómo puede perder valor representativo del propio ser el pensamiento que aspira a captarlo en su concreción?

Querer ser significa querer *ser diferente.* La misma vocación de ser origina las diversidades. Quiere decirse que la acción produce automáticamente la distinción. Para que una acción sea fecunda, lo que debe proyectarse es su objetivo, su meta, aquella cosa que ha de alcanzarse en su término. Saber lo que se quiere *hacer,* y hacerlo, es la manera segura de *ser* distinto, sin necesidad de anhelar en abstracto la distinción por sí misma. Querer ser distinto sin saber qué hacer es rasgo de adolescencia. El ser del adolescente está lleno de ambición y vacío de propósito. La fuerza de vocación es entonces poderosa, y a la vez está paralizada por la duda o la perplejidad interior. Pero el filósofo ha de ser más maduro que el tiempo en que él mismo vive, más maduro que la vida que él piensa, precisamente porque la piensa y la supera con el pensamiento.

Y si la vida en tomo está ya cargada de propósito, ¿cómo puede el filósofo que desea representarla adoptar el despropósito de la desesperación y el pesimismo? Por esto, cuando se trata de apreciar la vida ajena, el buen callar es virtud de Sancho en los filósofos jóvenes.

Naturalmente, no basta haber nacido para tener un ser *propio*. Nacen los países de Hispanoamérica con la Independencia, pero no adquieren con ella la propiedad o autenticidad de su ser. Los pensadores del siglo XIX no representan en conjunto otra cosa que el esfuerzo más esclarecido de esos países por adquirir, viviendo, la autenticidad de su propia vida, la propiedad de su ser. Y como la Revolución es un segundo nacimiento, una especie de nueva Independencia, la cuestión del ser y de su autenticidad distintiva vuelve a plantearse. Aunque se plantee en términos asincrónicos, también las asincronías tienen sentido histórico, y me inclino a pensar que éste es el sentido de la filosofía o ideología ensimismada: *la meditación del nuevo nacimiento*. El contrasentido aparece en el pesimismo y en otros caracteres negativos, como a veces una cierta amargura y un resentimiento que empañan la limpieza de una ideología del nuevo nacimiento. Pues el nacimiento es un suceso optimista. No es como la muerte o la derrota, sino la victoria tenaz de la vida.

Así como la ideología del siglo XIX se adelantaba a los hechos, era más veloz que la política, esta filosofía actual del "hombre de mi país" ha parecido afincarse intelectualmente en el concepto de circunstancia mientras la circunstancia real se altera; paralizarse mientras los hechos corren y la vida política la desborda. Los países muestran su ser andando, y algunos con presteza notable, por el camino de su vocación. Ese andar, al que llamamos progreso, no sólo se produce en el orden económico, en el demográfico, en el sanitario, en el tecnológico. Se produce también, y por causa de todo ello, en el orden psicológico, o existencial si así quiere llamarse. El sujeto que anda montado en el burrito no es el mismo que toma el avión para ir al mercado, aunque ambos puedan ser la misma persona. También cambia el sujeto psicológicamente cuando empieza a consumir una proporción adecuada de proteínas, o no sufre de paludismo. El *cambio* es, aquí, el tema que solicita una

investigación. El cambio, más que el *ser* rígidamente determinado por unos rasgos que la marcha de la vida trasmuda ante nuestros ojos. Y el cambio de todos, que la filosofía del ser nacional no se monta con los datos de una psicología del intelectual urbano.

Ese cambio se produce también en el orden de la ciencia. La realidad de este otro cambio es lo que menos puede pasar por alto la filosofía. Porque también es una asincronía preguntarse cómo y cuándo será posible una filosofía distintivamente americana, si esta filosofía existe ya de hecho. Para poner un ejemplo de otro dominio: un fisiólogo como Houssay no necesita paralizar sus investigaciones, o entorpecer las ajenas, con una interrogación previa sobre las condiciones de posibilidad de una ciencia argentina. Estas investigaciones suyas son la prueba de que existe ya efectivamente la ciencia argentina. Como consecuencia de ello, nuestra idea de la nación argentina y del "ser del argentino" ha de conformarse al dato de que esa nación ha producido ese hombre de ciencia, con todo lo que ello implica. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo en filosofía?

De hecho ya ocurre, como veremos en seguida. ¡Ah!, pero a la filosofía --y en esto se distingue ella de las ciencias particulares- no le basta hacer, sino que además ha de reflexionar sobre lo que hace, y sobre cuanto hacen los demás (como estamos haciendo aquí, ahora mismo). Lo que todo el mundo puede reclamar entonces del pensador es que su reflexión sobre la filosofía no paralice a la filosofía, que sus investigaciones sobre el ser propio no frenen la vocación de este ser. No porque pueda lograrlo en efecto, sino porque el intento, aunque no fuera deliberado, reduce el valor de la propia meditación (que en sí misma no puede ser más legítima, si está bien conducida).

El fenómeno capital, decisivo, en la existencia del hombre hispanoamericano es hoy la mutación de su carácter -y en tanto que el *ethos* es carácter, el problema es esencialmente ético-. En la medida en que la mutación se produce por la equiparación progresiva de los niveles de vida de Hispanoamérica con los de otros países de más vieja tradición o más riquezas naturales, la situación media del hombre se va equi-

parando también (no hablemos de las minorías, que siempre las hubo de gran distinción), y desaparecen paulatinamente las peculiaridades típicas, con todas las evidentes ventajas y hasta con los inconvenientes. De estas ventajas e inconvenientes fuera oportuno hablar, porque el proceso de mutación del carácter significa, desde luego, la pérdida de ciertos rasgos del *ethos* tradicional (fenómeno que se observa también en Europa; en verdad, en todo el mundo), y, por consiguiente, la necesidad urgente de reformar el *ethos.* Hay que evitar que en la velocidad de la marcha se pierda el norte. Insistamos: la meditación del propio ser ha de tener una intención ética, más que psicológica o existencial, más que puramente descriptiva o neutral. Aquí, neutralidad es amoralismo. Hay que saber adónde se va, y para qué, y entrever el tipo de humanidad que puede salir de todas estas andanzas.

También la filosofía ha venido transformándose. Pero, a veces, ha parecido como si esta evolución se considerase nociva; como si la *episteme* fuera una forma extraña, inauténtica, perturbadora de esa pureza autóctona que se busca y de esa voluntad de ser -de ser distinto- que inspira y guía la meditación del propio ser. No es mucho atrevimiento sugerir que la capacidad de pensamiento teórico puede convertirse también en un rasgo distintivo de este ser, y un rasgo nada desdeñable. Pero ésta es una situación curiosa. No es que se niegue la utilidad de una información técnica de la filosofía; pero algunos creen implícitamente -y a veces han declarado formalmente- que el cultivo de esa filosofía puede reservarse a los países extranjeros: no sería ella consonante con el numen ingénito de Hispanoamérica, el cual habría de producir, con el nombre de filosofía, algo enteramente distinto y propio. Si alguna obra de filosofía como ciencia rigurosa se produce en Hispanoamérica, ella no representaría lo auténticamente propio, lo genuino de esta comunidad. De momento, lo autóctono sería la pura reflexión sobre lo autóctono. En suma, la gran filosofía no sería extraña cuando se importase del extranjero, pero sería extraña cuando se produjese en casa.

Como estas ideas las han patrocinado también algunos pensadores españoles, y en verdad proceden de ellos, espero que más adelante habrá ocasión de comentarlas de nuevo. De mo-

mento, no dijera yo que el pensamiento, en la comunidad hispánica, esté destinado *por naturaleza* a las formas ensimismadas y circunstanciales de la filosofía, a examinar y debatir exclusivamente sus problemas locales y a formular sus ideas en el género específico llamado ensayo. No sé que fuerza de convencimiento pueda tener esta opinión. Temo que fuera reducida si pretendiera cambiar la de quienes, con gran obstinación, han ensalzado en España durante muchos años los trabajos de estilo erasmista, o los ensayos de Quevedo y de Gracián, como si en ellos se realizara la potencia del pensamiento genuinamente hispánico. Era en vano que se recordara la existencia de un contemporáneo de esos como Francisco Suárez, y la grandeza de su filosofía sistemática, y el carácter genuinamente hispánico que había de tener, por el hecho solo de haberla producido un hispano auténtico. ¡Qué bizantina, o hispánica, sería la tarea de averiguar quién de los dos es más auténtico, Francisco Suárez o Alfonso de Valdés! Sospecho que se inclinarían por el último todos los que fueran incapaces de entender al primero. Pero ya es más difícil averiguar la causa de esa inclinación en quienes son capaces de entender al uno y al otro.

La filosofía como ciencia se formula en términos universales, como se formula cualquier pensamiento teórico en cualquier ciencia. Esta universalidad temática y sistemática no disminuye en modo alguno el carácter ingénito, personal o nacional; no implica una renuncia, sino que es una ganancia potenciada; no es la mengua de originalidad vital con que deba pagarse la originalidad intelectual. La filosofía en su más alto ejercicio carece de *couleur locale.*

Cuando el afán de ser distinto ha penetrado incluso en la filosofía, acaso no se ha advertido que en ella la única manera de distinguirse consiste en ser igual que los demás. Como la base de toda formación filosófica es común y universal, el "no ser como los demás" sí es aquí una situación peyorativa. Realmente no se ve de qué manera pueda un pensador establecer de antemano los rasgos peculiares que haya de tener eventualmente su doctrina, cuando logre resolver con ella un problema cualquiera de filosofía. Parece que lo normal es acometer el problema, y examinar después la solución propuesta desde

todos los ángulos posibles de estimación. El carácter se tiene de cualquier manera, y es tan superfluo el empeño de manifestarlo como el de reprimirlo: aparece espontáneamente, sin deliberación consciente.

Puede parecer, claro está, que es más genuina y autóctona una filosofía que se ocupa con pasión de los temas nacionales, con una pasión legítima y noble que mantiene vinculadas las ideas a su propio suelo de manera expresa. Una filosofía que estudia los problemas universales puede parecer, en cambio, más desinteresada en el mal sentido, más desafectada, o neutra, o desarraigada. Pero este parecer no es más que una falsa apariencia. Basta detenerse un poco a examinar los hechos para advertir que la vocación científica no requiere el desarraigo en ninguna de sus direcciones. Y esta evidencia es tan primaria, que resulta dificil reprimir la sospecha de que pueda haber factores personales, no filosóficos, en el empeño de adscribir carácter de autenticidad a una sola de las posibles formas de la filosofía, y precisamente a una de las formas menores, en detrimento de las otras. Todas son legítimas, mientras cada una mantiene su nivel; pero no deja de notarse que es más popular, inevitablemente, la que cultiva los intereses más inmediatos de la gente. El peligro es que no cultive a la gente misma, sino sólo sus curiosidades y emociones circunstanciales, y que la gente quede desorientada cuando la legitimidad de las meditaciones circunstanciales se hace pasar como título de exclusividad.

La fisiología argentina, para volver al ejemplo de antes, vale *como argentina* precisamente porque no presenta distintivos locales: vale porque vale en todas partes. Por lo mismo ha de valer y vale la filosofía argentina, la mexicana, o la del mundo hispánico en general. Si una filosofía ha de merecer su título de hispanoamericana sólo cuando se ocupe de temas locales hispanoamericanos, entonces su misma autenticidad habría de disminuir su alcance. Por el contrario, si se aspira a que sea genuinamente hispanoamericana por el tono y el estilo, es decir, por el carácter, entonces la aspiración ya está cumplida: lo será de todos modos, sin dejar de ser por ello universal. En este caso se incorporará, se ha incorporado ya de hecho, a la tradición común de la filosofía, como se incorpora a su tradi-

ción cualquier obra científica producida en cualquier lugar y tiempo.

Filosofía es *eso* que empieza con Tales de Milete: es una investigación metódica y sistemática de las cosas como son, para la cual el último criterio lo constituye la apelación a las cosas mismas, y no la persona de quien las piensa. Cuantos nos dedicamos a ella, sin haber nacido en la Jonia, hemos de conformamos a no considerarla originariamente autóctona de nuestros países, y de empeñarnos en hacerla autóctona por nuestras obras. La tradición es irrenunciable, como la herencia biológica; y en fin de cuentas no hay merma del ser propio en el reconocimiento de que los padres de esa tradición fueron los griegos. Todas las ideas pertenecen al filósofo, dondequiera que se hayan formulado.

¿Será posible que el énfasis en la caracterización distintiva obedezca a una velada renuencia a aceptar esa tradición común, en tanto que proviene de Europa? Pero la renuencia, si en verdad la hubiera, no sería ella misma filosófica (y dudo que la haya, o que sea consecuente, si consideramos las influencias del existencialismo y el orteguismo), pues también proviene de Europa la tradición de las matemáticas, y no se juzga peligroso para la autoctonía la incorporación de los matemáticos a esa tradición. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo con la filosofía? Siempre se recae en la misma cuestión. Y hemos de esforzamos por entenderla, porque si no se entiende la razón de aquello de que se discrepa, mal se puede fundar la discrepancia. Puede haber una razón, que sólo es latente para el profano, pero que ha sido expuesta de manera suficientemente explícita, y es la convicción que tienen algunos de los que patrocinan con más autoridad la doctrina de que la meditación circunstancial es la única genuinamente autóctona: ellos están desengañados de la filosofía como ciencia rigurosa, y tienen la convicción sincera de que a la filosofía no le resta ya para el futuro otra misión que la de ocuparse de sí misma, de sus circunstancias personales, sociales e históricas. Hay aquí, por tanto, una cierta congruencia sistemática. Pero, como no corresponde a este trabajo una reivindicación en términos técnicos de la filosofía y de su misión permanente, podemos dejar de lado esa razón y atender a otra: con la filosofía no

ocurre entre nosotros lo mismo que con las demás ciencias, porque el sentido siempre tan particularmente humano de la existencia que tenemos todos los hispanos nos permite advertir que la filosofía modela el espíritu de los hombres, y hay que lograr que éste sea propio, auténtico o autóctono, distinto en la sustancia vital.

Lo cual es tan cierto y atinado que, en verdad, no puede caber en este punto la discrepancia. O, si se quiere, la discrepancia toma aquí solamente la forma de una mera distinción. La filosofía que medita sobre el propio ser y los problemas del propio lugar -como la que estamos haciendo ahora mismo- no es un género científico de pensamiento. No lo es constitutivamente; es decir, no por defecto de quienes la cultiven, sino por definición. No es científica sean cuales sean las orientaciones que tome en cada caso y el valor del género mismo en todos los casos. Además de ésta, hay en Hispanoamérica otra filosofía, la cual si es científica, la cual tiene que ser considerada por todos tan genuina, por lo menos, como la ideología; presta igual servicio a la comunidad, aunque no trate específicamente de sus problemas concretos; realza por lo menos tanto como la ideología ese carácter distintivo y autóctono del propio ser, sin ocuparse de él temáticamente; en fin, se encuentra más a nivel de los tiempos, más a tono con el impulso creador de este renacimiento o nacimiento nuevo que es la Revolución para Hispanoamérica.

¿Y qué resulta de esta distinción? Simplemente la eterna conveniencia que impone la filosofía de no confundir los géneros, de no contraponerlos unos a otros, como si fueran incompatibles, cuando ambos son legítimos; y para decirlo todo, de no perder el sentido de sus respectivos rangos, cuando éstos son objetivos.

7. LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN: III. INDIGENISMO Y PANAMERICANISMO

Acaso aquella misma renuencia a aceptar la tradición común de Occidente haya inspirado en algún caso el propósito de buscar en lo indígena las raíces del propio ser. En esta cues-

tión no es necesario entrar muy a fondo, para los fines de una comprensión de la filosofía ideológica, pero se puede discurrir sobre ella en tanto que es un síntoma revelador de sus tendencias.

Desde luego, la intención primaria de la búsqueda no puede ser más plausible. Los llamados indios fueron, al fin y al cabo, los primeros ocupantes de esas tierras, y su cultura fue en algunos casos muy avanzada. Todo lo que contribuya a realzar estos antecedentes históricos, y los valores de una antigua tradición, ha de ser bueno para la comunidad. En la fase histórica de la Conquista, y en la primera fase de la Colonia, lo español era evidentemente advenedizo, era un elemento extraño que se sobreponía al elemento nativo (diría mejor que se entremezclaba con él, pero en este matiz repararemos más adelante). Y se imponía, a veces, materialmente, por dominio de armas; otras veces espiritualmente, por dominio de letras y por caridad. Hubo caridad o amor y hubo ambición de poder, lo uno y lo otro, porque ambas cosas suelen darse juntas en las grandes empresas humanas, y no es liviana ventaja que la ambición quede temperada por alguna virtud: a veces se da la ambición sola, sin temperancia, sin responsabilidades ni atenuantes. De cualquier modo, si de lo que se trata es de establecer las raíces, parece incuestionable que lo indígena se designe como el elemento radical. Pero, aquí también, el parecer no es más que una presunción. Para que el factor racial sea constitutivo del *ethos* hispanoamericano es necesario: primero, que sea un factor *común,* y segundo, que sea *espiritualmente operativo.*

(Esta palabra, "espíritu", como sus derivados, no es de las que pueden emplearse sin precauciones. Es generalmente demasiado vaga. Cuando, en los textos solemnes de la filosofía, el Espfritu se presenta aparejado a la Materia o a la Naturaleza, las dos palabras producen una resonancia wagneriana, acaso más evocadora de los mitos que de un humilde examen de los hechos. Y cuando no se precisa bien su sentido, en el lenguaje común, la palabra "espíritu" parece convertirse en el albergue de todas las cursilerías del género exquisito. Espero que su aparición en este contexto no se preste a confusiones, y que el significado de lo espiritual quede delimitado

por su relación con el *ethos* y por su contraposición a lo racial, sin necesidad de desviamos del camino con otras precisiones técnicas).

Pues bien, ha de servir para orientamos desde el principio recordar que la ideología indigenista no tiene tradición en Hispanoamérica. Es una producción reciente. Puede ocurrir en general que los filósofos no atinen en un problema viejo sino cuando hace crisis, cuando ya está maduro para su solución. Pero, en este caso, es dudoso que un problema como el de la raza hubiese pasado desapercibido a los ideólogos de la Independencia. Si hubiese habido, para justificar la secesión, un elemento diferencial primitivo, no cabe duda de que habria sido invocado por los insurgentes y libertadores, y que habrían recalado en él igualmente aquellos pensadores que asumieron en cada lugar la misión de formar el *ethos* nacional.

Sin embargo, no lo hicieron, ni los unos ni los otros. Y creo que no lo hicieron por una razón muy clara: porque durante la Colonia no hubo, ni *de jure* ni *de facto,* una situación de antagonismo racial. La Independencia no fue un movimiento de liberación del indio frente al europeo. El movimiento fue político. Ni siquiera fue económico; quiero decir, ni siquiera se proponía lograr, con la autonomía política, una elevación inmediata del nivel económico de la población rural, que era la predominantemente indígena. Pero lo demás, el bajo nivel económico de los labradores y otros trabajadores rurales, no era debido al hecho de que fueron indígenas. Ni todos los indios o mestizos eran pobres ni todos los pobres eran indios. Los derechos políticos, pocos o muchos, pero sobre todo los derechos humanos, eran los mismos para todo el mundo. Y también era bajo, por aquel entonces, el nivel económico de la población rural en la Península, como en tantos otros países europeos. A esto se debía justamente la continuada inmigración, la cual no se detuvo con la Independencia. Más bien ésta la acentuó, porque los habitantes de la metrópoli podían creer que en las nuevas naciones americanas se gozaria de un régimen más favorable, de una situación mas abierta a la esperanza que en la misma metrópoli. La independencia política no alteró la naturaleza de las relaciones humanas. Y si se piensan las cuestiones de cultura y de carácter nacional en

términos de pura y simple humanidad, ese flujo inmigratorio, que no ha cesado, puede explicar por qué la gran parte de América que no es anglosajona ha de seguir llamándose Hispanoamérica.

El indigenismo ha sido en algunos países hispanoamericanos -en algunos solamente- una doctrina social de la Revolución. Pero tampoco esta doctrina ha tenido caracteres propiamente raciales. Su designio ha sido promover ahora esa elevación del nivel cultural y económico de la población indígena rural que no se logró, o no se pudo lograr, desde la Independencia. La situación que se trata de remediar afecta a unos hombres en tanto que pertenecen a una clase, no a una raza. Si no hay problema del indio urbano, esto significa que no hay problema del indio en tanto que indio. La Revolución intenta subsanar una desigualdad social *de facto;* pero tampoco ella tiene que eliminar una desigualdad racial *de jure*.

En suma, el proceso revolucionario de Hispanoamérica viene logrando la equiparación entre esos niveles de evolución del burgo y el agro cuya desigualdad se había acentuado con el advenimiento del industrialismo. Y es digno de notarse que, en general, la formulación de este programa se ha reservado a los mismos encargados de cumplirlo, o sea a los políticos. Los filósofos que se han ocupado del indígena no se han propuesto contribuir con sus ideas al proceso efectivo de transformación social, económica y política, ni analizar los resultados de este proceso en sus aspectos humanos. Aunque contemporáneos de la Revolución, es decir, testigos de ese prolongado proceso, lo que ellos parecen intentar es otro tipo de revolución: una revolución del *ethos* mediante las ideas, la cual permitiría asentar la vida y la cultura de los hombres en Hispanoamérica sobre ese elemento originario y común que sería la raza, la raza indígena. Esta raza, con sus virtudes y sus tragedias, ha sido enaltecida por las creaciones artísticas durante el siglo xx: la pintura, la escultura, la literatura y hasta la música. La ideología, por su parte, pareció que adoptaba ante ese tema una actitud estética también, para la cual resultaba necesario mantener inalterables unas ciertas esencias de lo indio, y descuidar, por lo tanto, la evolución humana que la Revolución estaba produciendo en el indio mismo.

Una visión del futuro establecida en el *ethos* racial no llega a ser enteramente plausible sin unos previos retoques del pasado. Así como la idea de una reivindicación racial en beneficio de los indios se involucra en un programa revolucionario que es de pura y simple justicia social, así también, para justificar el carácter racial de esta reivindicación se interpretan los hechos históricos de tal manera que la Conquista, la Colonia y la Independencia resultan algo parecido a los episodios de una secular lucha de razas. La Revolución sería entonces el último episodio; sería la solución diferida de un antiguo problema creado por la Conquista, y el acontecimiento histórico que permitiría finalmente al hombre americano tomar conciencia de su propio ser y desenvolver su acción con plena autenticidad.

En seguida habrá ocasión de proponer algunas consideraciones relativas a la veracidad histórica de este esquema. De momento, parece más urgente indicar que esta ideología, en la medida en que realza el valor y significado de la Revolución, disminuye el valor y significado de la Independencia, pues si el hecho de haberse constituido como estados soberanos no hubiera sido suficiente para que los países hispanoamericanos resolvieran un problema tan grave como sería el de la injusticia racial, la historia de esos países durante los 150 años de su autonomía quedaría tan desautorizada como la ideología de aquellos próceres que durante el siglo XIX se esforzaron por dotarlos de un carácter nacional distintivo. Esa historia y esa ideología, lo mismo que la gesta de los libertadores, no habrían sido más que una triste prolongación de la Colonia, y la verdadera Independencia -la más radical: la final reivindicación del hombre americano-- no se lograría sino con la Revolución (con la filosófica). No creo que ningún pensador de Hispanoamérica estuviera dispuesto a aceptar estas consecuencias de descrédito para la Independencia y la tradición filosófica del siglo XIX.

Las consecuencias son insoslayables, sin embargo, una vez aceptados los antecedentes. Pero siempre ha sido más fácil avanzar animosos en la formulación de unas tesis nuevas que retroceder ante sus resultados, cuando son embarazosos. Siempre nos parece que podremos eludir los corolarios de una idea,

si la hemos pensado de buena fe, con intención de bien. Esta misma intención y buena fe es la que permite aceptar espontáneamente la idea indigenista, si nos guiamos sólo por la simpatía, y el entendimiento reposa de momento sus facultades críticas. Muy mezquino sería, en efecto, quien no simpatizase con el prójimo, quien no sintiese que la privación que algunos hombres han de sufrir es casi como un pecado de quienes no la sufren, mientras éstos no hagan nada por remediarla. El remedio sería la Revolución. Pero la ideología indigenista no es ningún remedio: es una teoría. Y nadie puede creer que la simpatía humana por el indio americano obligue a aceptar como buena una particular teoría racista -si no se muestra acorde con los hechos-, aunque la haya inspirado esa misma simpatía. La simpatía no basta para pensar con método, ni disminuye cuando se critica lo pensado.

La ideología indigenista, pues, no busca remedios para una situación humana. De éstos se encarga la política, atendiendo al presente y sin cogitar sobre el pasado. Lo que pretende esa ideología es promover una idea del hombre americano fundada en el componente racial indígena. En este campo no han de entrar en juego los sentimientos de simpatía, ni las antipatías que suelen ser su reverso o complemento. Los que entran en juego son los hechos. El hecho decisivo ha de ser la unidad y comunidad de la raza. Sin él pierde sustento la idea de fundar sobre la raza la consiguiente unidad y comunidad del *ethos* americano.

Examinemos, por tanto, esa idea sucesivamente en su aspecto panamericano y en su aspecto racial. Sin llegar nunca a decisiones intelectuales bien precisas y tajantes, la ideología indigenista ha solido entretejer su tesis con la del panamericanismo. Este último sería algo así como la expresión, más lírica que pragmática, de un cierto numen distintivo de América; como la aspiración a constituir con todas sus naciones una unidad espiritual. y tal vez política, solidaria a pesar de las discordias pasajeras, que correspondiese a la unidad análoga que es manifiestamente Europa, a pesar de *sus* discordias, y hasta se contrapusiese a ella, cuando fuese necesario. Es cierto que no se perciben muy bien los motivos de razón por los cuales hubiera de producirse nunca esa contraposición de continen-

tes. Pero la cuestión es más bien ésta: ¿cuál es la base común de las 22 naciones americanas?

Las diferencias entre Hispanoamérica en general y los dos países norteamericanos de estirpe predominantemente británica son marcadísimas en el orden espiritual (además de las raciales, si éstas han de tomarse en cuenta, como es inevitable si el panamericanismo y el indigenismo han de estar conectados). Hay todavía otras variantes: la brasileña, que puede llamarse latina si no se quiere que lo hispánico envuelva a España y a Portugal conjuntamente; la haitiana, que es igualmente latina, pero no hispánica, etc. Sin que sea preciso irlos buscando, los rasgos distintivos saltan a la vista en todo género de expresiones: la tradición y el estilo de la pintura, de la escultura y de la música, de la poesía y la literatura en general, de la jurisprudencia, de las lenguas sobre todo, y hasta de la filosofía, para no atender sino a las manifestaciones culturales refinadas, y dejando de lado las artes de cultura popular, que son, por lo menos, tan expresivas como las otras. La solidaridad panamericana podrá ser un hecho político y económico, o un programa, y podrá, si se quiere, tener aspectos positivos; pero evidentemente carece de virtud eficaz para la formación de un *ethos* común. En el orden espiritual, no hay comunidad panamericana.

¿Hay, en cambio, una comunidad hispanoamericana fundada en el elemento racial? Desde luego, *no existía antes de la Conquista.* Por razón de las grandes distancias, de la misma diversidad etnológica, del desnivel cultural, de la escasa densidad media de población, etc., los antiguos pobladores no pudieron formar una comunidad continental americana, ni tener conciencia de su posibilidad. No pudieron siquiera entrar en relación eficaz y constante unos con otros. La comunidad la creó España: la Colonia fue efectivamente la primera empresa de unificación humana, cultural y política que se llevó a cabo en el continente americano. Como consecuencia de esto, al terminar el periodo llamado colonial con la Independencia, los nuevos estados libres no pudieron constituirse automáticamente a base de unos caracteres nacionales bien determinados y preexistentes. Por el contrario, se constituyeron después de muchas vacilaciones y discordias intestinas, y no siempre

de acuerdo con los planes de los mismos libertadores. Los límites de las nuevas naciones no correspondieron a los de las viejas razas y culturas. El sentido de unidad familiar hispanoamericana, formado en la Colonia, se mantiene entonces como realidad vital por encima y *a pesar* de las fronteras políticas artificiales; y se mantiene precisamente porque éstas no responden a límites nacionales bien caracterizados. Si todavía hoy se producen disputas sobre límites es porque el instinto de posesión colectiva no basta para establecer objetivamente unas fronteras nacionales a las que no abonan casi nunca razones seguras de orden geográfico, etnológico, cultural, económico, histórico o lingüístico.

Si hemos de encontrar para toda Hispanoamérica un elemento básico o radical, sobre el cual deba establecerse el *ethos* de esta comunidad, podemos ir eliminando sucesivamente todos aquellos caracteres que no sean en realidad comunes, y que por ello mismo no han de ser operantes. No puede por esto llamarse en rigor Indoamérica a Hispanoamérica; no porque a nadie haya de ofenderle el título, sino porque la raza no es ahora un elemento común, y no es radical porque no fue común originariamente. Con la marcha del tiempo ha resultado que algunos países de Hispanoamérica tienen escasa o nula población de raza india, y éstos no pueden ser eliminados por tal razón de la ecumene hispanoamericana. Tampoco pueden eliminarse otros países que tienen muy considerable proporción de ciudadanos hispánicos de raza negra, la cual no es aborigen.

Pero la ideología del racismo indigenista no sólo ha de topar con estos hechos, sino con las ideas mismas. La idea de raza es bastante confusa, pero desde luego no pertenece categorialmente al orden ético. Su empleo puede conducirnos, por la pendiente de las buenas intenciones, hacía una especie de racismo *á rebours.* Una idea del hombre, sea cristiana o comunista o de cualquier otra filiación, según la cual todos los hombres son iguales por su condición originaria y por sus derechos básicos, no puede formularse en Hispanoamérica como guía de un programa revolucionario. Esta doctrina o idea del hombre ha tenido vigencia desde la Conquista. Las desigualdades efectivas entre los hombres, hoy como antaño, no afec-

tan aquí a lo humano como tal; son exclusivamente situaciones económicas. Por su misma índole, estas situaciones vitales son mudadizas, y su mutación depende en particular de la acción de cada persona, y en general o colectivamente de la evolución interna de cada país, de sus recursos naturales y de la manera como logren arbitrar estos recursos los programas políticos respectivos.

Siendo las poblaciones de cada país mixtas en cuanto a la procedencia racial de sus ciudadanos, es manifiesto que el *ethos* nacional, y el hispanoamericano, tienen que establecerse integrando todas las variedades; o mejor dicho, prescindiendo de todas estas variedades de orden puramente racial. El *ethos,* como principio de comunidad y como fundamento vital de la ley, no puede por su misma naturaleza surgir de las diferencias ni acentuarlas. Lo común es lo que se da en todos, cuando se trata del ser, y es lo exigible de cada uno, cuando se trata del deber ser.

Por esto, si se medita sobre el propio ser, con un noble afán de ser, y de *ser con distinción,* no es buena guía la idea de una distinción como ésa, que destruye la unidad interna, sin la cual no puede haber comunidad, y que además intenta fundar el valor del ser humano en una mera condición biológica secundaria, y no en su acción. La raza puede hacernos distintos externamente, pero no puede *darnos distinción:* ésta se gana individualmente, no se recibe genéricamente. Así puede verse que la noción de raza es peligrosa, como un arma de dos filos, pues no solamente carece de toda virtualidad espiritual; no solamente no es aquí materia de ninguna reivindicación jurídica o moral, sino que, además, su empleo compromete a la misma doctrina de la igualdad de los hombres en la cual pretende apoyarse el racismo indigenista.

Una raza nunca se ensalza sino para rebajar a otras, implícita o explícitamente. Cuando unos hombres se ven oprimidos por causa de su raza, el derecho natural de gentes les asiste si reclaman y si luchan por la igualdad. Pero su aspiración no es lograr una *igualdad de las razas* que las siga manteniendo diferenciadas, sino la *igualdad humana:* esa igualdad como personas individuales que implica justamente la supresión de todo distingo racial. Ahora bien, los hombres que nunca han

tenido que sufrir colectivamente por causa de una discriminación racial mal pudieran reclamar esa igualdad que nunca les fue negada. De hecho, no la reclaman, ni jamás la han reclamado. No ha habido en Hispanoamérica un solo movimiento indigenista, uno que haya surgido entre los indígenas mismos con la bandera de una reivindicación racial.

Sin embargo, algunos intelectuales creen percibir en la raza ciertas virtualidades espirituales, ciertos caracteres germinales para la floración de un *ethos* distintivo. ¿Y no es esto, justamente, lo que han hecho los racistas en todo tiempo? El racismo resulta aborrecible porque contraría un sentimiento espontáneo de respeto al prójimo, porque se opone a un principio natural y al derecho de gentes. Pero, filosóficamente, es repudiable sobre todo porque involucra lo biológico en lo espiritual, y esto es un error de método tan grave en filosofía como pueda ser en la vida la intolerancia racista.

¿Qué hace el racista? No sólo predica la excelencia *física* de la raza superior, sino que funda en esa excelencia física una pretendida superioridad espiritual; el sentido de una misión directiva; un derecho a dar la norma moral y la jurídica, y a asumir la tutela y el gobierno de los "inferiores". El racismo es la doctrina que proclama siempre la superioridad de la raza particular a que pertenece el racista; cosa puerilmente candorosa, en verdad, como todas las arrogancias, además de inicua. Desdichadamente, ha habido en el mundo actual y sigue habiendo racismos, incluso en algún sector de la supuesta comunidad panamericana. Por ello es comprensible que la idea, tan hispánica, de la igualdad de los hombres, se reafirme a veces en Hispanoamérica con acentos de reivindicación moral.

El único peligro que entraña la polémica contra el racista es el de adoptar inadvertidamente sus mismos conceptos y sus modos de pensar, aunque invertidos; de tal modo que el orgullo del racista se convierta en el resentimiento del antirracista, y lo que debiera manifestarse como una serena, espontánea afirmación del propio ser degenere en un secreto afán de que triunfen "los inferiores". Pero el auténtico antirracista empieza por creer que no existe esa inferioridad natural *genérica.* Las desigualdades humanas de hecho son individuales, y cuan-

do son colectivas tienen causas históricas, no naturales. Es el racista el que cree en la desigualdad natural colectiva e indeleble de los hombres, por causa de su raza, y el que logra infiltrar el morbo de esta idea incluso en la mente de sus mismos adversarios. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se ensalza la raza propia *contra* la raza que presume de superior. El problema no es de raza, ni de un lado ni del otro. Si no se percibe que el problema es de simple humanidad, y que el *ethos* ha de fundarse en el ser propio, y no en el modo de ser considerado por los demás, la polémica puede convertirse en una mera disputa por la superioridad del uno sobre el otro. Con esto, el ofendido refuerza implícitamente la posición del ofensor y mantiene él también unas discriminaciones que lo traban internamente, y de las cuales se hace víctima muchas veces al tercero que no entró en la lid.

Sería mejor que ya no se llamara indios a los indios. Muchos hispanoamericanos que ponen gran cuidado en llamar simplemente "ciudadanos" de los Estados Unidos a todos los habitantes de ese país, prescindiendo de si son blancos o negros o judíos, incurren, sin embargo, en la incongruencia de seguir diferenciando entre indios y no indios a los habitantes de sus propios pafses. ¿Qué sentido puede tener esta diferenciación en una comunidad de naciones en que abundan tanto los negros, y que además ha sabido absorber recientemente, sin dificultad ninguna, un número de personas de raza semítica que ya es hoy considerable? Sería mejor que todos los que pertenecemos a la comunidad hispánica, con un título o con otro, o *con los dos a la vez*, nos pusiésemos implícitamente de acuerdo en no hablar más de la raza (sea ésta lo que sea, que tampoco es necesario preocuparse por averiguarlo). Si verdaderamente ha logrado encamar la idea de la igualdad de los hombres, no podemos seguir diferenciándolos por su raza, ni siquiera para favorecer a los menos favorecidos; porque incluso esta disposición benéfica contiene, a veces, un pequeño matiz de condescendencia, y perpetúa esa misma discriminación que tanto exaspera cuando la hacen otros. Si hay problema, éste es un problema de justicia que es universal, y concierne por igual a todos los hombres y todas las comunidades. Cuando se advierten sosegadamente las confusiones inhe-

rentes a la actitud racista, ya resulta más fácil comprobar que no hay relación ninguna entre el problema del *ethos* que debían resolver los pensadores de la Independencia y el problema del *ethos* que plantea el proceso histórico de la Revolución. Ahora el problema es interno y se ofrece en una perspectiva universal, mientras que en el siglo XIX el problema fue externo y se presentaba en términos particulares o locales. Entonces se trataba de constituir unas naciones nuevas liberando a unos pueblos de la tutela política de la metrópoli. Ahora las naciones están constituidas y tienen que liberar a unos hombres de sus privaciones económicas. Pero estas naciones ya tienen historia. Su historia y su proyecto de vida -no la raza- son en cada una indicativas de su ser distintivo: elementos espirituales, no biológicos o naturales. La Revolución no se ha encontrado, pues, con ningún saldo pendiente de la Colonia, con ninguna cuenta que no hubiesen logrado cerrar los libertadores y los ideólogos del siglo XIX.

Por cuanto se refiere a la idea del hombre, ni la Revolución es el rezago de una empresa iniciada con la Independencia, ni se puede culpar al siglo XVIII de unos males a los que apenas puede ir aplicando remedio el siglo XX. En verdad, no creo que pueda culparse a nadie sino a eso que precisamente en el siglo XVIII empezó a llamarse *la nature des choses.* En todo caso, cuando se piensa en los males, es menos saludable para la higiene mental y para la eficacia de la acción atinar en los culpables que atinar en los remedios. La libertad nunca es plena y efectiva si no se aceptan las responsabilidades que ella implica. Las nuevas naciones que van surgiendo en el siglo XX habrán de aprender por su propia experiencia que la libertad no es algo externo, algo que se consiga rompiendo los nexos de una sujeción ajena, sino el resultado, siempre precario, de una brega interior.Y si los pueblos de Hispanoamérica, que ya son más maduros, no lograron en un siglo y medio, después de su libertad externa, resolver por completo el problema interno de justicia social en los términos que hoy han de considerar apropiados todos los hombres de buena voluntad, la solución no se ofrecerá más propicia descargando las responsabilidades sobre el régimen que existió hace dos siglos, cuando esos términos eran muy distintos. Los juicios históricos -si es ne-

cesario hacerlos, lo cual no es muy seguro- tienen que hacerse por lo menos sin anacronismos, es decir, tomando en cuenta las condiciones de la situación en que los hechos juzgados se produjeron.

Por lo demás, el régimen llamado colonial no se caracterizó precisamente por una política de discriminación racial. España, para desdicha de cuantos la aman, ha producido y mantenido en su historia política formas muy variadas de desigualdad; pero no sería razonable siquiera sospechar que hubiese producido o exportado jamás la idea de una desigualdad en cuanto a la hombría; una desigualdad que implicase detrimento de la condición humana, de la dignidad vital de cada ser. Más bien ha pecado España en el extremo opuesto: por exacerbar *en cada individuo,* sea cual sea su nivel social, el sentido de una dignidad que a veces toma, tomó y alarma pensar que siga tomando formas arrogantes que entorpecen la convivencia y la concordia.

Pero esta manera de comportarse, con la seguridad implícita en cada uno de ser muy dueño de sí mismo, no es como un traje de paseo que se luzca fuera de casa. Quien conozca a los españoles y su historia sabe muy bien que así son ellos -con abundantes excepciones- y que así se tratan unos a otros: con una cierta aspereza ingénita que se modera sólo frente a los extraños y que reaparece, justamente, cuando los extraños dejan de serlo y pasan a ser amigos, que en español es como decir hermanos. La reciprocidad amistosa suele desvanecer los recelos y prevenciones. Cosa conveniente, porque nada desazona tanto al español y lo destempla como ser mal interpretado. Al otro, por su lado, posiblemente lo perturbe esa brusca llaneza que parece una pretensión de dominio *desde afuera,* y no es muchas veces sino un deseo de participación *desde adentro.* El español es más modoso cuando trata con extraños. Esto suele ocurrir con todos los hombres, pero con los españoles más señaladamente; lo cual, junto al hecho de que en América hayan de sentirse naturalmente "como en casa", no deja de producir a veces algún malentendido. Pero es cierto que los españoles de Hispanoamérica *radican* en ella; quiero decir que para vivir ahí no tienen que trasplantarse, o trasterrarse, porque esa tierra es suya y no pierden en ella sus raí-

ces. Esto lo comprenden bien todos los hispanoamericanos que han estado en España, porque la situación es recíproca: no se produciría en un lado si no se produjera también en el otro.

Y como esta situación vital no depende de Ja voluntad ni de un criterio intelectualmente deliberado, sino que es algo más hondo, con lo cual uno se encuentra de hecho, tal vez fuera conveniente acomodar las posiciones intelectuales a las experiencias básicas, y examinar qué sentido tienen éstas, si aspiramos a conocer cuál es el fundamento común de nuestras vidas. Yo no creo que, en tiempos de la Colonia, los hispanoamericanos oriundos de la metrópoli tuvieran una disposición mental, por así decirlo, muy distinta de la que tienen hoy los españoles radicados. No creo que se sintieran entonces más "en casa", a pesar de la separación política y administrativa actual. Lo cual significaría que esta separación, siendo como es definitiva, no cuenta en el orden del sentimiento, de los valores aceptados espontáneamente, y no ha destruido, por tanto, la base de un *ethos* común.

Aunque los españoles inventaron la colonización, no fueron en verdad "colonialistas" en el mal sentido que esta palabra ha adquirido, que es un sentido imperialista. Porque al imperialista le falta la llaneza: no se pone en el mismo nivel llano en que se encuentran los demás, los que para él son "dominados"; no se siente entre ellos como "en casa", sino como en casa ajena, aunque domine en ella. El imperialista, cuando acepta en el mejor de los casos las responsabilidades inherentes a su dominio, las acepta como un extraño, como un derecho de tutela, y funda precisamente este derecho en una marcada diferenciación entre los responsables y los nativos. Ahora bien, sin proponerse realizar ninguna proeza especial, ni alcanzar una pureza de conducta que le permitiese quedar bien ante sus eventuales críticos de cuatro siglos después, el español evitó siempre semejantes distinciones, guiado sin duda instintivamente, espontáneamente, por esa misma brusca llaneza y hasta esa misma altanería, si se quiere, que tanto se le ha reprochado porque parece indicio de una ambición de predominio y de un sentido de superioridad.

No faltarán casos que justifiquen tal suspicacia. Pero pienso

que, fundamentalmente, los hechos obligarían a una interpretación opuesta. Pienso que esos modales bruscos, los que el español sólo exhibe ante los suyos, o ante quienes considera como suyos, eran los mismos en América que en la metrópoli; eran los mismos entonces que hoy. Un cronista de la Casa de Barcelona ya se quejaba de ese talante en la época de Alfonso *el Sabio.* Tal vez las maneras finas los españoles del siglo XVI y el XVII las reservaban para los ingleses, que eran extraños, y con frecuencia enemigos; porque en aquel entonces las labores de guerra, igual que todas las labores, no eran todavía anónimas como en nuestros días, sino personales, y requerían ciertas formalidades, miramientos y cortesías. (Dicho lo cual, no se olvide, como suele hacerse en Hispanoamérica, que no todos los españoles son iguales. Hay más y más agudas diferencias humanas en España de las que pueda haber entre ella e Hispanoamérica, y desde luego de las que aparecen en ésta, entre sus distintas naciones. Todo esto parece muy sabido cuando se recuerda, pero el obrar raramente se acomoda a este saber.)

8. LA HISPANIDAD

Pero, volviendo a nuestro cauce: si lo indígena, como elemento racial, no puede ser base común del *ethos* hispanoamericano, ¿no pudiera serlo acaso la *cultura* indígena, que ya es un elemento de orden espiritual? La idea viene a la mente, pero no viene de los hechos. No sabemos cómo hubiese evolucionado el conjunto -no uniforme- de las culturas indígenas, pero lo cierto es que su evolución en el siglo XVI se cortó, y ahora la nostalgia de lo que pudo haber sido y no fue es algo facticio, no entra en la cuenta de lo que es y de lo que puede ser.

Yo no sé, y confieso mi ignorancia, si los historiadores de América han reparado en esta paradoja: que el ocaso de las culturas indígenas fue más acelerado y decisivo por causa precisamente del respeto ingénito que el español sentía por los indígenas *en tanto hombres;* es decir, por causa de la total indiferencia del español ante el aspecto racial de lo humano. Ese respeto no siempre impedía las violencias y la explotación, pero tampoco las impedía en España misma; en verdad, hasta

ahora no hemos visto en la historia ninguna época ni ningún lugar en que la convivencia humana hubiese logrado eliminar por completo los desafueros. Por lo demás, España es el país en que -haciendo una paráfrasis del poeta- pueden matarse los hombres unos a otros, pero se matan "con muchísimo respeto"; y ésta es una suerte de respeto más radical, que abarca mucho más, y llega más hondo, que los respetos formales o las garantías del procedimiento juridico.

El elemento más positivo de la colonización, el elemento espiritual o educativo, aparece en la intención -deliberada, programada y cumplida- de remediar una asincronía histórica, o sea de elevar al indio cuanto antes al mismo nivel superior de vida humana que representaba para todo europeo de aquel tiempo su propia cultura. Comoquiera que hoy piense cada cual, es evidente que en aquella situación histórica la evangelización representaba la base de una cultura humanizada. Sin ella, la explotación se hubiera producido sin mitigaciones, sin frenos, sin responsabilidades morales; en suma, sin respeto humano. En esto, pues, no hubo ni pudo haber afán de dominio, sentimiento ofensivo de superioridad, pues aunque se trataba de lograr una elevación, y por tanto el desnivel era evidente, la intención no era pragmática, la meta era puramente espiritual y el método era caritativo, no era político.

Así, el amor del hombre como hombre no sólo justificaba, sino que requería incluso la eliminación de su cultura autóctona. Un respeto externo a esa cultura hubiera implicado un desprecio interno hacia la persona. La idea directriz era la de universalidad. Y repárese en este punto de qué manera sintomática los imperialismos que se fundan en un sentimiento de superioridad racial, o simplemente en la desnuda superioridad de su poder, no tienen la intención democrática de lograr que todos sean iguales por la cultura y las creencias, y cuidan por ello muy bien de respetar por fuera las formas de vida nativas y las tradiciones religiosas, a las que se considera como curiosidades exóticas e inofensivas. Con esto se perpetúa la desigualdad, y con ella la condición básica de predominio sobre el nativo. Esta especie de respeto es en verdad la muestra más directa de una arrogancia, de una discriminación y una condescendencia; es como una defensa, una barrera que se

levanta para impedir la contaminación, sobre todo para impedir la igualdad.

El español consideró, por el contrario, desde el primer momento, que el indígena era igual que él en potencia, y que lo era en acto en cuanto se eliminaba justamente lo "exótico". Por esto sustituye las pirámides con catedrales. No erige catedrales *para él,* al lado de las pirámides que servirían *para el indio.* Todos entran en la catedral, todos juntos, todos iguales. Y con esto se acaban las culturas indígenas, para bien o para mal, que esto ya es cuestión aparte.

El final era inevitable, de todos modos, aun cuando no hubiera llegado tan velozmente. Esto nos lo dicen los historiadores, y es comprensible: el fin de una cultura no lo puede precipitar nadie, si esta cultura no lleva ya sus propios gérmenes disolventes. Pero debe comprenderse asimismo la manera como el final se produjo. Esta manera, paradójica según hemos visto, creó justamente las bases de una forma de vida común para el indio y el español (bases que no hubieran existido si se hubiese mantenido el falso respeto de una diferenciación, y sin las cuales no sería posible hablar hoy de un *ethos* común a toda la familia hispánica). La precipitación del final impidió que subsistieran juntas, pero sin mezclarse, dos vidas diferenciadas: una sometida y la otra dominante, una moribunda y la otra activa, una pintoresca y la otra universal. La unidad se logró desde el primer momento. Si no hubiese habido entonces eso que la nostalgia sentimental puede hoy juzgar como violencia impositiva de una cultura sobre otra (y que los ingleses de entonces consideraban como imprudente muestra de liberalismo), la indígena hubiera subsistido, pero bien acotada en una *reservation;* privada de ese ímpetu interior que promueve la evolución renovadora (que promovió, en verdad, el movimiento de Independencia, y hoy mantiene la fuerza de la Revolución), degradada al nivel de lo folklórico, destinada cada vez más a ser un puro atractivo turístico.

Obsérvese bien al respecto que las naciones de África y de Asia que aetualmente reclaman y obtienen su independencia política, desde la India hasta Ghana, se precipitan a adoptar todos los medios y recursos de civilización de las naciones "imperialistas", y abandonan espontáneamente sus propias tradi-

ciones culturales; lamentan incluso que los dominantes las hubiesen mantenido, porque esto prolongaba en los dominados su incapacidad de autonomía. Estas naciones aspiran, claro está, con la renuncia a sus tradiciones locales, a situarse en el mismo nivel histórico que los demás, a suprimir los anacronismos o asincronismos que el régimen imperialista no había suprimido, o había incluso contribuido a perpetuar. Hispanoamérica, en cambio, gozó de una ventaja excepcional: efectuó la nivelación histórica desde el primer momento; sobre todo en el orden humano, pero también en los otros órdenes de la vida, pues en éstos (por ejemplo, el universitario) no había disparidad esencial, a fines del siglo xvm entre la situación de la Colonia y la situación de España. El atraso se produjo después, y fue relativo, es decir, comparativo: el siglo XIX con el industrialismo, cambió muy rápidamente los estilos de vida en Europa y en la zona oriental de los Estados Unidos, mientras Hispanoamérica, ya independiente, permanecía notablemente estancada. Con esto se produjo ese desnivel al cual intenta poner remedio justamente el complejo proceso que llamamos Revolución.

Sería, pues, un error historiológico de magnitud muy grave interpretar esas parciales situaciones de atraso de tal manera que su causa tuviese que remontarse a la época anterior a la Independencia. Según este criterio, el impedimento del progreso seguiría siendo externo, y no interno, y la posición en el mundo de Hispanoamérica sería equiparable a la de África o Asia. Lo que pudiera tener de perturbador semejante dislate es que impide que tengamos conciencia clara de un privilegio histórico que nos honra a todos. En primer lugar, los países de Hispanoamérica, junto con los Estados Unidos, fueron los primeros "coloniales" que obtuvieron su libertad política. Cabría recordar que en Jos Estados Unidos esa libertad nacional no representó una equiparación humana de todos sus habitantes. En verdad, esta equiparación no se ha logrado todavía; en el siglo XIX, el nuevo Estado seguía considerando a los indios como extranjeros, y hasta firmaba con ellos tratados de guerra y de paz. Pero esto es incidental, aunque bien significativo de una diferencia de estilo en el gobierno de los hombres; lo importante es advertir que aquella delantera de un siglo y

medio permite hoy a los hispanoamericanos, frente a los nuevos países que comienzan precariamente su vida autónoma, gozar de todos los beneficios que la madurez proporciona en las relaciones internacionales.

En segundo lugar, por lo que se refiere a los niveles básicos de cultura y a la posición del hombre entre los hombres, la delantera de Hispanoamérica ya no es de un siglo y medio, sino de cuatro siglos. Dicho de otra manera: muchas de las nuevas naciones buscan hoy, con su independencia política, el reconocimiento efectivo de la dignidad humana de sus habitantes; los cuales, por su raza y por su atraso, habían permanecido en situación peyorativa de tutela. No importa examinar ahora si, en algunos casos, esa autonomía es prematura, y si los nuevos dirigentes de esas masas de hombres no los tratan más tiránicamente que sus antiguos tutelares. De cualquier manera, el hecho más significativo es el sentido fundamentalmente humano de tal independencia. Pues bien, es igualmente significativo -y honroso para todos, insistamos- que el movimiento de Independencia en Hispanoamérica hubiese sido exclusivamente político, y no necesitara complicarse con un sentimiento de reivindicación humana. La acción de España en América, su dominio político en ella, si así quiere decirse, no representó nunca una opresión del hombre sobre el hombre, fundada en una discriminación racial, sino al contrario. La unidad humana se logró efectivamente desde el siglo XVI. En verdad, ella fue el signo, la justificación moral y jurídica, el ideal mismo de la colonización.

Resulta claro entonces que una ideología que aspire a orientar filosóficamente la Revolución, o a sintonizar con ella por lo menos, incurre en un contrasentido si invoca para ello, como antecedente o fundamento, el elemento indígena, sea en su aspecto racial o en su aspecto cultural. Manifiestamente, la base no se encuentra ahí. ¿Cuál es la base entonces? No cabe duda de que hay en esta base un elemento indígena que es positivo y que debe precisarse. Desde luego no es la raza, ni es la cultura. Diríamos que es el carácter, el genio nativo, unas ciertas modalidades de estilo vital. Todo esto anda mezclado con otros elementos igualmente básicos, que la ideología no puede pasar por alto. La idea del hombre no puede surgir del román-

tico entusiasmo que produzcan las revelaciones arqueológicas; un programa de acción no puede basarse sólo en el legítimo orgullo de una antigua tradición precolombina. Resultaría paradójico que fueran más "modernos" los ministros de obras públicas, de economía o de relaciones exteriores que los filósofos. Las investigaciones arqueológicas que en ciertas zonas de Hispanoamérica –no en todas- van revelando los testimonios de un pasado indígena ilustre son, como labor científica, algo vivo y actual, algo activo en el presente. Pero no es activo, sino reactivo o reaccionario, considerar como vivo en el presente lo descubierto en tales investigaciones, y pretender que los demás formen de nuestro ser actual una imagen basada en lo que es justamente arqueológico.

La guía intelectual de unos pueblos en proceso de transformación no puede ser como un programa de oficina de turismo, en la cual se pone siempre de relieve lo arqueológico, lo pintoresco, lo folklórico, como un atractivo para los visitantes. Lo pintoresco es lo que le interesa al turista, en parte por un deseo humano de percibir la variedad, de "conocer tierras extrañas"; y en parte porque la contemplación, y hasta la sincera admiración de las peculiaridades folklóricas de otros países son compatibles con una cierta condescendencia que apoya el sentimiento de la propia superioridad. Al turista no le importa ver fábricas modernas, o rascacielos, o seminarios y laboratorios de investigación, ni descubrir que la legislación social del país visitado es acaso tan avanzada o más que la del suyo. Lo insólito, en cambio, lo pintoresco, le proporcionan una ilusión de aventura que, si van unidos a un hospedaje pulquérrimo, lo compensan del gasto efectuado. Algo parecido le ocurre al intelectual que, sin necesidad de trasladarse, admira una exposición de joyas arqueológicas y de artes populares. Esto lo sabe bien la industria turística en todas partes del mundo, con un saber al que la ironía no quita cordialidad. Pero la ideología de la Revolución, la que aspira a fundar el *ethos* común de un pueblo para el presente y el porvenir, no puede ser irónica. En realidad, no puede contraponer, por el sentido íntimo, los dichos con los propósitos. Si el propósito es el de recalcar bien que todos somos iguales por la condición humana, aunque no todos seamos igualmente ricos, cuanto contri-

buya a realzar facetas pintorescas de nuestra humanidad resulta un despropósito y es de mala educación, porque enseña a perpetuar aspectos de nuestra vida que la Revolución pretende y logra de hecho eliminar.

Algo análogo ocurrió en España con algunos miembros de la generación del 98. Había como una cierta propensión a no mirar la realidad frente a frente, y a decir: no somos inferiores o atrasados, somos distintos. Y entonces se elevaban a categoría de virtudes distintivas todas las peculiaridades típicas, aunque fueran signo o causa del atraso. El intelectual más que nadie, y en cualquier lugar y tiempo, tiene que evitar ese vago temor que sobreviene a veces de salir al aire libre de las relaciones internacionales en términos de igualdad, sin la cobija protectora de un ser "peculiar" que le exime de participar en la brega y proporciona sin esfuerzo el beneficio de una curiosidad indulgente de los demás. Éste es el temor del presente, y el secreto afán de vivir sólo con la protección de un pasado sublimado, idealizado. Hay que preservar las tradiciones, pero sin estancarse en el pasado. Los programas de vida no se obtienen del museo.

Preguntemos de nuevo entonces: ¿cuál es la base auténtica? Por lo que se refiere a la idea del hombre –y esto es en efecto lo fundamental para la formación de un *ethos* común- yo dijera que la base es esa unidad vital y cultural creada por los indios y los españoles *conjuntamente* desde el primer contacto, y consagrada por la Independencia. Para unos y para otros comenzó ya entonces algo completamente nuevo, diferencial y *propio,* en el más severo significado de la palabra; algo que no depende de las vicisitudes políticas; algo que impide en verdad que un hispanoamericano pueda ser considerado extranjero en España. A esa comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encamado (que fue, marquémoslo bien, para que lo entiendan igualmente los españoles, *revelada* por la Independencia, y no escindida por ella), la llamaríamos hispanidad.

Me consta que la palabra levanta polvareda de ideas, y sobre todo de emociones; acaso porque no suele definirse con precisión, y con su vaguedad remueve más las pasiones que los pensamientos. Pero, después de meditar sosegadamente sobre

el *ethos* común, y de vivir el problema durante largos años, reservando toda opinión que pudiera parecer precipitada o parcial, no se alcanza a descubrir cuál sea, si no es ése, el componente radical verdaderamente común, autóctono y diferencial de lo español y lo hispanoamericano. Se han eliminado todos los que exhibían cierta pretensión plausible a ser considerados como tales. Y algo tiene que quedar, porque el carácter propio de esa realidad está a la vista. Lo que falta es definirlo. Tal vez esto no sea más que un punto de vista personal, contra el cual deberíamos prevenirnos, pues cada uno tiende a creer que es más amplio y variado el panorama que se divisa desde su particular punto de vista. Si esto fuera así, no habría razón para que el tema se debatiera con vehemencias emocionales. La discusión debiera ser muy apacible, y todas las opiniones debieran proponerse o sugerirse con igual cautela, porque cualquiera de ellas reproduciría, igual que la discrepante, el campo que se divisa desde un ángulo de visión necesariamente angosto. Este perspectivismo, que es falso en ciencia, pudiera ser aquí verdadero. Pero sólo en parte. Es cierto que no puede uno sentirse aquí en terreno tan seguro y firme como el que nos sostiene en filosofía cuando hacemos un análisis fenomenológico y que, por tanto, hay que exponer las ideas con cierta difidencia. Sin embargo, si estas ideas no fueron pensadas ligeramente, sino que proceden de una reflexión madura, prolongada, y de un examen cuidadoso de los hechos, su grado de verosimilitud puede ser muy considerable. Incluso, dadas estas condiciones, no disminuye su eficacia, aunque se trate de "cuestiones disputadas". No todo lo que no es ciencia es pura arbitrariedad.

Peor que la arbitrariedad sería aquí la falta de higiene intelectual, el descuido inveterado que permite la contaminación del pensamiento con residuos de pasiones turbias y de hostilidades no conceptuables, con nociones plebeyas recogidas del suelo callejero. No debiera encubrirse con el prestigio de palabras nobles y resonantes esa cosa fea que es el nacionalismo "chauvinista": esa tendencia irracional agresiva y recelosa que lleva a los hombres a ensalzar defectos y a denigrar cualidades, cuando los primeros son los del propio lugar y las otras son del lugar vecino. La ruindad de ese género de nacionalis-

mo acaba por astreñir y resecar el alma hasta incapacitarla para gestar ella misma nada valiosamente original, de tan cerrada como queda para recibir los beneficios fecundos de obras ajenas. Pero lo más ruin es la falsedad de una actitud que pretende ser expresión genuina del patriotismo, del inocente y espontáneo amor de la tierra y del afán de servirla. La mediocridad del servicio es lo que suele encubrir la hostilidad chillona del xenófobo.

Un alma de filósofo, o filosóficamente educada, ha de estimar y de apropiarse todas las virtudes y valores que pueda haber en el mundo, sin reparo de su procedencia; ha de percibir con lucidez todos los defectos, los vicios y las inconsistencias que se den en la patria, pues la verdad y la virtud no tienen patria. Es bien fácil recordar estos lugares comunes, ante los cuales todos inclinamos la cabeza, convencidos de antemano. Pero también suele inclinarse la cabeza cuando se invoca el amor patrio para justificar las peores prevaricaciones, públicas o privadas. Lugar común o lugar insólito, la verdad es el imperativo que ha de actuar en la conciencia del filósofo, con la misma fuerza con que actúa en la del médico su juramento hipocrático.

Tal vez fuera conveniente que el ejercicio de la filosofía requiriese la previa ceremonia de una especie de juramento socrático, con el cual quedase formalizado públicamente el *ethos* de esta vocación. Pero tal juramento, para el filósofo que no es sofista, se repite internamente cada vez que es necesario comunicar un pensamiento. El compromiso de conciencia no ha de ser menos riguroso que si se hubiese contraído solemne y públicamente. Nadie admite que el médico, el sacerdote, el ingeniero, ejerzan sus profesiones faltando a los deberes éticos inherentes a sus vocaciones. El respeto que tales profesiones merecen no depende sólo de las respectivas competencias especializadas, sino de la confianza que inspira el solo hecho de tener delante a un hombre *moralmente* cualificado por sus capacidades específicas. Es deplorable que esta confianza no la inspire siempre, espontánea y unánimemente, el ejercicio de la profesión filosófica. No hay motivo ninguno para creer que esta profesión no entraña deberes éticos tan rigurosos como los de otras vocaciones, y que, cuando se trata de ideas,

cualquiera esté autorizado a decir cualquier cosa, simplemente porque la idea le cruzó la mente, o porque le sirve de desahogo. El deber de madurar los pensamientos; el deber de perfeccionar con el estudio la competencia técnica, la cual es el mejor detergente para limpiar las ideas de residuos personalistas; en suma, el deber de *decir* la verdad, de no callarla porque sea amarga, es para el filósofo tan sagrado como lo es el silencio para el confesor, el médico o el abogado.

Los grandes medios técnicos de difusión de ideas no están hoy al servicio directo de quienes, por vocación profesional, han de pensarlas con mayor cuidado. Esto explica y justifica que el filósofo se valga de la prensa para comunicarlas, si tiene ocasión o voluntad de hacerlo, y el tema lo permite. Pero este recurso entraña un peligro. El periódico se improvisa todos los días, pero el filósofo que colabora en él no puede, o no debiera, improvisar igualmente sus ideas, porque éstas no son del día, como las noticias, sino de siempre y para siempre. Diría mejor que no son las ideas las permanentes, pues nadie logra forjar pensamientos definitivos; lo permanente y lo definitivo es la responsabilidad con que se piensan las ideas. Los efectos públicos de la frivolidad nunca son frívolos. Cuando la responsabilidad es firme y operante, las ideas cumplen su misión, aunque susciten discrepancias intelectuales, porque su autoridad y su eficacia es entonces auténticamente moral. El *ethos* de un pueblo se forma con la presencia operante de esa autoridad filosófica responsable, y se corroe, por el contrario, cuando la filosofía desciende al nivel de una propaganda nacionalista. Ésta es la verdadera *trahison des clercs;* una traición que es más grave que las otras porque no recibe sanción, sino aplauso. Lo hemos visto en nuestros días: hemos visto, desde 1914, qué fácil resulta para un intelectual vender su alma por el precio de una popularidad infalible. Los honores y los beneficios se prodigan, cuando las situaciones son difíciles, a quien cultiva las bajas pasiones "chauvinistas" de la masa, no a quien canta las verdades, o las grita, o las susurra, o las llora. Y como hemos podido ver, además, las consecuencias funestas de esta degradación, creo que debemos prevenirnos e impedir que eso se produzca también o que prospere entre nosotros, en la comunidad hispánica, si hemos de mantener abiertas algunas de

las posibilidades que la situación del mundo parece reservarnos específicamente.

Tratemos, pues, de definir o delimitar tan bien como podamos el significado de la palabra hispanidad. Lo que hemos dicho ya, en términos generales, cabe esperar que haya logrado esterilizarla un poco. Podríamos recalcar ahora que lo hispánico no es equivalente a lo español. No es un eufemismo con que lo español haya de hacerse más aceptable para los hispanoamericanos. Me adelanto a reconocer que esto será difícil que se entienda en España; pero acaso tampoco será fácil que se entienda en Hispanoamérica. Aunque todos los recelos provienen de esa identificación entre la condición de *hispanidad* y la de *españolidad,* estamos tan habituados a ellos que nos resultan más llevaderas las confusiones que las aclaraciones: éstas no siempre se llevan en la mente con despejo. En todo caso, una vez que se ha afirmado que España no se identifica con la hispanidad, sino que es sólo una parte de ella, debe añadirse que Hispanoamérica no es tampoco, en conjunto, sino una parte de esa misma hispanidad. Pero al hablar de partes parece que estamos adicionando mentalmente los componentes de una totalidad, los cuales estarían dispersos, separados unos de otros por los mares. No se trata de una suma, sino de un fundamento. No se trata de formar un todo con componentes distintos, sino de advertir que el todo es unitario porque las modalidades distintas poseen un elemento o cualidad común.

La hispanidad es ese elemento común. No es el carácter de lo distintivamente español, que haya dejado su huella indeleble en América. Cuando unos y otros lo creen así, los hispanos de España y los hispanos de América, es comprensible que estos últimos rechacen la condición de hispanidad, si piensan en la autenticidad de su ser. Porque su ser es auténtico y distinto, y no puede asimilarse al ser español. Hay una forma o especie española de la hispanidad, y hay otra especie o forma americana. Siendo como son dos especies del mismo género, ningún individuo que pertenezca a cualquiera de las dos podrá conocer y poseer integramente su propio ser si no conoce y posee también esa mitad de sí mismo representada por la otra especie. Rechazar la hispanidad equivale, para el hispa-

noamericano, a perder algo de su propia identidad por causa de un mero equívoco verbal. Correspondientemente, el español que cree de manera implícita que le basta serlo para tener suficiencia vital, para poseer condición de hispanidad, vive ignorando que existe otra parte de su mismo ser: la que completa el ser general, genérico o generador.

Esta ignorancia es difusa. Algunos españoles parece que hubieran contraído, con lo que ellos llamarían la "pérdida del Imperio", precisamente ese rasgo de la mentalidad imperialista que es la indiferencia íntima por el ser del pueblo "colonizado". Esto ya comienza a remediarse, en parte, porque mejora la disposición, no en cuanto a cordialidad, sino en cuanto a lucidez; y en buena parte también por la fuerza misma de las cosas, porque se está revelando que en algunos aspectos de la vida ciertos sectores de Hispanoamérica van tomando la delantera. Pero falta todavía mucho camino que andar para que el español medio avizore las consecuencias de esta verdad: que España no es un todo suficiente, solitario, sino un componente solidario, y organice su entendimiento y su vida con base en esta percepción. Ya es cosa compleja eso de ser español, porque no basta ser simplemente castellano, por ejemplo, para ser íntegra, auténtica y distintivamente español: hay que ser más, hay que absorber más sustancias nacionales para esa plenitud. Encima de esto, hay que absorber y asimilar nada menos que a toda la América de la hispanidad (lo mismo cabria decir de los portugueses), con sus variedades muy señaladas también, para existir como español entero, es decir, con la condición de hispanidad que remata la simple *españolidad*. (Por esto pienso que no debiéramos hablar sin reservas de "las Españas", por generosa que sea la intención que contiene esta fórmula. No hay una España en España y otra España, además, en América. Si hay una España en América es inevitable que haya una América en España: no puede uno tener medio ser albergado en otro sitio sin albergar, uno mismo, la mitad del ser ajeno que es el de ese otro lugar.)

Muchas diversidades, pues. Pero no hay que lamentarse por ellas. Pienso que son más bien estimulantes vitalmente. Por lo demás, es ventaja de una sapiencia muy antigua la convicción de que una comunidad es la unidad de lo diverso, y de que

toda armonía -en música como en política- implica la pluralidad. La unificación de los tonos es la monotonía.

Del lado americano, como hemos entrevisto, la animadversión hacia la idea de la hispanidad se explicaría porque la palabra evoca en muchas mentes una especie de predominancia, más o menos cortésmente recordada, del elemento español en la composición de la realidad hispanoamericana. El amor propio nacional siempre desvela el amor propio ajeno, y si el primero fue inoportuno o desmedido, desmedida es también la inevitable réplica. Así, en tanto que aquella predominancia se discute, de igual modo se tiende a elaborar una idea de América de cuyas esencias quede lo español tan eliminado como quedó, políticamente, con la Independencia. Hispanoamérica sería entonces también una unidad suficiente, independiente de toda otra comunidad, no sólo en el orden político, sino en el orden espiritual. Este rescate celoso de la propia personalidad sería legítimo y benéfico si existiera de hecho una extranjería espiritual entre lo español y lo hispanoamericano. También es explicable como actitud reactiva contra quienes, al afirmar la comunidad, quisieran acentuar la ventaja de un elemento sobre el otro. En este último caso, tal vez el equívoco se desvanece si se recalca bien que no hay ni puede haber dependencia, sino interdependencia. Desde luego, en nuestros días, no hay comunidad ninguna que sea independiente en este sentido, por vieja que sea su historia y por alto que sea el nivel de su originalidad vital. Ni España misma, siendo como es una de las más antiguas comunidades del mundo occidental, puede considerarse independiente de América. La Independencia de ésta creó justamente la dependencia de España, al producirse la distinción política entre una y otra, y con ella la interdependencia.

Pero, además, si se aceptara como viable el proyecto vital de una Hispanoamérica definible en sí misma y por sí misma, ¿cuáles serían los rasgos o caracteres distintivos de la definición? ¿No es ésta precisamente la búsqueda que hemos estado efectuando a lo largo de nuestras disquisiciones? Lo que a su término hemos encontrado ha sido la hispanidad. Malos servidores de ella serían, por consiguiente, quienes la interpretaran como programa de una renovación o continuidad de la

presencia de España en América. No hay *continuidad* de la presencia porque empezó por no haber presencia. Sólo hay presencia de alguien en algún lugar cuando ése se encuentra fuera de lugar. Si en tiempos de la Colonia Hispanoamérica era efectivamente España, ésta no podía estar presente ante sí misma, ni puede ahora, como extranjera políticamente, *perpetuar* ahí su presencia. Y si en esos tiempos de la Colonia eran tan españoles los de América como los de la metrópoli, no puede decirse que unos estuvieran presentes ante los otros. Todos estaban en casa.

Tal vez esto se entienda mejor diciendo que, actualmente, la acción *hispánica* en América es la que llevan a cabo, no los españoles que en ella viven, sino los mismos hispanoamericanos. No hay acción de presencia de un país en otro sino cuando el primero domina al otro, o aspira a entrometerse. Pero, justamente, en el mundo hispánico no puede haber intromisiones. No las puede haber en derecho, por razón de la soberanía, ni las puede haber de hecho, pues serían políticamente inconcebibles. Pero tampoco las puede haber en el orden espiritual, porque los hispanos son todos unos: hagan lo que hagan, contribuyen siempre al hacer común, aunque no lo crean.

Pero es mejor que lo crean. Será más fecunda la labor si son conscientes de sus motivaciones radicales y de sus fines; concretamente: si cada español de España es capaz de exhibir como propias las obras de un hispanoamericano, como si se hubieran producido en España misma, y si cada hispanoamericano es capaz, de verdad, de apropiarse igualmente y de exhibir ante los extraños, como parte de la riqueza común, las obras de un español, aunque éste viva del otro lado del mar. En un lado y en otro esta conciencia seguirá enturbiada, y los planes de trabajo común serán precarios, mientras no se difunda la convicción de que la hispanidad no es otra cosa que el carácter común y distintivo de los hispanoamericanos *y* los españoles, aquello que constituye la unidad solidaria de unos y otros. En definitiva, y a pesar de sus complejidades, la hispanidad se reduce a una variante particular de la unidad latina, de la cual, por su historia y por su porvenir, pueden decirse todavía cosas bastantes favorables.

9. LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

Quienes no lo supieran, habrán podido ahora columbrar por lo dicho que los filósofos hispanoamericanos dedicados a la "meditación del propio ser" pertenecen casi todos a una generación de jóvenes, especialmente los que han aprovechado ideas y sugerencias directas, o indirectas, de Ortega y de Sartre. (En realidad, y aparte de la ideología de los políticos, que es muy importante, pero de la cual no correspondía tratar en esta obra, fueron los mexicanos Vasconcelos, Caso y Ramos los filósofos iniciadores de este género de meditación; es decir, los que entroncan con los ideólogos del siglo XIX. Pero prácticamente nada de lo dicho puede aplicárseles. La autoridad que tienen sus reflexiones sobre lo americano fue conseguida primero en otros departamentos de la filosofía.)

Debemos indicar ahora que esos jóvenes no constituyen una mayoría. En verdad, el dispositivo de la filosofía en Hispanoamérica quedaría falseado si no advirtiésemos que en la vanguardia se encuentran otros muchos, cuyos trabajos pertenecen a la filosofía como ciencia universal. Sus nombres aparecen entre los autores de obras y los colaboradores de esas publicaciones especializadas de Chile, México, Argentina, Brasil, Venezuela, etc., cuyo tono elevado es precisamente lo que da el tono de la filosofía actual en esas tierras. Tampoco puede decirse que sea unánime, siquiera entre los jóvenes, la vocación por la ideología.

Al contrario, como signo histórico -aparte de la edad de quienes la cultivan- esa "meditación del propio ser" no presenta un carácter juvenil. Es una neoideología que reproduce en parte las actitudes y estilos de la ideología en el siglo XIX y, como todos los "neos", es menos nuevo que viejo lo que tiene de fundamental. En cambio, es muy significativo que los mismos cultivadores de esta nueva ideología hayan sido formados académicamente con métodos rigurosos (no menos que sus colegas, los otros jóvenes que se orientan hacia la filosofía científica). No son vocacionalmente periodistas, políticos o escritores, sino profesores. El hecho mismo de que estos ideólogos de la americanidad acepten influencias europeas no es no-

table como paradoja, sino como indicio de madurez en el desenvolvimiento general de la filosofía hispanoamericana. La obligación de "estar al corriente" se da por consabida. Así, pues, lo verdaderamente característico actualmente es que resulta imposible en Hispanoamérica expresar ideas que logren alguna autoridad, sea cual sea su tema filosófico, si no se apoya quien las formula en una disciplina estricta, por lo menos en la disciplina de una formación.

Parecería, claro está, que el problema del ser propio hubiera de pensarse con ideas propias, y que la ambición de definir este ser por sus caracteres radicales y diferenciales pudiera satisfacerse tan sólo con una originalidad de pensamiento igualmente radical. Pero no creo que haya en el fondo ninguna incongruencia en emplear métodos, esquemas y hasta conceptos de quienquiera para pensar cualquier problema, aunque éste sea el más particular y localmente definido. La incongruencia -ya lo vimos- se produce o no según la selección, según sean o no apropiadas las ideas que se adopten. En todo caso, lo auténticamente juvenil, el nuevo signo de la época es la tendencia general hacia la filosofía científica. (Aclaremos una vez más que por filosofía científica no debe entenderse solamente la que trata de cuestiones relativas a la ciencia natural, sino la que estudia *cualquier problema* con los métodos propios de la ciencia primera, y en particular los problemas de principio.) Lo que fue durante el primer tercio de siglo ejemplo de unos pocos se ha convertido ahora en la norma general: aunque no se cultive después la filosofía teórica, todo el mundo ha de formarse en ella.

Dicho lo cual, no dejará de advertirse que la distinción que establecimos entre la época de la ideología y la época de la filosofía en nivel científico es una distinción inadecuada. No se trata en verdad de dos épocas, sino de dos estilos dentro de esa misma época que se inaugura con la reacción antipositivista. El auge de la filosofía hispanoamericana comienza entonces, y comienza brillantemente, con las obras y la enseñanza académica de una serie de maestros esparcidos por esos países. Casi todos ellos son aproximadamente contemporáneos de Ortega y de Eugenio d'Ors. Tomadas con cierta latitud, las fechas son aquí importantes para precisar las signifi-

caciones. De momento es significativa la promoción simultánea e independiente, en varios países americanos, de unos filósofos que cumplen una misma tarea histórica, aunque sus ideas no coincidan, ni converjan expresamente en las misiones. Enrique Molina, de Chile; Alejandro Korn y Coriolano Alberini, de Argentina; Carlos Vaz Ferreira, de Uruguay; Alejandro Déustua, de Perú; Raimundo Farias Brito, de Brasil; Antonio Caso, de México, representan, cada uno a su modo, la superación del positivismo. Pero representan unánimemente algo más. La misma diversidad de sus ideas revela que con su generación no termina solamente el predominio de una cierta filosofía, para inaugurarse la vigencia de otra, sino que empieza en Hispanoamérica el ejercicio de una capacidad de pensar con auténtica originalidad y de hacer filosofía con caracteres a la vez autóctonos y universales. (Un poco posteriores, pero con una significación análoga, tenemos a Francisco Romero, de Argentina, y a Honorio Delgado, de Perú.)

Cuando Ortega, en los años veinte, indica la conveniencia de volver a la filosofía científica y abandonar el estilo periodístico, han sido ya publicadas casi todas las obras más importantes de esos filósofos que, con ellas y desde la cátedra, llevan años laborando en la misma disciplina y formando a los discípulos que iban a ser los maestros actuales. Además de la cronología, pues, es tan coincidente el sentido de la misión que cumplen, que la coincidencia ha de bastar para que el historiador reconozca en esos hombres aislados, aparte de sus personales doctrinas, el carácter común de "signo de una época".

En fin, para que las cronologías y las significaciones acaben de presentarse bien articuladas, falta añadir que los filósofos hispanoamericanos que han preferido la ideología y han promovido la "meditación del propio ser" no son los hijos académicos, sino los nietos de aquellos maestros cuya principal labor se desarrolla durante el primer tercio de este siglo. No sería, pues, completamente arbitrario distinguir tres promociones o generaciones de filósofos hispanoamericanos en el siglo xx: entre la generación de los maestros y la generación de los jóvenes se encuentra la generación de los discípulos de aquéllos, los cuales han sido maestros de estos últimos.

(El caso del mexicano José Vasconcelos es singular. Ha de

ser mencionado por su eminencia; pero, aunque pertenece cronológicamente a la generación de los maestros, se distingue de ellos por no haber cultivado, sino más bien desdeñado, la filosofía como ciencia rigurosa. En realidad no fue un maestro, pues no profesó académicamente; y como creador de un sistema, que es una concepción personal del mundo y de lo humano, su monismo estético no ha tenido seguidores, aunque es bien característico de una mente hispanoamericana con destellos de genio. Por otros trabajos suyos pertenece al grupo de los pensadores del tema americano, y debe considerarse un consiguiente de los ideólogos del siglo XIX y un antecedente de los jóvenes ideólogos del siglo actual. De cualquier manera, y sea cual sea el valor de su obra, no ha de clasificarse entre quienes han contribuido al auge de la filosofía científica: la disciplina del concepto no la recibió en los años de formación, ni la promovió su propio temperamento. Lo mismo que Unamuno, acaso quedaría bien caracterizado con la fórmula que se aplicó a sí mismo Kierkegaard: es un ejemplo típico de lo que se ha llamado "el pensador solitario", el poeta del pensamiento subjetivo.)

Ya que no puedo analizar ahora sus doctrinas, quisiera por lo menos evocar el ambiente, el clima intelectual y moral en que se desenvolvieron los maestros de esa generación, y que ellos mismos contribuyeron a mantener. Los estilos de vida en Hispanoamérica han cambiado mucho desde entonces, desde ese ayer tan próximo. Los cambios en las naciones tienen un signo general positivo, pero es inevitable que una revolución profunda -más profunda que la meramente política, o de la cual ésta no es más que un signo- produzca una disolución de las formas. Las formas de vida un poco desgarradas que hoy predominan, y que, por tanto, no son formas, sino deformaciones, no se hubieran concebido hace apenas 30 o 20 años, cuando no existía el desaliño moral que la inestabilidad produce en todo el mundo. Las formas implicaban las maneras, y éstas se manifestaban igualmente en el trato con las personas y en el trato con las ideas.

Probablemente los europeos, y aun muchos hispanoamericanos de hoy, no se dan cuenta de que los modales en Hispanoamérica fueron, sin duda, de los más refinados en el mundo

occidental, de los más naturalmente asimilados. No eran puras fórmulas convencionales, sino formas reales del carácter. En algunos casos, la espontaneidad de esos modales podía aparecer desfigurada por el énfasis de una ceremoniosidad excesiva; pero las excepciones de modo personal no alteraban el tono o estilo predominante, y eran como la ganga, inocua en verdad, que se obtenía de esa depuración de las costumbres que permite el señorio y la intimidad respetuosa. Por contraste, no resulta hoy sedante recordar siquiera aquella suavidad de trato, aquella hospitalidad afable y a la vez matizada de reserva decorosa; aquellos tiempos en que todas las gentes, cualquiera que fuese su nivel social, reconocían implícitamente ciertos criterios comunes y empleaban incluso las mismas fórmulas verbales -algunas muy graciosas y castizas- para acreditar "lo que es debido" y para desacreditar "lo que no se hace". En el mundo intelectual, y en la vida universitaria particularmente, la sola presencia de unas personalidades como las de aquellos filósofos promovía ciertas actitudes e impedía otras, sin que nadie se diera cuenta reflexivamente de esa eficacia tutelar, de esa labor marginal de maestría que cumplían los maestros.

Esas buenas costumbres, esas maneras, en suma, esas formas obligaban a quienes debían actuar públicamente a mantenerse siempre "en forma". Un cierto modo de portarse y un modo de expresarse eran requerimientos que aceptaba sin discusión quienquiera que hubiese de comunicar a los demás sus pensamientos, cualesquiera que fuesen estos pensamientos. Y debe entenderse que la cuestión de las formas no es puramente formal; no se trata aquí tan sólo de las ceremonias banales de la cortesía -las cuales son, por lo demás, compatibles con una íntima falta de respeto-, sino de algo que afecta hondamente al ser y al conocer. Decimos que el hombre educado es considerado y atento, porque precisamente presta atención y considera o examina el ser del prójimo y sus expresiones. Así, el respeto al pensamiento ajeno no es sino una forma de respeto anticipado a la verdad posible de ese pensamiento; la mera cortesía social se traduce, pues, en rigurosa objetividad. Las eventuales discrepancias se mantienen, y hasta se afirman, pero la afirmación se establece sobre una previa compren-

sión ponderada de la opinión ajena. Hay una forma de dogmatismo que es simplemente la de los malos modales, en la cual la firmeza se pierde cuando se cree lograrla mediante el rechazo automático y definitivo de toda idea que presente de lejos un cariz discrepante de la propia (y con el rechazo de la idea sobreviene el rechazo virulento de su autor). Se trata entonces, literalmente, de una mala educación filosófica, porque es un estado en que ya se extinguieron la primitiva, benéfica curiosidad intelectual y el simple afán de estudio que no ha de saciarse nunca. La desconsideración acaba en esterilidad.

Por tanto, si aquellos maestros de filosofía eran unos caballeros muy dignos (y algunos, los he conocido bien, dotados de sentido del humor, rasgo que también se esfuma, significativamente, en la desconsideración), el beneficio de su ejemplaridad no debe desdeñarse en un momento histórico agitado como el nuestro, que no prodiga los patricios ni favorece la eficacia de su labor. Entiéndase, sin embargo, que aludimos al aspecto filosófico de esa ejemplaridad, aunque sin descuidar el otro, pues la probidad intelectual es virtud que se da por consabida en el trabajo científico; por tanto, si su presencia no reclama premio, su ausencia constituye escándalo. Ya sabemos que, por la naturaleza misma del género, en la filosofía de ideología es posible que las opiniones se enconen y tomen formas polémicas, aun sin faltar a la probidad; pero en la filosofía de rigurosa teoría los compromisos intelectuales son mucho más severos, y ha sido una dichosa ventura para los filósofos hispanoamericanos de hoy haber tenido el privilegio de formarse con unos maestros que lo eran por el rigor y la originalidad de su pensamiento, por la dignidad literaria de su expresión oral y escrita, y por el señorío de sus personas.

Y ahora he de preguntarme, inevitablemente, ¿por qué no pudo España beneficiarse igualmente de esa enseñanza, siendo como era de la familia, y cuando buena falta le hacía? No voy a investigar las causas; basta señalar el hecho para advertir que también esto es un escándalo, cuya gravedad no queda mitigada por el olvido creciente de aquel magisterio entre algunos jóvenes filósofos de la misma hispanoamérica. Y la palabra olvido es un eufemismo, pues lo que a veces se puede comprobar es una verdadera negación o renegación: renega-

ción de un magisterio autóctono y negación de la autenticidad hispánica de quienes prosiguen ese magisterio en nuestros días. No deja de ser paradójico que en filosofía se pregunten algunos: "¿cómo tendremos que ser, para ser nosotros mismos con distinción?", siendo así que están a la vista los ejemplos distinguidos de una manera de ser propia, humana y filosófica, tan bien sazonada, depurada y acreditada. Nadie ha podido creer que el cultivo de la filosofía sistemática, científica, era algo así como una falta de patriotismo, como un indicio de extranjería intelectual (pues a esto se ha llegado), sin renegar con ello de la tradición autóctona, la más autóctona en filosofía, iniciada en el siglo xx por los Vaz Ferreira, los Korn, los Molina, los Déustua, los Caso, los Romero, los Farias Brito.

Pero, volviendo a España (y hay que volver a ella tantas veces, por tan variadas razones), es una desdicha que no se divulgaran y estudiaran en momento oportuno las obras de esos filósofos hispánicos de América, y que ni siquiera los nombres de algunos de ellos pudieran ser conocidos de quienes aspiran a enterarse, más o menos regularmente, del estado de la filosofía en nuestra época. La *Revista de Occidente*, por ejemplo, ¿no hubiera podido formar una colección de filosofía hispánica en la que figurasen, entre otras tantas obras, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* y *El peligro del hombre*, de Antonio Caso; la *Estética general* y la *Estética aplicada*, de Déustua; la *Libertad creadora* y *El concepto de la ciencia*, de Korn; las *Proyecciones de la intuición*, de Molina; *O mundo interior*, de Marias Brito; la *Lógica viva*, de Vaz Ferreira? Sí mas no, España hubiera podido ser informada por los viajeros, Ortega sobre todo, que tuvieron oportunidad de conocer algunos de estos contemporáneos suyos cuando estaban en su madurez.

Yo no sé qué disposición de ánimo retraído solían llevar algunos intelectuales españoles cuando visitaban Hispanoamérica, que parecía dejarlos completamente inafectados por todo lo que hubieran visto. Sospecho que, inconscientemente, era la actitud del que se da a conocer, y no la del que ansía conocer. A este respecto, puede decirse que quedaban mucho mejor en América, y dejaban en mejor lugar a España, aquellos

otros españoles, no intelectuales, a quienes suele desdeñarse porque iban a América "a hacer dinero"; éstos iban simplemente a trabajar, y tenían que aprender desde el primer momento las condiciones de vida del lugar elegido, y que aceptarlas y respetarlas para integrarse en ellas. Los intelectuales viajeros, salvo excepciones, no parece que estuvieran en disposición de aprender nada; iban a enseñar, pero lo uno no es incompatible con lo otro, y es menguada enseñanza la que no empieza por beneficiar al mismo que la da. El beneficio de esos viajes tenía que haberse producido tanto en España como en Hispanoamérica; no sólo por cortesía de reciprocidad, sino por razones de puro y simple interés propio, pues si como ha dicho alguien, el suelo filosófico de España era a principios de siglo como un yermo, las visitas a estas otras tierras hubiesen permitido descubrir unas obras y unos hombres de valor fecundo, que era de urgencia vital dar a conocer en España.

Esta fórmula castellana, "darse a conocer", tiene más miga de la que se masca. Todos solemos darle una significación muy llana, con la cual expresamos el hecho de ofrecer o presentar algo para que los demás lo vean; lo cual está bien cuando se trata de cosas, porque las cosas las mostramos o las damos, pero no *se* dan ellas mismas. En cambio, si lo que se ofrece o se presenta no es una cosa, sino una persona, es un contrasentido que ésta *se dé* a sí misma rehusándose a la vez; que se ofrezca sin entregarse; en suma, que rechace el pago de su misma entrega que es la entrega de los demás. No hay manera de darse a conocer sin darse literalmente. Y si la manera existe, ésta no es buena manera, manera de buenos modales. En los asuntos de comercio humano, como en el otro comercio, no se recibe sin dar, no se da sin recibir. Y para un intelectual, el darse a conocer es dar conocimiento y recibirlo; no es como exhibir un producto que permanece indiferente respecto del público que lo contempla. La relación de conocimiento es recíproca, y excluye la unilateralidad del exhibicionismo.

En suma, para un español entero, es decir, dotado de la buena condición de hispanidad, Hispanoamérica no puede ser meramente un público, un auditorio, un mercado para la exportación de productos intelectuales. Es un productor por derecho propio. El intercambio regular de estos productos

puede ser negocio de la diplomacia; pero ningún pacto formal entre naciones puede establecer que las personas individuales que intervienen en el intercambio hayan de sentirse obligadas por lo que ofrecen, y no sólo por lo que reciben. Esto es cosa del sentir, que presenta ventajas y entraña obligaciones. Las ventajas son enormes, y no dependen solamente de la cortesía hospitalaria de quienes nos reciben; son las ventajas que implica para la comprensión inmediata el hecho de hablar un mismo lenguaje -no sólo un mismo idioma-, un lenguaje enriquecido por todos los sobreentendidos que ha acumulado la vida histórica común durante siglos. Las obligaciones son igualmente manifiestas, y no es de importuno recordarlas, pues no tienen carácter ingrato: es agradable dar a conocer *a los demás,* tanto como *darse* a conocer uno mismo; hablar de los amigos cuando son buenos como amigos y buenos como pensadores. Esto no veo que disminuya el caudal propio de humanidad, a no ser que uno se sienta realmente muy celoso de este caudal y tema que vaya a agotarse si se prodiga en atenciones al prójimo.

El hecho es que, cuando España se desbordó hace años, como suele hacer de vez en cuando, y las circunstancias llevaron a América a un grupo de filósofos españoles, éstos quedaron incorporados, por la edad aproximada, a la segunda generación de filósofos hispanoamericanos del siglo XX. Por el sentido de su actividad en general, como profesores y autores, se integraron en la tradición iniciada por los maestros más viejos y contribuyeron de hecho a consolidarla. De esta manera hay que situar y que entender su aportación. Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, Joaquín Xirau, José Gaos, José Medina Echevarría, Domingo Casanovas, María Zambrano, Manuel Granell, Luis Recasens Siches, Eugenio Ímaz, Juan Roura Parella, José Gallegos Rocafull: estos pensadores han tenido oportunidad de prestar a España un servicio muy señalado, aparte de otros. Desde luego, han prestado a España el servicio que consiste en servir a Hispanoamérica como a su tierra de origen; tal vez, en algunos casos, con mayor empeño y desinterés. Y esta forma *dual* de servicio es efectiva e irreprochable, y ha de constar en el haber de un lado y del otro, si de una vez nos decidimos a reconocer que la cuenta es común.

Aparte de esto, el servicio consistió en una especie de nuevo descubrimiento de América, en el cual, por lo que se refiere a la filosofía, lo que predominaba era un cierto rubor por el retraso del hallazgo, y un cierto júbilo en reparar la culpa que pudo haber en la ignorancia anterior. Ya no puede decirse desde ahora que España ignora la filosofía de Hispanoamérica; pues, dondequiera que puedan estar, presentes y actuantes, y para el resto de sus días, a esos cuantos les ha tocado la misión de servir de mediadores entre un sector y otro de la hispanidad común.

III

10. LA SITUACIÓN DE ESPAÑA

Con la llamada pérdida de las colonias se inicia un renacimiento vital de España. Ya hemos dicho antes que con la Independencia de Hispanoamérica comenzó propiamente la hispanidad; y cuando este proceso de Independencia termina con el siglo parece como si España se hubiese, ella, liberado finalmente de sus dominios y quedado en situación de poseerse a sí misma, suelta y sin compromisos, con una disponibilidad para el futuro más despejada que la que había tenido hasta entonces. En suma, España se hace independiente ella misma con la Independencia final de las colonias.

Quienes pensaban sobre el destino de la nación en términos de poder -y entre ellos algunos intelectuales- empezaron naturalmente a deplorar aquella pérdida y a interpretarla como una derrota, como un signo definitivo de decadencia. Esto era cierto, si la gloria de un país depende de las armas y se estima por la extensión de tierras y el número de hombres sometidos a su jurisdicción. Pero los intelectuales, por lo menos ellos, no debieran haber concebido la situación en términos de poder, porque suya es justamente la obligación de denunciar esa malicia que empaña las mentes y les hace confundir el amor patrio con la fuerza y el dominio. En todo caso, el resto de la población tenía otras cosas de qué preocuparse; no se cuidaba mucho de la vanagloria frustrada e inició lentamente un proceso de recuperación del que fueron en verdad ejemplos notorios, y hasta promotores, los mismos intelectuales -pensasen como pensasen-, por su número y por su eminencia.

¿Por qué se producen esas reacciones históricas, esos movimientos de recuperación?, creo que ni los mismos sociólogos podrían explicárnoslo. El hecho es que de repente, o casi de repente, todos los niveles que han permanecido estacionarios empiezan a remontarse. Aumenta el número de habitantes y

su estatura media, junto con su tono vital; se inician nuevas actividades económicas y culturales y se crean nuevas instituciones cuya eficacia va penetrando poco a poco, o iluminando por lo menos, con luz de conciencia culpable, los míseros rincones hasta entonces olvidados. En suma, España empieza a ocuparse de sí misma, y esta forma de ensimismamiento, que tuvo aspectos fecundos, la deja en una situación equivalente a la que tenían las nuevas naciones independientes de América en el siglo XIX; como si la Independencia final hubiera sido, no un desgarre, sino un convenio de beneficio común.

Surgieron entonces las condiciones de lo que pudiera llamarse una vida familiar, en la cual ningún miembro está sometido a la tutela de otro, sino que mantiene la autonomía de la acción y afirma precisamente con ella el vínculo que la une a los demás miembros. Pero como todos estaban de momento ensimismados, no se procuró en seguida -pero todavía es tiempo: ahora es el mejor tiempo- restablecer la íntima comunicación y convertir el llamado Imperio en una anfictionía, para obtener todo el provecho de aquel convenio tácito; es decir, para *institucionalizar* la hispanidad que de hecho se había generado en el nivel vital, humano. Tal vez por esta omisión, esta inadvertencia de una parte del ser propio, se produjo en España una "meditación del propio ser"; y como si no tuviese tan largos siglos de historia, España empezó a preguntarse por sí misma, igual que las naciones jóvenes, porque sintió que se había quedado sola.

De esta soledad, real o presumida, surgió una ideología ensimismada de signo negativo, pesimista y más o menos recatadamente quejumbrosa. Hasta algunos de sus aspectos aparentemente positivos revelaban un trasfondo perturbado y negativo. Se exaltó el patriotismo en la autocontemplación; y si acaso la contemplación recaía en algo que no estaba bien, se amaba lo que no estaba bien simplemente porque era parte del ser propio: como si el solo amor redimiera y la exaltación lírica pudiese hacer buena suplencia de la reforma. La España de los defectos quedaba de este modo sublimada en la España de unas esencias singulares, distintivas, incompartidas. "Los españoles somos así", y el orgullo buscaba compensación hasta en las taras, con tal de que fuesen típicas. Si los campos

eran yermos, los yermos tenían una belleza que exaltaba el alma y abría los horizontes de la aventura. En ellos había que buscar, acaso, la razón profunda de ese espíritu de empresa de que dieran prueba los grandes descubridores y conquistadores. Era en vano recordar que en tiempo de las conquistas aquellos campos no eran tan desolados, y que su desolación actual no inspiraba gestas parecidas. Lo que debía ser objeto de cultivo agrícola se transformaba, por lo pronto, en objeto de cultivo poético.

Así también, en los excesos del ensimismamiento, el tan enaltecido genio indómito de la raza corría peligro de hacerse simplemente refractario; la firmeza del carácter amenazaba convertir en virtud la tosca intolerancia, la rutina, la falta de ductilidad y el fanatismo, pues se habían formado unos reflejos condicionados que era muy dificil eliminar de la conducta. Automáticamente se había asociado el prestigio de la nación a la magnitud de sus dominios. Lo que iba contra el dominio iba contra la patria. Y como todos los gritos de libertad que España había escuchado en el siglo XIX iban contra el dominio, la palabra misma libertad quedó prendida de todo lo que así parecía adverso a la patria.

No recuerdo que ningún intelectual de la generación del 98, o de la siguiente, hubiese tratado de ilustrar y educar la mente de los españoles revelándoles la verdadera tragedia del 98: el hecho triste de que, con la libertad de las llamadas colonias, para España la libertad y la patria se presentaban como ideas incompatibles y adversas. El ejercicio de la libertad no resultaba normal, apegado a la norma ingénita de la nación; parecía brotar de una conciencia de culpa, como si debiera justificarse y en el empeño mismo se excediera y justificara en cambio a los que de ella desconfiaban. Por su parte, el patriotismo encontraba en aquellos excesos fundamento para seguir manteniendo una idea de España asociada a la idea de poder y de dominio, y se nutría solamente, claro está, del recuerdo nostálgico de unos dominios perdidos. La ineptitud para el poder era la contrapartida de la ineptitud para la libertad.

No todos los ideólogos, sin embargo, aunque ensimismados todos, fueron pesimistas. (Incluso diré que los pesimistas han de ser incluidos también en la cuenta positiva: la verdadera

decadencia hubiera consistido en no disponer de nadie que pensase o hiciese pensar a la gente, nadie que diera esplendor a las letras y a las ciencias. La decadencia sólo amenaza cuando es zafia la expresión de quienes por oficio han de cultivar su belleza, y cuando es pobre de contenido y corto de alcance su pensamiento. Por el contrario, la generación del 98 y la siguiente fueron tan nutridas y fecundas que no se puede comprender cómo surgieron de una derrota; a no ser que la derrota, según sugerimos, se interprete positivamente como una liberación. Fueron inconscientemente positivos los efectos de tal "derrota", incluso en quienes tenían de ella una conciencia desalentada.) Hubo algunos para quienes la soledad de España parecía un suceso favorable, como si acrecentara las reservas disponibles -cosa que sin duda ocurrió- y ampliara su eficacia al restringir su campo. ¿Estamos solos? Pues vamos a ver lo que somos y lo que podemos hacer. Entre los más animosos estaba Ortega. No estaba él sólo; pero entre él y otros fue posible que la "pérdida" de América produjese un redescubrimiento de Europa. Sin embargo, esta transferencia del centro de interés no era, o no debía haber sido, una especie de compensación, como el simple cambio de una perspectiva por otra. Si se considerase de este modo, y algunos consideraron así el nuevo europeísmo, se mantendría el supuesto de una disociación entre América y Europa que pondría a España en una situación de alternativa. Digo que se *mantendría* el supuesto, y no que se mantuvo, porque la cuestión sigue teniendo actualidad. No era posible entonces, no es posible hoy, que España resuelva la alternativa con la elección de uno solo de sus términos. Para ser auténticamente lo que es, ha de aceptar e integrar a los dos, y se encuentra para hacerlo en una posición que no comparte ningún otro país, ni de Europa ni de América.

Todo lo cual revela que la ideología ensimismada, aun la europeizante y de signo positivo, no cumplía bien su misión cuando se volvía de espaldas a América por situarse de cara a Europa. Con esto reveló que no era suficientemente ensimismada, pues no alcanzaba a llegar hasta ese fondo del ser mismo que era la hispanidad. Al quedar eliminados los proyectos políticos no se pensó que hubiera otros, tan amplios y más

fecundos. Dicho de otra manera: lo que debía eliminarse no era la perspectiva de América, al adoptarse la europea, sino alguna parte del propio ser que impedía *a la vez* adoptar plenamente la perspectiva europea e integrarla adecuadamente en la hispanoamericana.

Trataré de explicar esto más precisamente. España no ha dejado nunca, naturalmente, de estar situada en la perspectiva europea, no sólo por su situación geográfica, sino por participación vital. No vayamos a engañamos: la cultura europea es cultura de estirpe y savia mediterránea. Los países más fríos y más húmedos han podido matizar a su manera el estilo de esa cultura; pero si alguna vez las excelencias de tal matiz sugieren la idea de que la europeidad se encuentra hacia el norte realizada esencial y exclusivamente, la presunción tiene que corregirse con el hecho de la variedad de esa cultura que engloba unitariamente a la seca Catania y a la húmeda Copenhague. Los campos y los montes de Sicilia son secos, como los campos de Andalucía, porque los castiga ese odioso viento del desierto africano que trae la miseria. Pero, con calor o sin él, Sicilia y Andalucía estaban ya sabiamente civilizadas siglos antes de que el centro y el norte de Europa dejaran de ser una selva. No es la condición humana la causa de esa miseria. Con agua y clima favorable no hay gente que no prospere, y la *sophía,* por otra parte, no siempre va unida a la prosperidad. Comoquiera que sea, el carácter de lo español, de lo italiano, de lo balcánico, de lo flamenco, de lo británico, entran todos en la composición del carácter europeo. Otra cuestión es la posibilidad o conveniencia de modelar o alterar ese carácter de lo español; porque España no ha recibido de África sólo los vientos.

No me acercaré siquiera a la cuestión de las influencias perdurables del carácter árabe en el español, que es espinosa hasta para los historiadores. La leyenda negra no depende de los árabes. Y aunque esta leyenda sea en efecto esto, una falsedad, ha de tener alguna base. De cualquier pueblo hacen leyenda los extranjeros, pero la elección del tema legendario no es completamente arbitraria, y por esto puede la falsedad misma ser característica, o expresiva del carácter deformado legendariamente, como el dibujo de caricatura. Si la leyenda es

pura invención, ¿por qué se inventó esa, precisamente, y no otra cualquiera? Lo caracteristico de la leyenda negra dijera que es la negrura, aunque sin duda la imagen verbal no es bien apropiada para representar la imagen que se forma muchas veces de España la gente de fuera, en la cual suelen entrar, junto con el inevitable negro de la Inquisición, los colorines de la fiesta brava y el gris de la picaresca.

Pues bien, a una cierta especie de negrura me refiero cuando digo que era y es necesario eliminar del ser propio alguna parte que resulta estorbosa para que España pueda realizar la empresa de una europeización de nuevo estilo *y a la vez* mantenerse en su natural perspectiva hispanoamericana. Y he de añadir, pues a esto iba, que después de haberlo meditado bien me sigue pareciendo defectiva la reforma europeizante que intentaron algunos intelectuales durante el primer tercio de este siglo. Estamos tan acostumbrados, nosotros mismos, a considerar que lo pintoresco de España forma parte de su esencia verdadera, que implícitamente, y a veces en forma expresa, reputamos más auténticamente español a quien más notablemente exhibe en su obra algunos de esos rasgos pintorescos. Ciertos aspectos de la filosofía en ese tiempo han sido "muy españoles"; tanto como "el árida estepa castellana" que cantó el poeta. Esto no quiere decir que fueran deseables, que no haya otra manera española de hacer filosofía, o que no vayan a ser castizamente españoles los campos de Castilla el día en que lleguen a estar cubiertos de árboles.

No creo que sea cuestión de gustos, sino de normas. Pero si de gustos fuera, entonces diré sin recato que a mi gusto repugna una filosofía que los demás han de considerar exótica, tanto como a cualquiera le parece denigrante de nuestro ser la frívola imagen que circula por ahí de una España pintoresca. Pero no lo olvidemos, lo pintoresco subsiste. Tomémoslo como símbolo y digamos que si no puede, claro está, eliminarse del ambiente por orden ejecutiva, en cambio sí podemos y debemos todos contribuir a que la filosofía adquiera definitivamente esas cualidades de tono, de estilo y carácter que impiden identificarla por sus rasgos exóticos, como un signo banal de su procedencia; podemos procurar que, si llama la atención de los extraños, la llame por el rigor de sus métodos y por

las verdades que proponga, y no porque sea expresiva, como el cante jondo en otro plano, de unas ciertas modalidades de ser puramente locales.

11. LA ETAPA ORTEGUIANA

"Están más llenas las historias de casos que de escarmientos", dice nuestro Gracián. Pero difícil sería lograr los escarmientos si las historias no denunciaran los casos, pues aunque surjan discrepancias respecto de la denuncia, ya es gran provecho que el caso se ventile con la discusión. Lo peor fuera dar todos los casos por descontados.

De hecho, en filosofía no hemos de dar nunca nada por descontado (ni siquiera en esta filosofía de ideología que estamos haciendo ahora, la cual no es científica, como ya hemos venido advirtiendo). Así, no podemos asimilar sin previa revisión ese concentrado de significaciones que ha sido el primer tercio del siglo XX. Como los pensadores que llegaron a su *acmé* en ese tiempo: no pudieron tampoco ellos aceptar sin crítica la época anterior. En verdad, nuestra crítica se basa justamente en el hecho de que ellos no atinaron a estimar por completo los requerimientos de su propia época, y ese defecto en su crítica de la época anterior a ellos es lo que nos fuerza a nosotros a revisar la suya. Sin esto se quebraría el encadenamiento, que es una manera de decir que se perdería la tradición.

Éste es el peligro actual. Y entiéndase que el peligro no disminuye colmando de elogios a las grandes figuras de este primer tercio del siglo, para mantener su actualidad (o colmándolos de improperios). Como también indicaba Gracián, "sobras de la alabanza son menguas de la capacidad". Por merecidas que sean las alabanzas, el prodigarlas no es lo que retiene la época actual más firmemente unida a todo lo positivo que pudiera haber traído la época anterior. Aunque esto sea mucho, la ruptura se produce igualmente si no descartamos o enmendamos lo que hoy no puede servimos: si lo aceptamos como algo consabido. Los errores de los grandes deben escarmentarnos, que los errores chicos no causan mayor trastorno.

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos del pensamiento español, en ese primer tercio del siglo, que hoy nos parece urgente corregir? Unos son rasgos de estilo o carácter, y por tanto atañen al *ethos* de la filosofía y al de la comunidad hispánica; otros son de índole técnica, y atañen a lo interno de la filosofía, a las ideas de teoría que se proponen como verdades. En esta ocasión hemos de examinar con preferencia los primeros, y aludir solamente a los segundos, en tanto que no son por completo independientes de los otros. Esta aclaración es suficiente para indicar que la revisión no puede estar inspirada en una mera discrepancia de doctrinas; la sugiere más bien un descontento, un peculiar estado mental de insatisfacción como el que nos embarga cuando advertimos lo que hubiera podido ser y no fue. Porque las condiciones de la situación, tal como quedan marcadas en el epígrafe anterior, eran propicias para un género de reformas e innovaciones que no se llevaron a cabo, y para las cuales la capacidad de los pensadores mismos no constituía obstáculo. Esta capacidad llegó en algunos a nivel genial, y es justo la altura de este nivel lo que nos hace sentirnos más defraudados. En todo caso, si nuestra crítica de hoy responde a una impaciencia; si tal vez no debiéramos en justicia reclamar de esos pensadores lo que su temperamento no les permitía hacer, hemos de esforzamos de todos modos para que esto sea posible en nuestra época, y no veo de qué manera pueda lograrse esto sin señalar las deficiencias de la época anterior.

Por lo demás, y aunque uno trate de analizar esa época con la máxima ecuanimidad, el residuo de insatisfacción no acaba de desvanecerse, y siempre queda la impresión de que se desperdició una gran oportunidad. La impresión se hace más viva cuando se compara el comportamiento de la filosofía con el de otras ciencias, durante el mismo periodo. Es de todos conocido el rápido progreso, durante el siglo xx, de la biología española; de la arqueología y la historia en general; hasta de la física matemática y, sobre todo, de la filología y la ciencia de la literatura. No sólo ha habido en esas ciencias figuras eminentes; no sólo han podido los maestros formar escuela e iniciar tradición; además han solido dar personalmente buen ejemplo de probidad, de tal suerte que la sociedad entera -aun-

que éstos no sean en general hombres populares- ha podido beneficiarse de su acción de presencia, y no solamente los especialistas. Este género de beneficio, que se da por añadidura, es el que atañe al *ethos* de la ciencia.

Algo análogo cabía esperar de la filosofía; y con mayor razón, pues a ésta no le basta segregar, por así decirlo, casi inconscientemente su *ethos* propio, como cualquier ciencia particular, sino que tiene que abordar la cuestión directamente, analizar temáticamente los problemas del *ethos* en general, y el de la comunidad a que pertenece el filósofo de manera especial, sobre todo en situaciones de crisis. A la filosofía española que floreció en el primer tercio del siglo no le faltaron figuras grandes como esas que remontaron el nivel de otras ciencias en España. Autores como Eugenio d'Ors, Ortega, Unamuno (sin hablar de Santayana, que se fue y discurrió en lengua inglesa), son suficientes para dar categoría a un periodo tan breve. Y además todos ellos se ocuparon con predilección de ese tema ético: de la situación de España, del sentido de la vida y de la vida española en particular. Todos fueron, además, grandes escritores, lo cual no es menguada ventaja, ni cualidad puramente accesoria. ¿Dónde está la falla entonces? La falla es de carácter. Ya se entiende que no podemos referimos aquí al carácter psicológico personal y, por tanto, privado, de unas personas determinadas. Por carácter ha de entenderse, tratándose de pensadores, el estilo y el sentido, el "modo de ser" de un pensador en tanto que pensador, sus intenciones generales y, por ende, el tipo de influencia que vaya a ejercer. Si una sociedad está en crisis, es decir, desconcertada, la influencia que ha de ejercer en ella un pensador ha de ser concertante; si no tiene dirección, el pensador ha de atinar en la mejor de las posibles; si lo que está fallando es el sentido de las jerarquías, el pensador ha de contribuir con su obra a la formación de una nueva *aristeia;* finalmente, si el rango más alto de autoridad se alcanza en filosofía cultivando el estudio científico de los problemas, el pensador promoverá este estudio sin frivolidades, con austera disciplina, para que no subsistan las confusiones de género y de rango, por lo menos en el seno de la misma filosofía.

¿Fue realmente concertante la filosofía española hasta 1936?

¿Dio buena guía vital? ¿Promovió una nueva aristocracia espiritual? ¿Aportó grandes ideas nuevas a la filosofía científica? En suma, ¿de qué manera contribuyó a la reforma del *ethos* nacional, y más ampliamente al hispánico? Honradamente, no se puede contestar de manera unívoca a estas preguntas, tomadas en conjunto, con un sí o un no sin cualificaciones. Pero las dudas son suficientes para invitar a la reflexión, para que no demos por descontada la gran eficacia de unos hombres sólo porque los consideramos grandes a ellos. La prueba de fuego, cuando se trata del carácter, la imponen los hechos. No quiero afirmar con ello que las mejores ideas, ni siquiera los mejores ejemplos, hayan de ser los que triunfen. No cansa repetir que el éxito pragmático de una filosofía no es buen criterio para estimar su valía, pero esos filósofos tuvieron éxito pragmático, popularidad difundida. Lo que quiero sugerir, sin embargo, es que cuando la crisis latente se hace manifiesta para todos en forma explosiva, la gente de recta intención, pero menesterosa de guía, puede guiarse en su conciencia por las ideas -*sean cuales sean*- que hayan tenido buen carácter, o sea aquellas cuya exposición no haya procurado solamente una enseñanza intelectual, sino además una ejemplaridad ética implícita. La tragedia del carácter, en una filosofía, se revela cuando esta filosofía queda al margen de los acontecimientos; cuando no puede servir, con utilidad vital y moral, si la situación se agrava; cuando todos los hombres descubren súbitamente que había sido un producto de adorno cultural, un juego de refinamiento lujoso, y por tanto desdeñable, por valioso que fuera, en el momento en que las decisiones son apremiantes.

Considerando la situación española a principios de nuestro siglo, los requerimientos para la filosofía que de ella se desprenden pueden percibirse con mucha claridad, y podían percibirse ya entonces igualmente. De una parte, era deseable que surgieran hombres de gran talento, capaces de poner al día los estudios de esta ciencia en España y, eventualmente, de aportar ideas propias, de rigurosa teoría, a esta brega sempiterna con los problemas universales que es la historia de la ciencia primera. De otra parte y -como la situación era de crisis, pero una crisis que dejaba al país en abierta disponibili-

dad para el futuro- era necesario que la filosofía contribuyese, con la ejemplaridad de su rigor interno, a impedir las arbitrariedades y las turbulencias de una energía que es tanto más peligrosa cuanto más aumenta si no se encauza. Para esta canalización no bastan, como es bien sabido, los recursos coercitivos del Estado. El orden externo sin el *ethos* interno puede agotar las energías espirituales de un país: de nada sirve construir canales si el agua no discurre por ellos.

Los programas de acción, sin embargo, corresponde formularlos al estadista, no al filósofo. Éste, cuando medita sobre su circunstancia, no ha de promover la adopción de sus ideas personales. Su mensaje no ha de trazar la lfnea de una acción concreta, sino que debe más bien dar enseñanza sobre la manera de ejecutar cualquier acción. Por decirlo de otro modo: no es el contenido de la vida lo que se ha de prescribir, sino *la forma de vida;* no una determinada ideología, sino el estilo humano de servirla; no una decisión, sino la manera de tomarla. Esto es el *ethos.* Y cuando un *ethos* común está bien asentado en el ánimo de todos los hombres de una sociedad -es decir, cuando existe verdaderamente una *comunidad-,* entonces no se eliminan las discrepancias, ni siquiera se evitan las luchas, pero no hay riesgo de que toda discrepancia degenere en agresión, de que toda lucha produzca odios insaciables y conduzca a la sociedad al borde de su desintegración moral.

Pues bien, como ya hemos indicado, no le faltaron a la filosofía española los hombres de gran talento, ni a éstos les faltó, por sagacidad intelectual o por temperamento (creo que fue por temperamento), la capacidad de advertir que era necesaria entonces, para salir de la crisis, una meditación teórica, científicamente sistemática. Pero seria fácil consolarse de esta carencia, si con ella no se hubiese producido la confusión entre esa filosofía que faltaba y la que se producía efectivamente; entre la que requiere método y disciplina y la que se improvisa al vuelo de la pluma. Tampoco esto hubiera sido extremadamen- te grave; la confusión de géneros hubiera podido descontarse como una mera cuestión formal si las ideas de ideología que formulaba el pensamiento circunstancial no hubiesen contribuido, ellas mismas, a la confusión. Con esas ideas y estas confusiones era imposible que se constituyese una nueva *pai-*

deia española y una nueva *aristeia.* Y la prueba está en los hechos: no se pudo evitar la terrible prueba de fuego que fue la tragedia de 1936; pero, ¿quiénes pudieron, de un lado y del otro, durante la tragedia y después de ella, evocar *en común* una filosofía española que tuviese ejemplaridad moderadora; que permaneciese en lo alto como un vínculo posible; que lograse humanizar la lucha por respeto de cada uno a su misma dignidad; que atenuase las consecuencias de la victoria, fuese cual fuese el bando que la alcanzara?

De los tres autores que antes he citado, Eugenio d'Ors fue, sin duda, el más europeo. Menciono esta modalidad de su obra, dejando al margen otros aspectos, sólo para consignar que la adquirió sin descastarse, y con el fin de recalcar que la casta no depende del tipismo. Unamuno fue típicamente español, en tanto que pensador y en tanto que su pensamiento acentuaba el relieve de algunos rasgos que se consideran típicos del español. Pero Unamuno fue poeta, en el más alto sentido. Y es curioso advertir que esos rasgos de carácter se dan con mucha frecuencia en el artista, y los consideramos en él con indulgencia. Sin embargo, una cosa es el individualismo del individuo excepcional que es el artista, y otra muy diferente y más seria es el individualismo como carácter difuso de una sociedad. El poeta, el artista en general, dispone para su creación de una libertad que lo exime de dar cuentas a nadie, sobre el tema y estilo de su obra; pero esta inocente, literal irresponsabilidad no pueden tomarla como ejemplo los demás. Normalmente no lo hacen, pero hay peligro de que lo hagan si un hombre con vocación de artista juega poéticamente con las ideas, y no sólo con imágenes. Entonces la expresión, privilegiada por un arte de gran alcurnia, hace mella en los lectores. Tal vez éstos aspiren confusamente a convertir la figura excepcional, y que por serlo no constituye norma, en un abono para la tendencia ingénita a ponerse cada uno por encima de la norma, a considerarse cada uno excepcional, dotado de suficiencia para pensar y decidir sin rendir cuentas a nadie. Lo que en el poeta es inocuo, y hasta puede tener visos angélicos -es decir, la inspiración a seguir su propio camino vocacional sin desviarse por lo que piensen y digan y hagan los demás-, en la masa social se convierte en

anarquía; en el filósofo puede muy fácilmente ser orgullo intelectual.

Y así nos encontramos, frente a un hombre que es poeta y pensador a la vez, en una posición que resulta embarazosa, si no la moderamos con ciertos distingos. Es embarazosa porque una crítica severa de su obra ha de chocar, y choca efectivamente, contra la opinión común y justificada de cuantos admiran esa obra por su valor. Andaría muy equivocado quien imaginase que es agradable escribir una sola frase adversa sobre Ortega o Unamuno, precisamente las dos más grandes figuras que han producido las letras españolas en el siglo xx. Yo dudo incluso que tuviesen el ánimo muy tranquilo, el uno y el otro, cuando se hostigaban mutuamente, cosa que hicieron con alguna frecuencia y con acerbia (sobre todo Ortega). De hecho, el recelo o difidencia que uno mismo siente sólo puede vencerlo este distingo, que es fácil de pensar, aunque difícil de adoptar, a saber: que el valor intrínseco de una obra es en cierto modo independiente de su ejemplaridad y de la influencia que haya podido ejercer. Para acabar de aclararlo, insistamos en que la crítica no versa ahora sobre las ideas, sino sobre la forma de pensarlas y expresarlas. Tal vez Unamuno -pues a él nos referimos en este momento más precisamente- hubiera podido pensar otras ideas diferentes; en este caso, habría que decir lo mismo si las hubiera expresado también con esa indomable fiereza del yo, la cual, no sé por qué, parece a muchos españoles una cualidad sublime del carácter.

Por esto, la aventura existencial que es *El sentimiento trágico de la vida* debiera leerse como una pieza de arte mayor, y hacerse de ella una experiencia puramente estética, como una tragedia de modelo antiguo cuyos protagonistas son Dios y el alma del propio autor, y no como una obra de pensamiento, de la cual debe hacerse una experiencia estrictamente filosófica. Lo mismo que en muchas piezas de Kierkegaard, la universalidad de esa obra es la del arte, no es la del concepto. Como tal obra de arte, la norma no le es exigible. Si la falla está en la exigencia, o en la presunta intención normativa del autor, ya es cosa secundaria. Pero sobre esta cosa secundaria hemos de concordar, aunque aspiremos de buena fe a salvar

todo lo salvable. Diré más: sobre todo si mantenemos esta aspiración, para la cual no es ningún estorbo advertir el error en que incurren los lectores al reclamar de una obra lo que ella no puede ofrecer, o el autor al pretender que ella sirva para fines que no corresponden a su género. (Dicho lo cual, anotemos también que muchos lectores, a quienes no interesa para nada el problema de la inmortalidad, o el drama de las relaciones entre el alma y Dios, quedan, sin embargo, fascinados por la "enjundia española" que expresa en la obra el protagonista humano de esas relaciones.)

En cuanto a los escritos menores, los trabajos periodísticos que versaban con frecuencia sobre temas de política en general, tal vez resulten ahora, cuando se releen, menos desconcertantes que cuando aparecían, porque ya no tienen actualidad, y por esto apreciamos en ellos solamente el ingenio y su valía literaria. Pero entonces eran desconcertantes sobremanera, por la falta de un criterio uniforme, por la vehemencia con que formulaban posiciones distintas e incompatibles en un breve lapso y defraudaban, con su personalismo, a quienes ansiaban encontrar en ellos guía y consejo.

Pero este periodo tan denso y variado y fecundo que es el primer tercio del siglo, lo llamamos la etapa orteguiana, hablando de filosofía, porque fue Ortega el autor más inequívocamente filosófico de los tres grandes que hemos mencionado. Su influjo desbordó incluso el campo estricto de la filosofía, y la etapa entera está, en cierto modo, dominada por su presencia, hasta el punto de que la aparición de ideas nuevas y nuevas modalidades vitales es lo que debe servimos para determinar cómo y cuándo se produce ese "fin de la etapa orteguiana" de que hablaremos más adelante.

Del contenido filosófico de la obra de Ortega no voy a ocuparme ahora. Traté de analizarlo en *Historicismo y existencialismo,* por lo menos en aquellos aspectos que eran pertinentes al tema y propósito de ese libro. Pero hay otros aspectos en la obra de Ortega: la prolongada secuencia de ideas que va presentando sobre la vida, que es su tema central, no expresa tan sólo el intento de constituir con ellas una teoría, sino además el de atender a la vida del contorno en sus modalidades más concretas: la de vigilarla y enmendarla; en suma, la de influir

en su marcha. Su filosofía es una didáctica vital, y por ello Ortega ha de considerarse un moralista, y de incluirse en la tradición hispánica del pensamiento moralizante. Éste es el aspecto de su obra que hemos de examinar ahora.

Como filósofo moralista, como pensador que siempre está diciendo a los demás lo que hay que hacer, y regañándolos por lo que no hacen, Ortega presenta desde sus mocedades una cualidad que luego va perdiendo, pero que en el primer momento resultaba notoria por su contraste con el tono que solemos considerar característico de los moralistas, y que era el predominante en el pensamiento español anterior a Ortega. Éste es optimista, vital, animoso, y la juvenil confianza en sí mismo que revelan sus escritos, y a la que estimuló la facilidad que las circunstancias personales le ofrecieron de llegar al público desde temprana edad, es como una brisa fresca que despeja todas las nieblas sombrías de la mente. Ortega fue siempre un amante de la luz; le incomodaban y desazonaban temperamentalmente los recovecos, las honduras celadas y los misterios; si alguna vez parece superficial, no es por falta de una capacidad intelectual de penetración, sino porque en la superficie está la luz. Sin decirlo en estas mismas palabras, parece dirigirse a los españoles y aconsejarles que superen la tradición barroca del claroscuro -en el que predomina lo oscuro- y el aspecto triste y recarcomido del ascetismo, para que aprendan a valorar la vida positivamente y gocen de sus bienes con entusiasmo. Defiende al teólogo frente al místico; y si en su pensamiento hay aspectos irracionalistas, en ellos no se expresa una predilección por las entrañas veladas de la existencia, sino por lo contrario de esto, por el júbilo vital, por la vida que se justifica a sí misma en su esplendor, por la expansión y no por la contracción.

Es infortunado que para tal consejo adoptase Ortega al principio posturas afectadas, que lo eran porque eran justamente decadentes: la concepción dionisiaca de Nietzsche, traducida a términos de donjuanismo (véase *El tema de nuestro tiempo)*, el vitalismo biológico, el perspectivismo y otros residuos del *fin de siecle*. Pero descontando estas influencias de la época, y la natural susceptibilidad juvenil de Ortega para ellas, lo más genuinamente suyo era lo más positivo, a saber: la afirmación

de la vida y de la posibilidad de vivirla con intensidad, sin que sea menester fruncir el ceño a cada paso. Ortega no tenía personalmente el sentimiento trágico de la vida, y no quiso entenderlo como filósofo. Pero resultaba saludable para la comunidad recibir a la vez, de dos contemporáneos tan eminentes, la imagen lúcida de la alegría de vivir y la otra imagen, complementaria y no menos lúcida, de la vida trágica.

He señalado la nota de alegría en la obra primeriza de Ortega por dos razones. La primera, y la menos principal, es que me parece conveniente recordar en todas partes, y sobre todo en España, que la alegría no es incompatible con la intención didáctica y moralizante. Moralista fue Chesterton; también lo fue Wells, y aunque uno y otro no lograron ponerse de acuerdo sobre nada, tanto el uno como el otro emplearon para sus fines morales la ironía, la paradoja, la sátira y hasta la chanza. Ambos parecían estar siempre de buen humor, sobre todo el primero, que de los dos parecía también estar más seguro de su propio terreno ideológico que Wells del suyo.

La segunda razón es ésta: que en términos vitales y morales la alegria puede ser tan peligrosa como la acidia y la tristeza. No es que requieran medida igual, porque la alegría es buena -¿quién va a negarlo?-, pero como no es fundamento, no es satisfactoria en sí. Expresa la satisfacción, pero no constituye ella misma un propósito vital. El peligro consiste entonces en instituirla como el objetivo que ha de lograrse a toda costa, o sea a costa de los demás propósitos; y esta frivolidad es la negación directa de todo propósito moralizante, sea de estilo alegre o ceñudo, sereno o severo.

Todos hemos podido contemplar en Europa los resultados trágicos de la alegría y el entusiasmo vital cuando se toman como objetivos últimos. Naturalmente, no se puede hacer responsable a un pensador como Nietzsche, ni menos a Ortega, de los excesos cometidos por una juventud que adoptara demagógicamente como divisa las nuevas fórmulas del *Sturm und Drang.* No hay responsabilidad, pero tal vez sí haya alguna sutil correspondencia entre el talante de la época y el del pensamiento que por ello la expresa, en vez de corregirla. La corrección es lo que se ha de proponer el moralista. Proponer el entusiasmo como objetivo es lo mismo que proponer la vida

como valor supremo: es prescindir de la distinción didáctica, tan pedante y aburrida, pero tan necesaria, entre los medios y los fines, pues aunque la alegría sea deseable, lo que en verdad deseamos son las cosas que nos la producen; éstas son las valiosas, y la alegría de alcanzarlas se da por añadidura. Cosa parecida hay que decir respecto de la vida: aunque todo está radicado en ella, y todo lo que nos sucede es vida, el hecho de tener vida no justifica sin más cuanto podamos hacer. El moralismo que lo aconsejase sería realmente un amoralismo, que quiere decir: descualificarfa todos los *fines* vitales, al concentrar todas las cualidades o significados en los medios. La vida es simple "medio de vida", y ha de ser cualificada por lo que hagamos *de* ella, en vez de ser ella la que preste, indiferentemente, valor positivo a cuanto sea vital. Vital es todo, lo malo como lo bueno, lo intenso y lo anodino, lo entusiasta y lo ascético; por consiguiente, lo vital no constituye criterio.

(Cosa parecida cabe decir de la "razón vital": no se puede proponer esta razón como un ideal filosófico, por así decirlo, y contraponerla a la razón pura, como si de las dos razones la primera fuese el modelo deseable y la segunda fuese un modelo caducado. La razón es siempre la misma razón, y si ella es vital -como en efecto es-, entonces esta propiedad suya tiene que aparecer igualmente en los productos de la llamada razón pura que en otras obras, para las cuales haya sido necesario emplear una lógica distinta.)

Desde el principio, declaradamente Ortega concibe su filosofía como un instrumento de acción. Las ideas sobre el vitalismo se ponen al servicio de fines vitales precisos. (Podría decirse incluso que no cabe distinguir muy netamente entre los fines y las ideas, y que tal vez estas ideas de vitalismo expresan, más que una teoría abstracta, los caracteres de una actitud vital.) La contribución original de Ortega en esa primera época no fue del orden teórico. Nos referimos estrictamente a los trabajos publicados entonces, pues hemos podido comprobar después que, al margen de esos trabajos, preparaba otros de carácter más técnico. Pero el hecho de que no persistiera en ellos y que prefiriese divulgar los otros es indicio suficiente de una decisión vocacional. En las *Meditaciones del Quijote* decía que "hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y

como ella es, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo". Este programa de Ortega es el que ha influido en el pensamiento circunstancial de Hispanoamérica. En todo caso, junto al concepto filosófico de circunstancia aparece una proclama relativa a la acción que el filósofo proyecta desarrollar en su circunstancia personal. Y esta palabra ha conservado, en toda su obra, ambas intenciones significativas: la que apunta a una teoría universal de las relaciones del yo con el no yo, y la que apunta a la realidad ambiente en que Ortega mismo desenvuelve su particular "programa vital".

Se encuentra, pues, patente desde sus primeros escritos, el sentido de una misión, determinada por la coyuntura de unas circunstancias históricas y de una conciencia de las propias facultades y ambiciones. Esto es necesario entenderlo bien, porque nos revela una característica común a Ortega y a Unamuno, con la cual no suele contarse de antemano, si se piensa en las diferencias notorias y hasta en las discordancias. Me refiero al hecho de que lo mismo el uno que el otro se ponen siempre a sí mismos, en persona, como protagonistas de su pensamiento. Podría decirse, sin deformar demasiado la situación vital de Unamuno, que a éste no parece importarle lo que acontezca al alma del prójimo; le importa la suya, cuando afirma que quiere la inmortalidad, y la quiere con querer de voluntad radical, tenaz, indomable. Y si comunica por escrito sus meditaciones y los empeños de su voluntad es más por afán estético -e hispánico-- de hablar de sí mismo que para guiar a los demás. Desde luego, no se propone elaborar una teoría universal de la inmortalidad del alma, y esto es consonante con su vocación de poeta: no hay ontología ni hay prédica.

Ortega es también artista: artista de la palabra, pero es filósofo en sentido más estricto que Unamuno. Y, sin embargo, al examinar filosóficamente la situación histórica nacional no la convierte a ella en protagonista único de su meditación; ésta se va formulando como un diálogo, cuyos interlocutores son la situación y el hombre concreto que la piensa. Involuntariamente se desliza por otro camino, un camino de pensamiento que no es canónicamente filosófico, en el cual es siempre más apremiante para el pensador situarse a sí mismo en relación

con su circunstancia que situar la circunstancia local en relación con el problema histórico y teórico de la circunstancia en general. La preeminencia del yo se delata incluso cuando la meditación filosófica discurre por vías teóricas: son innumerables los pasajes de Ortega, no sólo juveniles, en que de manera taxativa se establece que no es menos importante que la verdad de una idea dejar constancia de quién la pensó primero.

Tiene todo esto un cierto aire romántico, de juvenil desenfado. En la alborada de su pensamiento produce Ortega la impresión de que su luz es la primera luz, como si las ideas no hubiesen brillado antes nunca, sino por su ausencia. Todo es nuevo, todo es recién descubierto, nada tiene antecedentes. Esto fue, precisamente, lo que atrajo y mantuvo el interés del público. Sobre todo el estilo. Y no sólo el estilo literario, sino el estilo de pensar, la selección de los temas, la manera personal de presentarlos. Los lectores prestan siempre más fácil atención a los temas de actualidad; y además es natural que se sientan halagados cuando un autor prestigioso, profesor de filosofía, no los reserva para la cátedra, sino que logra hacerlos inteligibles en el periódico. El lector advierte entonces por primera vez la existencia de un problema; y como el tratamiento periodístico de este problema excluye la pedantería de las citas y las notas, y la referencia erudita y crítica a los antecedentes, se forma la impresión de que el problema es nuevo, de que el autor mismo acaba de descubrirlo. La expresión tan frecuente en los textos de Ortega: "Es vergonzoso que esto no se haya pensado antes", contribuye así a crear un vínculo de intimidad con los lectores, como si éstos participasen, junto con el filósofo, en la maravillosa aventura de exploración de una *terra incognita.* Con esto subió en España otra vez el nivel del género llamado ensayo, pues las dotes de Ortega para este género fueron realmente superiores. Pero acaso no se advirtió que el trabajo teorético de la filosofía requiere un género distinto. Y así comenzó la confusión.

"Queremos la interpretación española del mundo", había dicho Ortega. Esto ya no sería pensamiento circunstancial; una interpretación del mundo es una obra de sentido universal. Sin embargo, siendo esto así, ¿qué necesidad tendría de

exhibir como un marchamo la noticia de su procedencia? No se sitúa en el terreno de la filosofía *stricto sensu* quien de antemano declara el propósito de formular una concepción del mundo que sea *precisamente* española. Si esta concepción es científica, resultará por completo indiferente que sea española o danesa. Y si no es científica, su valor queda reducido al de una mera expresión subjetiva: del sujeto personal que es el pensador, o del sujeto social que es esa nación de la cual él se hace intérprete. En términos de ciencia rigurosa no existe "una manera española de concebir" o de producir conceptos. No por ello debe negarse la utilidad nacional de tal manera de *ver* o de interpretar las cosas de este mundo; sólo es necesario recalcar que esto no constituye ciencia, y desde Ortega es más apremiante la insistencia, en el mundo hispánico, si hemos de lograr que resurja y se afiance entre nosotros una auténtica ciencia de filosofía.

Resulta, pues, que el pensamiento de Ortega no sólo era circunstancial porque tratase los temas de la circunstancia, sino porque involucraba esta circunstancia en la meditación sobre los temas que requieren tratamiento "supracircunstancial", si así cabe decirlo. Este tratamiento es lo que llamamos método en filosofía y en toda ciencia particular. Añadiré que esta aclaración no es un reproche. En todo caso, si lo fuera quedaria justificado por las declaraciones del propio Ortega. Volviendo la vista atrás, decía él en 1932:

> Las formas del aristocratismo aparte han sido siempre estériles en esta península. Quienquiera crear algo –y toda creación es aristocracia- tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico.

Es muy cierto que toda creación es una aristocracia. Creo incluso que nadie podrá negar, con buena conciencia, el rango aristocrático de Ortega, por su obra de creación y por la eminencia comparativa de esta obra entre las de su género. Pero, ¿cuál es el primer efecto de presencia que produce una aristocracia? Elevar el nivel de la plazuela. ¿Por qué se empeñó Ortega en descender al nivel de lo que el llama, con desdén un poco innecesario, la plazuela intelectual del periódico? Fue

tal vez por un error de cálculo, por imaginar que la fecundidad de una obra filosófica puede depender de este descenso. Pero veamos: cada uno de estos dos niveles, el periodístico y el de la investigación científica, tiene su razón de ser. Yo no sé, por consiguiente, si puede hablarse aquí de un descenso. En el periódico pueden tratarse ciertos asuntos con un estilo determinado, y quien trate de ellos puede ser un escritor, un ensayista, un periodista, quien sea. Otros asuntos, como los propios de la filosofía, no siempre pueden exponerse en estilo periodístico o ensayístico. Si el filósofo pretende, a pesar de estas limitaciones formales, tratar en el periódico de asuntos filosóficos, no puede al mismo tiempo hablar del periódico en tono condescendiente, porque no queda con ello rebajado el nivel de lo periodístico en general, sino el nivel del trabajo filosófico al que se pretende imponer una forma que no le conviene.

Aclaremos esto un poco más. El filósofo puede legítimamente ocuparse de ciertos temas actuales y circunstanciales, para beneficio común, con una claridad de idea y de estilo que los haga comprensibles para todos; y como el medio más apropiado que hoy se le ofrece es el periódico, emplearlo no representa un descenso del filósofo al nivel de la plazuela, sino más bien una elevación del periódico y de la plazuela. Pero la filosofía que así se produzca será del tipo ideología, pertenecerá al género ensayo. Nadie debe imaginar que la ciencia se hace de esta manera, pues si hablamos del filósofo en esta situación, ya se entiende que nos referimos a quien produce una obra de creación estrictamente científica, y *además*, ocasionalmente, escribe en el periódico para hablar de asuntos acaso más urgentes, en todo caso más fáciles. No nos referimos, evidentemente, a quien escribe sólo trabajos periodísticos; éste, aunque pudiera ser filósofo por su capacidad, no puede investigar o analizar en este género de trabajos los problemas de la filosofía que requieren un utillaje técnico. El descenso al nivel de la plazuela se produce, pues, sólo cuando pretendemos debatir en este nivel intelectual cuestiones que exigen menos publicidad, menos apresuramiento, mayor disciplina de método y sistema. Es entonces cuando el peligro de esterilidad amenaza la obra, en tanto que obra científica, y no cuando ésta se

muestra retraída del tumulto popular, aristocráticamente recatada, concentrada en la severa norma del estudio.

La obra de Ortega no fue estéril,y no hay que decir por qué, si la contemplamos en su conjunto: *res ipsa loquitur.* De lo que se trata es de fijarla en su género propio, por una cuestión de método, la cual es siempre importante, y sobre todo para evitar los efectos no científicos que trae en este caso una confusión de géneros. La eficacia de esa obra resultó ambigua, y nada que puedan decir los demás lo revela mejor que esa confesión del propio Ortega. En ella queda consignada una decisión vocacional, pero a la vez una cierta inseguridad y necesidad de justificar la decisión, un resquemor y una duda. No sé si podemos hablar de un *error* vocacional, porque tal vez nadie logre desentrañar de una vida pasada lo que pudo haber sido y no fue; pero no sería desmedido que un filósofo, por amor de la filosofía, confiese que hubiera preferido que un pensador de tan altos talentos como Ortega se concentrara más en la teoría y se dispersara menos en la expresión de ideas sueltas. De cualquier modo, la presunción de una posibilidad efectiva que se frustró por una decisión personal la mantiene el propio Ortega en esas declaraciones autobiográficas. Ellas son como las justificaciones que él juzga necesario hacer ante su público -¿y ante sus colegas?- porque las hace primero ante su inquieta conciencia vocacional.

Otra cuestión de interés sería esta: ¿por qué insistió Ortega en cultivar el mismo género y estilo de trabajos después de su propia advertencia? ¿Por qué siguió mostrándose "dócil a la circunstancia", en vez de enfrentarse a ella y reformarla? Sería por decisión meditada o por propensión espontánea, ingénita, temperamental. Lo que no cambia es el hecho de que Ortega prefirió las ventajas de todo género que trae consigo la celebridad, las cuales no siempre se dan como premio de una austera y auténtica labor científica; no supo renunciar a ellas, como hicieron otros hombres de ciencia españoles de su tiempo que no descendieron a la plazuela, aunque él reconociese íntimamente que, entre filósofos, *toutes choses égales d'ailleurs,* tiene más alto rango el que produce una obra científica y sistemática. Y esto lo reconocen hoy también quienes lo admiran sin distinciones ni reservas, o sea quienes piensan que la

admiración excluye la distinción crítica; éstos se empeñan activamente en atribuir a la obra de Ortega ese carácter sistemático y científico que él mismo, de hecho, renunció a darle. En verdad, hubiera sido mejor que Ortega no reconociese la superioridad de la filosofía científica, pues a ninguna cultura le estorba un gran ensayista, pero puede resultar perturbador el equívoco de un ensayista que no está bien seguro de sí mismo cuando escribe sus ensayos, porque a la vez pretende hacer con ellos alta filosofía. La altura de esta filosofía, a que no puede llegar el ensayo, la reconoció Ortega no sólo íntimamente, sino de manera expresa:

> No hay mas remedio que irse acercando cada vez: más a la filosofía, a la filosofía en el sentido más riguroso de la palabra. Hasta ahora [el pasaje es de "Ni vitalismo ni racionalismo"] fue conveniente que los escritores cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos, tejiendo sobre ellos una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos. La estratagema no ha sido estéril.

¿Se trató en realidad de una estratagema? Lo único que permitiría llamar estratagema a este disimulo público de los tecnicismos científicos, y a considerarlo justificado, sería admitir que la filosofía tiene esa misión seductora que Ortega le atribuye. Yo no he creído nunca que la filosofía deba seducir. Y no porque haya formado personalmente esta opinión después de meditar sobre el asunto, sino porque no lo he meditado: mis maestros, los que a todos nos han enseñado a pensar, desde Heráclito hasta Bergson, no me han hablado nunca de tal cosa; hasta el punto de que la idea no me había pasado por la mente y me produce sorpresa verla expuesta por Ortega (como me la produjo verla expuesta por Kierkegaard). Ésta no es la sorpresa de la novedad, sino la de una disonancia inesperada. ¿Quién es el seductor aquí: la filosofía o el filósofo?

Es posible que la filosofía, lo mismo que las ciencias particulares, sea más bien repelente, como toda forma de vida que exige cierto ascetismo y disciplina, paciente perseverancia y atención metódica. Pero ocurre con esta disciplina lo mismo

que con otras de pareja austeridad, y es que sólo parecen repelentes a quien no siente vocación por ellas. Y entonces no atino a ver la razón por la cual tuviera la filosofía que embozar su hosco talante y presentarse maquillada de lirismo para cautivar con tal artificio a quienes no sintieran espontáneamente su atractivo. Éstos, en verdad, no quedarían prendados de ella, sino de su apariencia, y habrían de desdeñarla en cuanto descubrieran, debajo de su artificio, esos rigores internos que ellos considerarán poco atrayentes y que son, justamente, los que atraen a quienes tienen vocación de filosofía y están dotados para ejercerla. Para éstos, la filosofía es hermosa desde luego; los demás nada pueden hacer con ella ni para ella. Ninguna ciencia prospera gracias al público; ninguna se cultiva de cara al público o pensando en él.

La soledad de la ciencia filosófica no es altivez. Es pudor o difidencia. Y si no se quiere hacer de ello una virtud, diremos que ese retraimiento es sólo resultado de la incompatibilidad entre el trabajo de investigación y las actividades de publicidad: materialmente no queda tiempo de hacer otra cosa, ni queda un rincón mental en que pensar sobre otra cosa. De cualquier manera, la ejemplaridad de su aristocracia la logra la ciencia con el recato y no con la exhibición. Ella no ha de convencer al vulgo, porque el vulgo no entiende estas cosas de la filosofía, como no entiende de cristalografía o de numismática. Podemos añadir (para apurar el empeño de claridad, para que nadie interprete como arrogancia ese pudor aristocrático que es inherente al trabajo de la ciencia primera e independiente de las personas) que en el vulgo entra cualquiera en este caso: vulgo es el filósofo mismo, cuando se trata de numismática, o el químico cuando se trata de paleografía. Ahora bien: lo que el vulgo así entendido ha de aprender de la numismática, de la química, y sobre todo de la filosofía, no es el contenido de estas ciencias, sino la lección de austeridad que le ofrecen quienes las cultivan con vocación auténtica; porque tales vocaciones comportan una libre renuncia a los beneficios vulgares de la publicidad.

Dicho de otra manera: hay en efecto una filosofía que puede hacerse de cara al público; es la que hemos venido llamando ideología, y en ésta caben las necesarias meditaciones sobre la

circunstancia y sobre el *ethos.* Pero quien cultive la forma científica de la filosofía no puede siquiera acordarse del gran público, ni descender a la plazuela; porque ni recibirá de ella ningún estímulo, ni producirá en ella ningún beneficio. Si hace filosofía rigurosa o científica ya sabe que no tiene público; y si para avivar o conservar el interés del gran público disminuye el rigor de la filosofía, entonces se queda sin ciencia y a la vez sin el beneficio ético que la ciencia trae para todos, pues ésta pierde, junto con el rigor, la ejemplaridad inherente a su aristocracia intelectual.

12. EL FIN DE LA ETAPA ORTEGUIANA

El fin de la etapa orteguiana lo decreta el propio Ortega con esas reveladoras confesiones que hemos citado: la relativa a la plazuela y la relativa a la necesidad de alejarse de ella y cultivar la filosofía científica.

Establecido y caracterizado de esta manera el límite entre las etapas, nos encontramos ahora forzados a evaluar la etapa orteguiana. Hemos de saber con qué contamos, para bosquejar un programa de la tarea posible en nuestra época. El revisar las cuentas del pasado es condición necesaria para establecer los haberes y deberes del presente. Y el balance conviene puntualizarlo con tanto mayor esmero cuanto que ya no existen ahora las condiciones excepcionalmente favorables -para la filosofía- de la época anterior. Todos estamos de acuerdo en que la situación de entonces era propicia. Por circunstancias históricas -las mismas que imprimieron su carácter en la generación del 98- había un difuso anhelo de guía espiritual. Si lo recordamos bien, y el recuerdo se llena de nostalgia, la disposición de la gente a "escuchar" era conmovedora, como situación vital de una comunidad. Sería difícil encontrar en el mundo una instancia parecida. Aquella crisis del ánimo, después del 98, no impidió, sino que más bien favoreció la posibilidad de una *salvación por la palabra.* ¡Qué cosa noble, y civilizada, considerar al *logos* como la última apelación! No había retracción ante la aventura del espíritu; no había una evasión, una absorción y aturdimiento en los negocios mate-

riales. Aquella disposición abierta, aquella receptividad para la idea, se han desvanecido.

Por otra parte, si la misión de la filosofía española -e hispánica en general- es elevarse al nivel de universalidad que es propio de la ciencia, hemos de reconocer también que la tarea resulta en nuestros días doblemente difícil. Por su índole misma, este género de filosofía no ofrece unos accesos tan fáciles; su influencia ha de ser por ello más restringida y más lenta, más indirecta. Además, como Ortega no siguió el camino que él mismo había señalado, quienes hayan de seguirlo ahora no encuentran el terreno desbrozado por una gran figura nacional, lo que sería una ventaja importante. Quiero decir que no bastó afirmar sin más la necesidad de dar temple científico a la filosofía para que todos percibieran desde luego la diferencia que hay entre ella y la que efectivamente siguió produciendo Ortega después de su memorable advertencia. Las ideas seguían apareciendo envueltas en un manto lírico bordado de imágenes; la ciencia no mostraba su casta desnudez. Por tanto, el buen lector no sabría a qué atenerse, si hubiera de juzgar tan sólo por los escritos de Ortega. En éstos, la divisoria de los géneros no está bien marcada. Incluso podría pensar ese lector que si algunos de los trabajos de Ortega presentan ciertos rasgos peculiares que contrastan con los del género científico producidos en otros lugares, ello no se debe sino a la incoercible, autóctona vitalidad del genio español: éste piensa a su manera, los demás que piensen a la suya.

Ésta es la dificultad mayor con que ahora chocamos. En la cuenta del genio español solemos abonar todo lo que se nos ocurre hacer, si no lo hace nadie más. Requiere mucho empeño lograr que se entienda que no siempre lo genuino figura en el haber. Una especie de patriotismo desplazado nos impide percibir que la cuestión del género en la filosofía es una cuestión objetiva, preceptiva. El pensamiento científico procede igual en todas partes, y no es buena cosa para nuestro pensamiento que la atención recaiga en nuestras obras precisamente porque su tipismo las hace diferentes. Lo que podría parecer en ciertos casos un éxito internacional no es, en verdad, sino confirmación de nuestra incapacidad de producir en filosofía *ciencia auténtica,* y persistencia en los demás de una

curiosidad peyorativa para nosotros; como si ellos estuvieran siempre a la expectativa de esos productos exóticos que España suele dar. Si los productos son geniales, como en el caso de Ortega y el de Unamuno, nada se pierde, porque el genio se salva solo. Pero se pierden bastantes beneficios de la obra genial si los demás adoptan sus peculiaridades e idiosincrasias como paradigma de nuestro genio colectivo.

La norma de la ciencia es común, es indiferente respecto de las peculiaridades locales. Los defectos técnicos de un pensamiento mal articulado no quedarán salvados afirmando que este pensamiento es genuinamente representativo del espíritu de un cierto lugar. Ortega es lo que es y vale lo que vale; pero no le resta nada a su valía la indicación de que su genio personal no es modelo único de lo que el genio español sea capaz de producir en filosofía.

La generación de filósofos del mundo hispánico que viene después de Ortega ha tenido que aprender por sí sola, o en otro lado, de otros filósofos, las técnicas que requiere el trabajo científico: la crítica de textos, la investigación histórica, la formulación de hipótesis de trabajo, el análisis fenomenológico, la conexión teorética de los conceptos. Todo esto no se aprende en los ensayos. La filosofía es dificil. Todas las ciencias son esotéricas. Puede ser benéfica la tarea de divulgación; puede ser legítimo y honroso en la filosofía el cultivo del género llamado ensayo, y más cuando en éste aparecen ideas nuevas o brillantes. Del asunto hablaremos más ampliamente en la tercera parte de esta obra; pero indiquemos desde ahora que el ensayo no puede contribuir a la gran filosofía; en él se ha de omitir cuanto se refiere a la previa labor metódica de investigación, pues esto lo impone preceptivamente el género. Lo esencial en toda publicación científica no es la consignación de los resultados, sino la exposición del itinerario metódico que condujo a ellos. El científico no tiene ocurrencias; y si las tiene, las toma como hipótesis, o sea con cautela: las somete a todas las pruebas que constituyen justamente la verdadera exploración científica.

Reconocemos que esto requiere una cierta voluntad de mesura, porque la tentación es grande de publicar en seguida la idea fecunda, sin más averiguaciones, en vez de retenerla y ope-

rar con ella, a veces durante muchos años, hasta que ya parece que de tanto usarla esa idea perdió el brillo, la virtud original. Pero en el trabajo científico la impaciencia sería frivolidad, y por tanto la paciencia, la sobriedad, la continuidad metódica, son meramente cualidades inherentes al *ethos* mismo de la vocación.

Las ideas sueltas no pueden constituir una teoría, ni sustituirla. La teoría no es la expresión literaria de un pensamiento, sino el pensamiento mismo conducido sistemáticamente. Aquí no hay artificio o estratagema que pueda prevalecer: el arduo camino de la ciencia no puede ocultarse, cuando se llega a la conclusión, porque la ciencia misma no es sino este camino, y la conclusión no es sino una mera hipótesis que habrá de revisarse una y otra vez. Por esto el científico suele rehusar los *ismos*. Éstos se forman en tomo a las ideas de ideología, o los forman los divulgadores que, con ello, paralizan el pensamiento en unas conclusiones que debían ser provisionales.

Cabría preguntar ahora: si el propósito inicial de Ortega era el de crear una filosofía española, ¿qué necesidad había de ocultar su tecnicismo, si el tecnicismo era justamente lo que le faltaba? ¿Para qué solicitar la atención del público en esta empresa? La necesidad de irse acercando a la filosofía como ciencia rigurosa era tan urgente en 1914 como en 1924 o en 1933. Pero el acercamiento tenían que hacerlo los filósofos, no el público. Para que exista una filosofía no es necesario que el público la entienda. ¿Quién entendía en los Países Bajos la filosofía de Descartes? ¿Quién se ocupaba de la filosofía de Spinoza? ¿Qué popularidad tenia en Koenigsberg la filosofía de Kant? En principio, el público tenía que beneficiarse de la filosofía española como se beneficiaría de la biología o de la fisiología, sin necesidad de ser el destinatario directo de la obra científica en ningún caso. Así tenía que ocurrir, y cuando termina el primer tercio de este siglo podía adivinarse por numerosos signos que así iba a ocurrir efectivamente. Ya empezaban a brotar, prometedoras, las vocaciones para la ciencia filosófica cuando Ortega toma, con su declaración, el estandarte de esa nueva campaña.

Acaso no puede hablarse de una tragedia en el destino de la

obra de Ortega, porque esta obra, como no nos cansaremos de repetir, se salva por sí sola, a pesar del conflicto interno en su vocación. Pero es indudable, por lo menos, que hubo este conflicto: Ortega aspiró a ser otra cosa además de lo que era; quiso hacer algo distinto de aquello para lo cual sentía predilección natural; quiso producir obras de otro estilo, distintas de las que tanto placer le producían, manifiestamente, cuando las escribía. Su tragedia, si la hubiese, consistiría en que la nueva dirección de la filosofía -de la cual él mismo fue uno de los primeros en advertir los signos- tenía que rebasar inexorablemente el nivel en que su misma obra personal quedaba consignada.

Esto es lo que significa la afirmación de que fue el propio Ortega quien decretó el fin de la etapa orteguiana. No disminuyeron ni el valor ni el provecho de su obra, ni desaparecieron las condiciones que hacen necesaria una filosofía de ideología; simplemente quedaron delimitados los campos. El fin de la etapa orteguiana no tiene importancia histórica porque represente el fin de una predominancia del ensayo y la ideología, y el inicio de una etapa que se ha de caracterizar por el hecho nuevo de la filosofía científica; tiene importancia porque implica sobre todo el desvanecimiento de un equívoco respecto de la ciencia, y por tanto una mayor facilidad para ejercerla aceptando todos sus compromisos.

La cuestión de los compromisos es importante. Quiero decir que es importante insistir en ella porque no habrá de faltar quien exclame: ¿Y qué más da?, ¿qué importa, para los asuntos fundamentales de la vida, que persista una pequeña confusión formal en esa zona, más bien frígida, de las discusiones científicas? Y tendría razón quien exclamase, si la confusión fuese puramente formal, y el tema debatido perteneciese a la ciencia y no al *ethos* de la ciencia. Pero es un hecho que las necesarias distinciones formales sólo se desvanecen cuando algo falla en el *ethos* profesional de la filosofía; ésta nunca pierde su eficacia pública cuando se trata de discusiones teóricas. En suma, ese género de confusiones ha de ser tomado como síntoma de una perturbación que se manifiesta con otros muchos síntomas no científicos, no filosóficos.

La perturbación hoy día es general. Pero aquí nos atendre-

mos a los aspectos peculiares que ella puede tomar en el pensamiento y en el ambiente españoles. Veamos el personalismo. Éste es un punto crucial, porque en él confluyen la línea ética y la línea teorética de la filosofía. No me refiero ahora a una particular doctrina de filosofía que haya recibido el nombre de personalismo, ni siquiera a alguna de las formas de subjetivismo que se han adoptado históricamente en filosofía. De una manera u otra, el subjetivismo siempre produce una crisis de la verdad. Si todo conocimiento es subjetivo, es decir, si no puede fundarse nunca objetivamente, entonces de ello tiene que inferirse la imposibilidad de que ningún sujeto particular considere verdaderos sus propios conocimientos. La verdad de un conocimiento o de un pensamiento implica por necesidad su validez objetiva y transubjetiva. Por el contrario, el personalismo de que ahora hablamos no es una doctrina organizada, sino que afirma, con gran énfasis, las verdades subjetivas del pensador. Como estas presuntas verdades personales no han pasado previamente por el tamiz de una crítica metódica, tampoco solicitan, ni aceptan luego, la confirmación ajena. Son expresiones de un punto de vista personal, y por tanto irreductible. En ellas no es la ciencia la que habla por boca del autor: es el autor quien habla por cuenta propia.

Cuando estas posturas las toma un pensador, revela con ellas, como síntoma, una crisis de la verdad. Esto significa que hay que ponerse manos a la obra y replantear científicamente en filosofía el problema del conocimiento. Pero una crisis de la verdad nunca se produce sólo en el campo aislado -que la gente cree aislado- de la ciencia. Al lado del subjetivismo filosófico y de la actitud personalista de algún pensador, encontraremos también, difusa en el ambiente, una desconfianza o un desengaño de la verdad, y con ellas una actitud compensatoria por la cual cada uno tiende a hacer valer su idea personal sobre todas las demás. Imagine el lector las posibilidades de trastorno que contiene una situación como ésta, cuando se produce en una sociedad cuyos individuos ya tienen, como arraigada en el carácter, la propensión a considerar que las opiniones sólo son verdaderas "cuando las digo yo, o porque las digo yo". La crisis puede entonces ser incalculable; tanto más si los propios pensadores parecen abonar, con

sus mismas ideas de filosofía y con sus personales actitudes frente a la verdad, ese personalismo tan gallardo. Supongamos que las opiniones se enconen, o los ánimos de quienes las patrocinan, y que en esta ocasión la filosofía no tome la palabra para recordar a todos que hay una zona, por lo menos, un campo que no es de batalla: el campo de la ciencia, donde la verdad se busca con la razón, que es un instrumento común del cual nos servimos para investigar una realidad que nos es común igualmente.

Ésta es la situación del mundo actual. ¿De qué nos extrañamos si, para cada cual, la fuerza de las opiniones depende ahora sólo de la fuerza de quien las defiende?

Es evidente que un pensador que considere la filosofía como expresión de ideas personales, y no como resultado de un plan metódico de investigación, reproducible por los demás, mostrará de una parte afinidad con aquellas doctrinas filosóficas que puedan reforzar su espontánea postura vital, como el subjetivismo, el perspectivismo o el relativismo historicista; de otra parte pondrá en un serio compromiso el *ethos* mismo de la filosofía. Pero, ¿qué tiene que ver el *ethos* con todo esto? ¿Es que no puede el pensador adoptar con plena libertad la postura teórica y vital que él solo decida? ¿No es la filosofía, por su esencia, la más soberana libertad de pensamiento?

En cuanto aparece la palabra libertad las cosas se complican demasiado. Así, corremos el riesgo de parecer paradójicos si afirmamos que la filosofía nace históricamente justo como un propósito de limitar esa pretendida libertad de pensamiento que es la arbitrariedad subjetiva o personal. La gran revolución que representa ese nacimiento de la filosofía consiste en terminar con la soberanía de la *doxa*, de la mera opinión. La apelación a las cosas mismas, el freno de la disciplina metódica y la responsabilidad científica lograrían desautorizar la pretensión de validez de exclamaciones como estas: "tú dices que sí, pero yo digo que no"; "todo es según el color del cristal con que se mire"; "mi opinión vale tanto como la tuya y no tienes argumentos que puedan forzarme a abandonarla, pues yo soy un hombre de creencias firmes; ni siquiera tienes derecho a intentarlo, pues esto sería un atentado a mi libertad de pensamiento", etc. Quiso acabar la .filosofía con esa burda,

rústica idea que tienen muchos hombres, de que la entereza del carácter y la hombría dependen de la testarudez con que se mantengan las opiniones personales, contra todo argumento y toda evidencia; de suerte que la opinión se afirma con tanto mayor énfasis cuanto menos susceptible se muestra de prueba y de verificación objetiva.

Naturalmente, la ciencia no comete ningún atentado contra la libertad de nadie, por arbitrarias que sean sus opiniones. La ciencia no ejerce autoridad sino en su propio, restringido dominio. Pero es inevitable que la ciencia, la filosofía, defienda este dominio cuando alguien trata de perturbar su orden interno presentando como filosóficas ciertas doctrinas que contradicen la esencia misma de la filosofía; es decir, dando el realce de doctrinas filosóficas a las actitudes personalistas que mantienen la predominancia de la pura *doxa,* que degradan al nivel de la mera opinión todo conocimiento que aspire a cumplir la norma científica.

Ya se comprende que esta contrarrevolución no es cosa trivial y que pueda considerarse con indulgencia, pues afecta al *ethos* mismo de la ciencia. Su triunfo anularía el propósito inicial que tuvo la filosofía, la cual no aspiraba solamente a lograr un conocimiento más adecuado de las cosas, sino que representaba, por ello mismo, el primer intento que hizo el hombre –y el último, en verdad- de lograr una concordancia racional mediante un examen metódico de los hechos, y no mediante una apelación a las potencias irracionales que son las emociones, la voluntad, las inclinaciones instintivas, las preferencias o conveniencias personales. Ciencia es negación del relativismo, del subjetivismo y el perspectivismo, del personalismo entendido como supremacía del yo. La ciencia es un orden de comunidad racional fundado en principios objetivos. La aceptación de este orden racional (y de cuanto él representa para el rigor y la validez del pensamiento, para el conocimiento adecuado de la realidad y, en fin, para la concordia en la convivencia humana), esto es el *ethos* de la vocación filosófica. Lo reprobable, por tanto, no es profesar opiniones personales, sino mantener que la filosofía no es, ella misma, otra cosa que opinión personal, pues esto no representa una opinión más, sino que implica la muerte de la filosofía.

Es cierto que hoy no tenemos el heroico optimismo de los presocráticos. No esperamos que todos los problemas puedan resolverse mediante análisis científicos. No consideramos siquiera que sean nunca definitivas las soluciones científicas que se van proponiendo. Hoy hemos de ser más modestos y reconocer que es ilusoria la ambición imperialista o totalitaria de la ciencia. Su campo es limitado, aunque su ejemplaridad se mantenga tan noble como antaño. La ciencia no da razón de todo, y para muchas cosas hay que emplear otros criterios. Pero ésta es la cuestión, precisamente: hay que emplear siempre algún criterio, porque el criterio es instrumento de comunidad, y la arbitraria supresión de los criterios en general es la anarquía. Por esto, sintomáticamente, cada vez que se produce dentro de la filosofía un intento de anularla a ella como criterio de conocimiento objetivo y racional, este hecho va acompañado de otros intentos de supresión del criterio en diferentes órdenes de la vida: el político, el jurídico, el estético, etcétera. Siendo esto así, cuando la conciencia de las limitaciones inherentes al trabajo científico amenaza internamente a la ciencia misma con una crisis de relativismo o de subjetivismo, la filosofía tiene que apresurarse a restablecer el orden: no solamente para arreglar una cuestión doméstica, sino pensando en que es el orden general lo que se encuentra comprometido. Para ello tiene que reforzar su *ethos*, porque esto es lo ejemplar, lo permanente, lo que sigue inalterable en medio de la variedad y la evolución de las doctrinas. La intrusión del personalismo en la filosofía, sea en la forma de un radical subjetivismo, sea en la forma de una actitud personalista, no puede tener para todos nosotros el significado de un hecho ocasional; esto no puede ser rebatido como una teoría más, con la cual no estuviésemos de acuerdo. Si esto prospera, es la ciencia misma, en su esencia y en su finalidad central, la que se ve amenazada. Volveríamos entonces a la situación histórica anterior a Tales de Mileto.

Los griegos, para su vida en común, ya habían encontrado en la ley, cuando Tales vivía, un recurso de apelación suprema para dirimir las cuestiones de interés personal. Pero si la ley, desde Solón de Atenas, regulaba sus acciones, no había nada todavía que regulase sus opiniones o sus pensamientos. Supe-

rada la fase primitiva e iniciado el proceso histórico de individuación, los hombres empezaban ya a usar de su capacidad de pensar cada uno por cuenta propia. Ya se estaban liberando de una ciega sumisión a las creencias tradicionales. Pero, sin una ley reguladora, la inevitable variedad de las opiniones que podemos formar sobre las cosas creaba un estado de insolidaridad, de anarquía y de discordia. Discordias en el pensamiento las ha habido y habrá siempre, y habrá también de vez en cuando flaquezas de la solidaridad; pero lo grave de estas faltas es que no se consideren faltas, porque no exista un modelo normativo que las defina como excepciones o desviaciones reprensibles, o porque la norma se olvide en una época de crisis. Pues bien, desde el siglo VI a. c. la filosofia viene a ser, en el plano de las opiniones, lo mismo que la ley era ya en el plano de las acciones. *La filoso fía es la ley del pensamiento.* El personalismo no es, por tanto, una infracción de la ley, sino la negación de la ley misma.

Tampoco se realizó, ya lo sabemos, el ideal de unificar las opiniones, siquiera dentro de la ciencia. Esto no es humanamente posible, por razones un poco complejas que ahora no hemos de exponer. En todo caso, no pudo la filosofía lograr, fuera de su recinto, una concordia racional que al parecer ella no conseguía implantar entre los pensadores. No se acabó en el mundo la arbitrariedad subjetiva, no se eliminaron las motivaciones irracionales, personales de la conducta. Pero, dentro de la ciencia de filosofía, la variedad de las opiniones no representó nunca una crisis de la ciencia misma, no significó que lo irracional se hubiese introducido subrepticiamente en el orden de la razón, porque subsistía la unidad de los criterios. *La comunidad racional de la ciencia no depende de la coincidencia textual de las doctrinas,* sino del método que se empleó para formularlas, y del *ethos* que informó en todos los casos las investigaciones preliminares: este *ethos* según el cual lo que importa es la verdad, y no quien la pronuncia, y la verdad se busca en las cosas reales, ante las que debe inclinarse siempre la razón personal. En la ciencia cabe la discrepancia, pero no cabe la arbitrariedad. Convertir, de manera explícita o implícita, la arbitrariedad personal en doctrina, y pretender que esta pseudodoctrina pueda equipararse a las otras que se

discuten en ciencia, esto es lo que se ha venido llamando históricamente sofistica. La sofistica corroe a la filosofía desde adentro.

Ahora bien: como en la situación presente del mundo parece que prosperan con facilidad los gérmenes de disolución, los cuales corroen por todos lados la fábrica racional de civilización que los hombres han logrado cimentar y erigir desde Grecia, considero de suma urgencia denunciar y prevenir el mal, siquiera en la filosofía. Aunque esta sea una tarea ingrata, y desde luego mal retribuida moralmente por el público, es necesario llevarla a cabo, si algo tiene que salvarse, pues como hemos dicho, el mal no se limita a la filosofía sola, sino que tiene en ella el significado de un síntoma correlacionable con los síntomas que se presentan en otros órdenes de la vida.

Más particularmente, por nuestra situación histórica y la situación en que la filosofía quedó después de la etapa orteguiana, es necesaria esta prevención dentro del mundo español e hispánico en general. En otras culturas modernas de fábrica más sólida, los gérmenes disolutivos no pueden roer tan cómodamente. Por acción de presencia, la ciencia ejerce en ellas una vigilancia efectiva. Nosotros hemos de ir levantando el edificio de una ciencia filosófica y a la vez combatir lo que en otros lugares amenaza un edificio ya coronado. Por esto dije antes que la tarea es doblemente difícil. Y lo es, especialmente en España, porque el personalismo en la filosofía concuerda muy finamente con el tono peculiar de lo que se llama el genio español, y fomenta sus disposiciones espontáneas. Así cabe decir justificadamente que el personalismo es un tipismo de nuestra filosofía y constituye para nosotros un problema -*el problema de la filosofía hispánica*-, en tanto que para los demás constituye un exotismo. El personalismo es ya parte del folklore; figura ya en los términos de la leyenda negra eso de que "el español habla siempre de sí mismo", hable de lo que hable. En filosofía, este hablar de sí mismo, y no de las cosas, representa la glorificación de la *doxa* y la consiguiente sumisión de la *episteme:* la opinión personal frente al criterio científico.

En la vida social, los personalismos quedan eliminados por los buenos modales. En el orden de las ideas han de quedar

eliminados por el rigor de la teoría. Los métodos son los buenos modales del pensamiento. Y lo mismo en la vida social que en la filosofía, los buenos modales predominan tanto más cuanto menos necesario es hablar de ellos. Por esto *debemos aspirar a que sea superfluo hablar de métodos, a que resulte innecesario escribir obras como la presente.*

IV

13. PORVENIR DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

Podemos deplorar que Ortega no tuviera como científico la eminencia que alcanzó como ensayista. Tal vez ni mereciese la pena consignar la diferencia, a no ser porque la precipitación en bautizar con *ismos* los esbozos de teoría había de convertir las discrepancias de estudio en polémicas de grupo, lo cual impide, todavía hoy, que aprecien objetivamente su valor, y lo sitúen donde se encuentra, muchos que no estuvieron vinculados a él por la deuda de su formación, o quienes no sienten contra él ninguna oscura animosidad. La época presente tiene con él una deuda, y creo que ya la va pagando. Es necesario pagarla, para mantener la continuidad del proceso y para que no debamos, en cada situación nueva, empezar de nueva cuenta desde los cimientos.

Es exagerado afirmar que, antes de Ortega, España se encontraba como un erial, por lo que atañe a la filosofía. De cualquier modo, él contribuyó a darle vida nueva con su enseñanza, con su obra y con su *Revista de Occidente*. Digamos, pues, que comenzó a ser posible, y hasta real, una filosofía española y en general hispánica. Pero en América, como ya hemos visto, *y aun en España,* esa posibilidad se ha cumplido gracias a diversas influencias, en algunas de las cuales Ortega no intervino para nada. Esto no hemos de olvidarlo nunca, y no por un mezquino regateo en la cuenta de lo que debemos a otros, sino por lo contrario: para que el localismo provinciano no nos haga olvidar precisamente lo que debemos a otros.

El pasado también tiene sus deudas. Quiero decir que algunas veces el presente tiene que pagar justo lo que no pagó el pasado. Si la época anterior no cumplió todo lo que prometía y estaba en su mano hacer, entonces la herencia que recibimos de ella es en parte negativa, y es el presente el verdadero acreedor. No se cancelan con ello las deudas de gratitud, por-

que éstas son de sentimiento o de cortesía. Y no todas son de gratitud: las hay que son de justicia. Pero unas y otras no se pueden pagar muchas veces sino desde un nivel histórico que rebasa el nivel del acreedor.

¿Qué reclama de nosotros el presente? Si hemos llevado bien nuestro examen del pasado, las conclusiones para el presente han de estar contenidas en las premisas que constituyen el análisis. Ya sabemos, pues, que es deseable incrementar el cultivo de la filosofía como ciencia rigurosa, elevar el pensamiento a nivel de universalidad, por los temas y los métodos, y sobre todo por un estilo desnudo de ese llamativo ropaje que son las idiosincrasias personales y los tipismos del lugar.

Pero esto no basta. Vimos que para lograrlo hay que vencer resistencias insólitas en otros lugares. Éste es un problema doméstico. La situación general del mundo ofrece todavía otras dificultades. Por razones que nada tienen que ver con el folklore, la tarea de la filosofía en plan estrictamente científico no puede hacerse ahora como antaño, con la serenidad de un ánimo que se resguarda en el aislamiento contra todos los vanos clamores de la gente. Estos clamores ya no son vanos, y han venido a ser tema u objeto de la propia filosofía. Ésta tiene que defenderse activamente, y no con la sola reclusión, para mantener su derecho a la subsistencia.Ingrata situación, porque su ejercicio requiere la calma, la seguridad y el silencio, y ahora tiene ella que participar en la brega para poder ejercitarse.

La civilización es cosa bien hermosa: *on s'en aperçoit quand elle fout le camp,* como dijo Jules Romains. Cuando gozamos de ella la damos por descontada. ¿Será posible que llegue un día en que la gente ya no se percate de que la civilización se fue? Vea el lector que este vaticinio, o este temor, no es producto de la fantasía, no es un delirio pesimista. El progreso inaudito de las ciencias nos engaña, y creemos que nos autoriza a pensar que la civilización no sólo está presente como antes, sino que prospera más que nunca. Pero, ¿no es precisamente la rapidez de este progreso lo que resulta alarmante? Porque las ciencias de que se habla son las ciencias particulares, sobre todo aquellas que presentan posibilidades de aplicación técnica; no es la ciencia de las ciencias, que es la filo-

sofía. Y no dejan de advertirse en aquella aceleración factores extraños a la sabiduría y al *ethos* científico, lo mismo en las motivaciones que en los resultados. El utilitarismo pragmático y la estrategia militar están tomando ahí demasiado incremento.

Ya no es el puro afán de saber el impulso que promueve la investigación, ni es el saber mismo el premio adecuado de esta labor. El impulso es el afán de poder, y el poder se ha convertido en el premio del saber. Siendo esto así, el progreso de las ciencias puede tener aspectos de auténtica barbarie, de retroceso y no de avance de la civilización. Y mientras ésta retrocede no nos damos cuenta de que la vamos perdiendo, deslumbrados por el falso progreso, si no se deja escuchar la voz de otra ciencia: la ciencia primera, la que tiene por misión prevenimos en estos casos.

La advertencia podrá ser directa, como un llamado al orden, pero habrá de ser también indirecta, por ejemplaridad y acción de presencia. Lo cual ha de lograrse mostrando con hechos que la sabiduría es el principal objetivo de toda ciencia; apretando bien la severidad técnica de la filosofía y la austeridad de su ejercicio, para que todo el mundo pueda reconocer que la ciencia principal sigue siendo fundamento de las otras, y norma ética de todo pensar científico, y creación racional que sigue -ella por lo menos- manteniéndose pura de influencias mercenarias.

El llamado al orden es incluso necesario para restablecer las jerarquías inherentes a las gradaciones de la tarea científica. La ciencia constituía por sí misma, dentro de la sociedad, una aristocracia cuyo sentido se está desvaneciendo ahora hasta en su propio recinto. Es bueno recordar que, en ciencia positiva, el técnico que busca nuevos productos utilizables por la industria es y ha de ser menos que el científico investigador; el manipulador de cacharros es menos que el teórico, por impresionantes que sean los cacharros; y en cualquier departamento es siempre más el que se ocupa de principios que el que se preocupa de detalles o de resultados prácticos.

Pero la complejidad de la investigación ha aumentado tanto, y ha subido de tal modo el costo de esos tremendos cacharros que es necesario inventar y manipular en las ciencias de

la naturaleza -sobre todo en física-, que tales investigaciones caerán cada vez más bajo el monopolio de las grandes potencias, y dentro de éstas cada vez más bajo la potestad oficial. El Estado, por la naturaleza misma de las cosas, no podrá hacer tan cuantiosas inversiones sin el propósito de obtener de ellas inmediatas ventajas estratégicas, o por lo menos un provecho utilitario definido, el cual debe constar ya en el presupuesto. De esta manera se pierden la libertad de iniciativa, la necesaria holgura y el sentido desinteresado de la investigación científica. Y esto ocurre *independientemente del régimen político que pueda tener cada una de las grandes potencias inversoras.*

Esto es grave para ellas. Pero, lcuál no será la gravedad para las potencias pequeñas, o sea para las impotentes? La imposibilidad de costear grandes investigaciones científicas, ¿representará para ellas un atraso en cuanto a la civilización? Las naciones del mundo hispánico son, todas ellas, potencias menores, de suerte que la cuestión nos concierne de manera vital, directa y apremiante.

Esta cuestión no la resolverá la política, ni la resolverán la física ni la oceanografía. Su mismo planteamiento nos sitúa ya en terreno de la filosofía. Desde la filosofía se ve muy claro que hoy en día la sabiduría encamada en una cierta comunidad no depende de su avance en el dominio de las ciencias naturales y la tecnología. Pero esta verdad es trivial y tremenda a la vez; porque, desde siempre, todas las ciencias constituían sabiduría, y habremos descendido muy abajo cuando la ciencia se desvincula de la sapiencia y cuando es necesario recordar verdades tan originarias o primitivas con ánimo de reforma. ¿Y si resultase que este ánimo es más bien reaccionario, y que el verdadero progreso conduce a una supresión de la *sophía* y de la *philo-sophía* a un dominio del universo y nada más? Esta sola pregunta, y no es retórica, basta para advertir que la situación ha planteado el problema de la idea del hombre en términos que no pueden ser más radicales. Y recalco que es la situación misma, no son los filósofos quienes plantean el problema, como engendro de mentes ociosas.

No todo es oscuro en la perspectiva del porvenir. Pero la salvación depende de nosotros. Dijera incluso que depende más

de los débiles que de los fuertes, y en seguida explicaré por qué. Desde luego, los gobernantes pueden cooperar eliminando los esfuerzos onerosos, evitando el inútil dispendio de energía requerido para imitar a los grandes por pura vanidad y orgullo impotente. Si son los sabios de los países grandes quienes hacen los grandes descubrimientos -pues ellos tienen a su alcance los medios imprescindibles-esto no significa que estén necesariamente atrasados los sabios de otros lugares, ni que decaiga en éstos la civilización. Sabio es el que sabe, y basta con que la información esté al corriente, sea completa y rigurosa, para que el nivel se mantenga tan alto, en principio, como en cualquier lugar.

Además, se ofrece a los gobernantes otra posibilidad de ahorro muy considerable: como la potencia militar no depende ya del soldado -porque las armas decisivas ya no son armas de uso individual, sino grandes artefactos cuya producción y empleo requiere a la vez potencia económica y desarrollo tecnológico-, el resultado favorable de esto es que los pequeños ejércitos de las naciones menores han dejado de tener utilidad estratégica. No es necesario mantener entonces, por rutina y por un desplazado ideal patriótico, unos conceptos de defensa nacional que los hechos han invalidado. El atraso consiste ahora en esforzarse por no estar atrasados en el orden de los armamentos, porque el esfuerzo arruina a las naciones sin conseguir su propósito. La energía humana y los medios económicos empleados en tal propósito pueden aplicarse a otros fines, cuya consecución sí podrá afirmar el tono civilizado de una nación, aunque ésta no tenga máquinas grandes; ni máquinas de guerra ni máquinas de experimentación científica. (Y es confortante recordar a este respecto que Einstein no tocó un solo aparato en toda su vida. La relatividad no es una manufactura que saliera de las manos de Einstein: es una teoría, no es un artefacto.)

La civilización no depende de las máquinas. Y en el momento en que acabo de escribir estas palabras me percato de que son tan radiantemente verdaderas que resultan banales. Pero si a la vez observamos cuán dificil es que los ánimos de la gente y las acciones de los gobiernos acepten sus consecuencias, entonces podremos sospechar que esta trivialidad

implica una revolución: hay que revolucionar nada menos que esos ánimos de la gente y las pasiones en las cuales se afirma su sentido del honor nacional. No hay deshonor en ser militarmente impotente. El deshonor, para quien tiene vieja historia, consiste en deshumanizarse en la barbarie tecnológica de nuestro tiempo.

Este tiempo reserva, por tanto, a las naciones pequeñas -y cuidadosas de su civilización- una misión noble de la que no hay otro antecedente en la historia que el de Grecia. Es la misión de civilizar a los poderosos. La idolatría del poder impele a los hombres a considerar que los grandes son, por serlo, cabeceras de la cultura. En el momento actual es necesario demostrar que esto no es Cierto. No quiero decir con ello que los más grandes son por fuerza los más bárbaros, porque esta falsedad es la que suelen emplear los resentidos, a saber: aquellos que tienen el mismo ideal de poder que los grandes y se compensan de no alcanzarlo proclamándose a sí mismos superiores en otros valores más preciados, aunque no hagan nada por cultivarlos. Se trata, en cambio, de examinar si la inercia del poder y las formas tecnológicas que ha ido tomando éste, no impiden más bien que los poderosos ejerzan además una función cultural directiva.

Podríamos considerar como una ley histórica, más segura y exacta que las leyes físicas, que el poder de las naciones tiende siempre a incrementarse y que, llegado a un cierto grado de acumulación y de predominancia, cada país tiende a absorber o a eliminar los poderes que, por ser ajenos, son ya rivales. En situación de peligro -y la coexistencia de poderes equivalentes es siempre peligrosa- cada uno concentra sus esfuerzos en la defensa. Así se forma una especie de totalitarismo que no deriva necesariamente de una doctrina política, ni requiere la coerción policiaca: es una especie de movilización total de la inteligencia y de los medios económicos y tecnológicos, una concentración o fijación de las mentes en el tema supremo del peligro nacional.

Esta concentración o totalización favorece hoy en los grandes el desarrollo tecnológico, y hasta el científico (lo cual refuerza en los demás, si son ingenuos, la convicción de que el poder y la civilización van unidos); pero la concentración se

produce inevitablemente con menoscabo más o menos pronunciado de las vocaciones vitales, del arte vital de ser hombre completo, que es un arte de paz. Toda actividad, incluso las pacíficas actividades del arte, la literatura, la filosofía, se aprecian sólo como ventajas logradas en el juego bélico de la rivalidad. Como esta dinámica del poder es general, inalterable y uniforme, no vamos a remediar la situación que ella crea, o sea el peligro que envuelve para la civilización, envidiando secretamente el poder ajeno y considerándonos más civilizados sólo porque somos más débiles. Hemos de contar con los hechos para decidir ante ellos lo que podemos y debemos hacer. Y me parece claro ante ellos que hoy corresponde a los menores hacer de mayores, es decir, de adultos; porque el poder es siempre juvenil, inconsciente y un poco irresponsable. Hemos de procurar que el poder rinda cuentas de sí mismo. Nuestra misión es convertirnos en la conciencia del poder. La opinión y el buen ejemplo también son una fuerza apreciable, una fuerza que no requiere máquinas; una fuerza, sin embargo, que pierde toda su eficacia cuando la dirige una celada envidia de las máquinas. No podemos moderar a los fuertes imitando su fuerza. La opinión es *lagos,* el buen ejemplo es *ethos.* Éstas son nuestras armas, no tenemos otras. Pero éstas bastan. Sobre todo, no conseguiremos nada mientras sigamos creyendo implícitamente que los protagonistas en la disputa del poder son también protagonistas de la ideología. Con esta creencia renunciamos a nuestra especffica facultad, que es la de proponer ideas desinteresadamente, sin interés de dominio. El grave problema del mundo actual, el problema de la idea del hombre, no se resuelve tomando partido entre los contendientes por la supremacfa del poder. Esta contienda no es más que un episodio, un aspecto parcial del problema.

¿Cómo puede contribuir a probarlo nuestra filosofía lúspánica? Las acciones de gobierno se pueden programar: la enseñanza, la salubridad, las obras públicas. El porvenir de la filosofía no puede programarse. No se puede decir "vamos a hacer una filosofía española", o "vamos a hacer una filosofía hispánica", como quien hubiera dicho "vamos a la Guerra de Treinta Años". La filosofía no se hace en plural, no es una ocupación colectiva. Habrá filosofía si hay quien la haga, pero el

que la haga será siempre un sujeto individual. Las condiciones del ambiente, esto sí, podrán favorecer las vocaciones, o al contrario; por tanto, es deseable que no estorben. Pero la supresión de los estorbos no determina sin más la promoción de los talentos, ni el carácter de los estilos. Incluso añadiré que no es necesaria la existencia de una filosofía, original por sus ideas y autóctona por sus rafees, para que la comunidad llegue a tener conciencia de su misión. La autenticidad del filósofo no depende de la originalidad de sus ideas: con las ideas no hay enajenamiento o extranjería: todas son de todos.

No podemos, pues, proyectar nuestra filosofía como se hace un proyecto de reforma agraria. Pero quienes tienen ya vocación de filosofía en nuestro mundo hispánico no dejarán de advertir que las mismas condiciones peligrosas de la situación delimitan el campo de una acción posible, para la cual estaríamos predestinados, por así decirlo, por nuestras capacidades y propensiones espontáneas y nuestra particular posición en el mundo.

En efecto, si se logra educarlo, ese personalismo indómito, soberanamente arbitrario y anárquico que adopta a veces nuestro genio puede modelarse y convertirse en algo positivo: en una reivindicación de la persona humana frente al anonimato y la neutralización que imponen las formas de vida actuales. Entiéndase bien que no es necesario -y no fuera posible en todo caso- convertir al español o al hispanoamericano en un tipo de ser enteramente distinto. Las virtudes de carácter que conviene realzar están ya presentes, tienen incluso la misma raíz vital que los defectos. La petulancia del yo frente a la igualdad de la norma, la insolidaridad del individuo frente a la comunidad, no son buen remedio para la uniformidad creciente, difusa, que parece irreprimible. El remedio consiste en una rehumanización del hombre. Pero, en el español sobre todo, aunque también en el hispanoamericano, aquella soberanía del yo es ya una disposición natural contraria al anonimato y a la uniformidad. La falta de respeto por la ley expresa muchas veces un interés mayor hacia la persona. Este tipo de hombre prefiere siempre arreglar las cosas "de hombre a hombre", y darle a toda gestión, a todo convenio, un tono humanizado, personal.

La soberanía del yo, y esa propensión tan española a trasmudar toda cuestión de ideas en conflicto de personas, no son sino deformaciones de una cualidad excelente -que también encontramos notoriamente entre los italianos-, la cual dijera que consiste en la ingénita capacidad de abordar directamente el prójimo en términos humanos, por los cuales cada uno queda siempre individualizado desde el principio. Para cada cual, el yo ajeno es también soberano aunque se ponga como adversario; y si no es adversario, la disposición espontánea abierta produce entre uno y otro una relación de simpatía humana. Ésta no viene después de una experiencia de relación, sino que la inicia y le da su tono desde el principio; no necesita esperar un juicio meditado sobre las cualidades de la persona extraña, pues la persona del prójimo nunca es extraña. El antagonismo puede venir después, y a veces viene con demasiada facilidad, porque el genio es pronto y la susceptibilidad es excesiva; pero incluso el antagonismo es una forma personalizada de la relación. Lo que nunca se produce es la indiferencia: el "otro" nunca es "uno cualquiera". Inclusive las relaciones que, por su naturaleza misma, tienen que ser formales o impersonales, como las jurídicas o administrativas, logran casi siempre cualificarse o temperarse con incidencias de comprensión (o con incidencias de incompatibilidad, que son negativas, pero igualmente humanizadas).

Esta sapiencia común de la vida, que es fruto de una larga experiencia y se ha expresado tan variadamente en el tradicional moralismo español, no brota sino de unas cualidades nativas de carácter (que el hispanoamericano comparte en buena medida). Está fuera de duda que de un lado tan superlativamente bueno del personalismo como es ése cabe esperar en nuestros días una influencia moderadora en las relaciones humanas y en las direcciones de la cultura mundial. Pero es indispensable prevenir que esta es materia delicada, y ha de llevar, como los objetos frágiles o las materias inflamables, la advertencia "manéjese con cuidado".

Contra la uniformidad, la neutralización y la deshumanización pero con sentido de comunidad; bajo el imperio de la ley, para las acciones, y bajo el imperio de la razón, para los pensamientos: personalización sin anarquía. Las fórmulas no es

dificil encontrarlas; lo incierto es la eficacia que ellas puedan tener. La uniformidad proviene hoy de varias causas, y no veo cómo puedan suprimirse. Las diferencias de cultura y tradición se van borrando por la facilidad de las comunicaciones y los intercambios, y porque todos los pueblos han de usar los mismos utensilios y emplear las mismas técnicas. Pierde así cada lugar su *ethos* propio, sin adoptar, junto con las técnicas, el *ethos* tradicional de Occidente que promovió esta cultura técnica. Por su parte, el *ethos* mismo de Occidente está en crisis a consecuencia de aquel proceso de difusión universal de sus formas de vida externas.

Esto se agrava a su vez por el aumento, alarmante en verdad, de la población mundial. Los sabios que entienden de esto debaten sobre las dificultades que presentará la alimentación de esa multitud de hombres que va cubriendo la superficie de la Tierra y cuya densidad, en algunos sitios, ha devorado ya el paisaje: ese refugio de soledad, de belleza y de salud que antes ofrecía la Tierra. Pero los filósofos pueden pensar *ahora mismo* en las dificultades que presenta la educación de esas masas. Obsérvese que el problema no es, como lo entienden las organizaciones internacionales dedicadas a su estudio, el de obtener un alto porcentaje estadístico de hombres que sepan leer y escribir. El problema es integral. Quiero decir que nos afecta a todos, porque no es cuantitativo, sino cualitativo.

Cuando se llega en el mundo a un cierto nivel de sobrepoblación, en la medida en que la educación se difunde cuantitativamente desciende cualitativamente. La educación es entonces como un sistema industrial de producción en masa, el cual satisface la demanda creciente del mercado a costa de la buena calidad que es inherente a la manufactura individual del producto. Los vestidos se producen en masa y por esto nadie se distingue por el vestido. Si la educación se produce en masa, nadie se distinguirá por la educación, nadie será distinguido, que quiere decir educado. La educación ha sido siempre como un traje hecho a la medida. Cada vez más iremos todos vestidos de la misma manera; cada vez más importará menos la individualidad de estilo. Quedará suprimida, en el orden cultural, la cualidad distintiva que en el indumento se

llama elegancia. Quiero indicar, en suma, que la fuerza de las cosas obligará en todos lados a rebajar el nivel para resolver el problema de la masa. Todos quedarán uniformados en un nivel mínimo, porque no habrá materialmente tiempo ni espacio ni dinero para atender, por encima de éste, al nivel superior en que se forman las minorías cultivadas:también la enseñanza superior tendrá que hacerse en masa, y que recurrir a técnicas impersonales, deshumanizadas, las cuales permiten aprender sin educarse.

Debemos recordar -y da vergüenza y temor tener que hacerlo- que el propósito tradicional de la educación era justamente el de formar esas minorías que, a su vez, tienen la misión de educar y guiar al resto. Si las minorías desaparecen, la educación se convierte, incluso en sus grados académicos más altos, en un puro aprendizaje pragmático, el cual faculta para atender las necesidades más primarias de la vida: éstas no dejan de ser primarias porque requieran hoy más instrucción que antaño. Lo cual significa que se irá desvaneciendo la auténtica educación, en la medida en que se difunda la mera instrucción, y todos acabaremos siendo instruidos y mal educados. Y hemos de repetir también que este proceso, que ya seha iniciado y va empeorando aceleradamente -sobre todo en los países más poderosos, y que los demás juzgan más avanzados-, este proceso no depende en ningún caso del régimen político, como piensan algunos por pasión o para eludir la raíz del problema. El proceso es mundial y uniforme.

Siendo esto así, poca cosa pueden hacer los pobres filósofos para detener su marcha. A veces llega uno a sentirse sobrecogido, como el alpinista cuando mira el alud que se le viene encima, paralizado por la evidencia de lo inexorable. Me aterra pensar qué ocurrirá dentro de 100, 200 años; qué tipo de humanidad habremos producido cuando todos los hombres hayan perdido su personalidad individual y piensen todos, como ya hoy muchos piensan, no con conceptos de experiencia viva, sino con fórmulas prefabricadas; cuando vivan todos miméticamente, sin iniciativa ni fantasía, en la uniformidad gris sin misterio, ni poesía, ni aventura del pensamiento; copiando sin saberlo las rutinas establecidas; creyendo de buena fe que el hombre ha logrado, al fin, con la máquina calculadora, al-

canzar el paradigma de su propio ser; implícitamente convencidos de que el pensamiento discursivo es un anacronismo, como la conciencia moral, y de que el pensamiento mecánico dará la solución para todos los problemas.

No puedo saber, naturalmente, si llegará la humanidad a sumirse en ese completo sopor del espíritu. Pero digo que, mientras dura nuestra vida, nuestra misión es clara: hemos de ser *re-accionarios,* adversarios de esa acción tumultuosa y degradante de uniformidad, de descualificación o deshumanización, de devaluación de todas las excelencias. Pase lo que pase, éstos son los valores que debemos mantener, los productos de una tradición que hemos heredado, los resultados que se han venido acumulando de unas acciones que han cumplido muchos hombres durante 3000 años, y que nos han transmitido una imagen de la nobleza humana. A ésta no renunciamos.

Los españoles, y los hispanos en general (los cuales tienen, todos, una propensión tan señalada a considerarse "muy hombres", y a demostrarlo a veces de manera violenta), pueden sacar provecho de su condición participando en los esfuerzos que hacen otros, en otros lugares, por mantener bien limpia esa imagen de la hombría, de la dignidad humana. La renuncia a la ambición de poder es la primera condición que han de cumplir; cosa fácil, puesto que el destino histórico eliminó la posibilidad de que ejercieran poder colectivamente, en la vida internacional. La segunda condición requiere destronar la soberanía anárquica del yo. Hemos de mantener la individualidad sin caer en el individualismo.

Con estas dos condiciones satisfechas, el genio hispánico está muy caracterizadamente cualificado para contribuir -incluso con la filosofía, no sólo con las artes y el arte de la convivencia- a la vigilancia del poder, a la paz, al perdurable diálogo de los hombres de buena voluntad. No veo qué otra cosa mejor pueda hacerse.

SEGUNDA PARTE

LA ESCUELA DE BARCELONA

YA SÉ que no hay una escuela de Barcelona (me refiero a una escuela filosófica). Sin embargo, se habla de esta escuela, se ha escrito sobre ella y sobre sus componentes. También se habla de la escuela de Madrid. No es necesario examinar ahora el fundamento de esta última denominación. Baste saber que con ella no se designa el conjunto de los filósofos que hayan profesado en Madrid, sino el grupo de aquellos que, formados por Ortega en esa universidad, siguen sus orientaciones ideológicas. La escuela de Madrid quedaría, pues, delimitada por el pensamiento de su maestro, por el número preciso de los disdpulos de éste, y por las fechas en que su enseñanza comenzó y su influencia ha venido difundiéndose. No es posible aplicar a la supuesta escuela de Barcelona ninguna de estas tres formas de delimitación. La escuela no tiene maestro; no puede fijarse, por tanto, una fecha precisa de constitución; y no habiendo unidad de doctrina, no se puede tampoco, según este criterio, determinar quiénes pertenecen a ella y quiénes no. A pesar de todo, algo tiene que haber ahí. Porque no sería posible, ni con escaso fundamento, hablar siquiera de tal escuela filosófica si no hubiese un *algo* de qué asirse. Lo que ahora me propongo es justamente averiguar de qué se trata. No para entrar en debate sobre la conveniencia o inconveniencia de aplicar el título de escuela a una serie de filósofos de Barcelona, pues la cuestión del nombre importa poco, y no creo que la de fondo pueda aclararse analizando con detalle las diversas filosofías y desentrañando afinidades doctrinales recónditas. Las afinidades, si las hay -y creo que sí- no son desde luego doctrinales. Son más bien de otra índole, y es en ellas donde puede hallarse ese algo que permite plantear, por lo menos, la cuestión de si la escuela existe o no como tal. Incluso adelanto la sospecha de que ese algo habrá de ser un conjunto de rasgos comunes, acaso más esenciales para la filosofía que las teorías mismas en las que nos basamos para la definición formal de una escuela. Quiero decir que el carácter "escolástico" de una filosofía no la establece sin más como valiosa. Puede serlo o no serlo: la formación eventual de una es-

cuela en torno a una doctrina es independiente del valor de la doctrina y del *carácter* -estrictamente filosófico- de sus creadores y mantenedores. En cambio, es dudoso que ninguna escuela llegue a tener auténtico valor filosófico si sus maestros y discípulos no poseen, además de un pensamiento distintivo, otras cualidades de la filosofía que podemos llamar de carácter.

¿Qué cualidades son éstas? Son cualidades de tono y estilo. Ya me percato de que esta respuesta es evasiva, pero no quisiera de momento apretar más la definición. Se comprende que cada filósofo aislado (como cualquier otro hombre, sobre todo cualquier hombre cuya actividad profesional consista en expresarse) ha de tener su estilo personal, e inclusive debe cultivarlo consciente, metódicamente. Esto es parte del oficio. Hay, pues, en el estilo o el carácter, en lo que llamamos "la manera de ver las cosas", un elemento que podría considerarse natural, o sea ingénito, y un elemento cultural, resultado del cultivo o de la modelación deliberada que lleva a cabo cada uno sobre sus propias disposiciones naturales. Pero ocurre alguna vez que estas disposiciones se ofrecen con rasgos similares en varios individuos a la vez, y en una sucesión temporal de individuos; de tal suerte que esta especie de comunidad caracterológica determina en todos ellos, sin previo acuerdo, una parecida coincidencia en la modelación estilística de sus disposiciones naturales que efectúa cada individuo aisladamente, para sí mismo. Estas coincidencias constituyen una tradición.

Tradición y escuela son dos cosas diferentes. Una escuela es una especie de tradición, pero no toda tradición es escolástica. La tradición escolástica es un fenómeno de adoctrinamiento y de difusión. Unos cuantos pensadores son influidos por las ideas del maestro, las adoptan como verdaderas y las transmiten; las reforman, incluso, eventualmente y añaden otras nuevas que se inscriben en la misma línea de evolución. En principio, esta es una forma de tradición puramente intelectual: lo que determinaría la adopción de esas ideas sería solamente una consideración objetiva y desinteresada de su verdad, de su adecuación para plantear y resolver esos mismos

problemas que al discípulo le hubieran inquietado personalmente y para los cuales el maestro hubiera proporcionado una clave segura.

Pero he dicho *en principio,* marcando con ello una salvedad. Puede ocurrir en filosofía que los discípulos más devotos, aquellos que más contribuyen al renombre del maestro, no estén preocupados originalmente por los problemas, sino que se encuentren desde luego cautivados por la personalidad del maestro, y por ello prendidos en la red de su teoría. En este caso, no parece que se detengan a media reflexión, al descubrir la pertinencia de unas soluciones ajenas que ellos se ven forzados a adoptar, por razones de probidad intelectual, de simple lealtad con la verdad; parece más bien que defiendan esas soluciones a toda costa, porque son las del maestro. De hecho, no han iniciado siquiera una reflexión independiente cuando ya se manifiesta la fidelidad. La solución entonces es externa, y viene antes de que la inquietud interna del problema pueda fecundar el pensamiento y reforzar la fidelidad con la independencia. El problema se debate siempre polémicamente, desde la fortaleza de unas posiciones ya establecidas, y en función de su defensa. La lealtad a veces se tiene más con la persona del maestro que con la idea. A veces se es más amigo de Platón que de la verdad.

Y es que el factor personal es decisivo en el proceso de constitución de una escuela. Los miembros mejor dotados de originalidad son considerados muy pronto como heterodoxos. Los mejores para la filosofía son los peores para la escuela. Éstos son los que, formados por el maestro, no se preocupan tanto de él personalmente, cuanto de los problemas. Empiezan analizando los problemas con métodos de la escuela, y en el nivel teórico que la escuela ocupa; pero pronto llegan a soluciones diferentes y alcanzan por ello un nivel superior al que sirvió como de base escolástica. El patriarca de la escuela no puede aceptar esas conclusiones, porque le obligarían a enmendar sus premisas. El discípulo que prolonga la tradición de la escuela, más allá de un cierto límite fijado por el celo del maestro, tiene que verse entonces proscrito de la escuela, forzado acaso a constituir una escuela disidente.

El psicoanálisis y la fenomenología ofrecen en los días de

nuestro siglo ejemplos característicos de esa tramoya de las escuelas. Toda originalidad es una heterodoxia. Quien repite unas ideas consabidas mantiene el renombre de quien las pensó, pero, ¿qué beneficio produce para la tradición de la escuela? ¿Sería demasiado banal recordar que tradición no es meramente continuidad, sino renovación? La fidelidad mantiene la ortodoxia, y recibe el premio de una gratitud humana, demasiado humana, de parte del maestro, cuando éste no logra advertir que nada compromete tanto la fertilidad de su doctrina como su dogmatización. La fidelidad sólo es buena cuando se trata de doctrinas dogmáticas. En filosofía y en ciencia cualquier ortodoxia es perniciosa. ¿Quiénes realzan más la importancia de la fenomenología: Scheler y Heidegger, o los innumerables, anónimos monacillos que en todo el mundo han repetido con escolástica puntualidad ortodoxa los *dicta* del maestro, cual acusmáticos de un nuevo pitagorismo? Y en el psicoanálisis, ¿quién se acuerda de los adeptos, familiares discípulos del maestro, sino en tanto que discreparon de él?

En la constitución de una ortodoxia de escuela interviene algunas veces un factor psicológico profundo -quiero decir inconsciente- ajeno al desarrollo teórico del pensamiento. Eso que los psiquiatras norteamericanos (y tras ellos los periodistas y todo el vecindario de la cultura) han dado en llamar *the father image*, y que según ellos es un factor decisivo en la formación del sentimiento religioso, sería algo operante del mismo modo en la formación de un sentimiento devoto hacia la figura del maestro. Porque la devoción no se limita al natural respeto y gratitud, sino que toma unos visos de amor celoso, de fanatismo y agresividad doctrinaria enconada contra cualquier asomo de desviación heterodoxa. En la filosofía y en la ciencia contemporánea (concretamente en la fenomenología y el psicoanálisis que hemos citado, y aun en otros casos) hemos podido observar todos ese fenómeno de fidelidad irracional, emocional, que no puede explicarse como expresión de un simple convencimiento de la inteligencia. Muchos que atacan o desdeñan a la escolástica medieval han incurrido en vicios peores que los que se atribuyen a los propagadores modernos de esa filosofía. Porque, en los términos estrictos de una sociología de la cultura, el afán de monopolio de la es-

colástica se funda en última instancia en una fe que trasciende a la doctrina; y es legítimo, aunque no se considere acertado, pensar que una determinada doctrina representa mejor que cualquier otra los principios de esta fe. Pero cuando no hay una fe que abone a la doctrina, porque ésta se presenta, desde luego, en el plano de las reflexiones que están abiertas a todo el mundo, entonces no deja de ser pasmosa la aparición de esos fenómenos de dogmatismo ortodoxo.

El propagador de una fe es el apóstol o el misionero; el propagandista de una teoría no sé qué será, pero desde luego no es filósofo ni hombre de ciencia. La *episteme* no requiere apostolado. Cuando la novedad de unas ideas y unos métodos es realmente sensacional, como en el caso de Freud, hay el peligro de que su propagación fervorosa por parte de los convencidos convierta a la escuela en una secta, y que ésta adopte las modalidades rituales de una auténtica secta religiosa, sin excluir el sentido mesiánico de la propaganda; la celebración de congresos que más parecen concilios; los cambios de doctrina que, una vez adoptados y proclamados, adquieren fuerza dogmática; los anatemas y las excomuniones. Obsérvese que estas formas de disciplina dogmática se han infiltrado incluso en la ideología política, y que aparecen más notoriamente en las escuelas políticas que de manera más ostentosa afirman haber superado el ritual propio de las religiones y sus cuerpos de creencias. Ahora, si las ideas y los métodos no tienen una novedad tan sensacional, ni un rango tan elevado -sea en política, o en ciencia natural, o en filosofía-, entonces el sectarismo de los acólitos es simplemente grotesco.

Todo lo cual nos invita a confirmar que el fondo de la naturaleza humana no cambia porque cambien las teorías, y que por ello se siente uno a veces más hermano de quien sustenta una teoría opuesta que del sujeto feroz que patrocina nuestra misma teoría. Lo común en dos posiciones doctrinales opuestas o incompatibles puede muy bien ser la manera encelada como las defienden sus partidarios, como organizan su disciplina interna y el ataque contra el adversario y el disidente. Acaso la pasión de formar escuela -no siempre, pero sí algunas veces- sea una especie de infiltración en la filosofía del temor de es-

tar a solas con el propio pensamiento; como una manifestación de la tendencia gregaria y sectaria de los hombres en sus peores formas. Y las llamo peores, no porque decrete que son siempre nocivas esas formas de conducta en si mismas, sino porque aquí perturban el buen orden de la conducta científica y filosófica; a la cual llamamos desinteresada porque desdeña los beneficios mundanos, pero sobre todo porque evita los perjuicios, también mundanos, inherentes a toda coalición de voluntades que degenere en fanatismo partidista, en recelo, en egoísmo e intolerancia. En el dominio del pensamiento, el sectarismo no proviene de una *philía* o amor de la *sophía* –ni siquiera de un amor por el maestro y por los otros afiliados a la escuela-, sino de un amor o afán de poder, de una ambición de ver realzada la propia personalidad mediante el apoyo de los demás correligionarios. No se puede, claro está, afirmar que mediante la filosofía se verán los hombres purificados de estos vicios (porque las buenas intenciones pueden, ellas también, degenerar y dar en el fariseismo); pero se puede, por lo menos, desear que la filosofía no los exhiba ella misma, ya que no se libran siempre de ellos las personas.

Y a pesar de todo, es cosa buena que una teoría penetre y se difunda por la acción de una escuela. Es bueno para la teoría y es bueno para quienes se informan de ella. La teoría filosófica no cumple su cometido salvando a quien la descubrió de los apuros en que vivía mientras no encontraba solución a su problema. Como todos los problemas son comunes, cualquier intento de solución responsable puede y debe ser comunicado. Pero, además, la filosofía es por su esencia misma discursiva, dialógica, comunicativa. De suerte que toda expresión de pensamiento lleva consigo la pretensión justificada de producir algún efecto, aunque no sea consciente de ello quien expresa. Si la teoría pasa desapercibida, su autor se encuentra frustrado en una de las intenciones radicales de su vocación, que no es la de obtener partidarios, sino la de tener oyentes. El diálogo queda cortado, o suspendido, no por una discrepancia invencible, sino por ausencia de interlocutor. La escuela sirve la buena causa de la filosofía en tanto que promueve el diálogo, no porque reclute adeptos.

Lo malo en las escuelas es que la cohesión interior de la ideo-

logía suele promover una política exterior igualmente compacta, y ésta raramente logra mantenerse alejada de la política en general. Hay quien busca refugio en una escuela de pensamiento como en un partido, una fraternidad o una organización cualquiera, pública o secreta. La flaqueza humana resiste mal el frío de la soledad. Solitario ha de ser el filósofo cuando piensa porque, en el último momento decisivo, y por más que haya dialogado antes con todos los maestros de la historia, ha de ponerse a sí mismo frente al problema, ha de vivirlo y no puede sustituir con ninguna otra experiencia su experiencia personal. Esta situación se acepta con la decisión vocacional. Pero es muy humano retroceder ante la otra soledad, la innecesaria, la impuesta por el silencio ajeno. De esta soledad tiene que evadirse el filósofo, no por ambición de fama y de prestigio, sino porque el silencio es la esterilidad. El peligro de las escuelas, más que la ortodoxia que fija la doctrina y le impide evolucionar, más que la extravagante entronización del maestro, más que la vehemencia polémica contra otras escuelas o doctrinas, es el silencio estudiado con que se quiere anular a éstas. El silencio aniquila al adversario con más contundencia que un argumento. Y esta nulificación puede efectuarse a un costo mínimo, pues no requiere ningún esfuerzo de estudio y evita a la vez el peligro de error o de sofisma, la responsabilidad de un ataque inmoderado y los efectos de una eventual réplica ajena. Organizar el silencio contra el discrepante, a quien la escuela convirtió en adversario, es la gran tentación en que suele caer la política de las nuevas escolásticas seculares o profanas.

Cuando se trata de una doctrina ideológica, el proselitismo se comprende mejor, con todas sus tácticas y maniobras, porque sus finalidades son pragmáticas; pero en una escuela de filosofía teórica esas maniobras son un contrasentido: la cohesión interna de la escuela se ha de mantener tan sólo por la convicción de una verdad aceptada en común; por esto, el advenimiento de una verdad nueva debiera ser recibido con alborozo, precisamente porque destruiría aquella cohesión que se reveló infundada. La cohesión no vale por sí misma: no tiene valor político, sino puramente dialógico, y por consiguiente es un estorbo para el pensamiento cuando éste rehúsa la recepción de toda posible verdad nueva.

Así como se reproducen en la ciencia natural contemporánea algunas formas míticas y rituales que se consideraban propias de la religiosidad mágica, así también reaparecen en la filosofía formas de conducta gregaria que son propias de los clanes primitivos. Ante lo cual no basta resignarse: admitir que el hombre sigue siendo bastante primario, y que el más exquisito refinamiento intelectual no es garantía de su depuración espiritual. Esto no deja de ser cierto por ser demasiado sabido. Pero hay que ir más allá. Tal vez el hombre no podrá curarse nunca del temor de estar solo; tal vez este temor sea ingénito, inherente a su condición. Entonces, la filosofía no podrá hacer otra cosa que observar con cordura esas variadísimas maniobras que hacen los hombres para evitar la soledad, y tratar de comprenderlas, aunque conste que del miedo salen todas las agresiones (pues el miedo de la soledad no acaba de curarlo tampoco la agrupación).

Externamente, los hombres se agrupan o afilian por *philía,* por amistad unos de otros, por el amor común de unas ideas o unos ideales. Cínicamente, algunos se afilian para obtener provecho particular de la fuerza solidaria de la organización. Pero, íntimamente, el beneficio que todos buscan a ciegas, por instinto, de la afiliación es la afiliación misma, es el calor de la compañía humana. La lucha contra el que pertenece a una *philía* diferente viene después. Por la naturaleza misma de las cosas, toda agrupación aspira orgánicamente a prosperar y a obtener predominancia. Pero, en el origen, el alivio de cada afiliado individual, cuando ingresa en la hermandad, es el de sentirse integrado, el de ser miembro de ese organismo que es vivo y humano y solidario.

Ésta es la cosa más grave: que no se puede hacer nada valioso sin amigos. Ya lo decía Platón en su juventud, cuando estudiaba precisamente la esencia de esa compleja vinculación de amor o de amistad que los griegos llamaron *philía;* y lo repite en la vejez, cuando rememora los episodios de su vida, el fracaso de sus intentos de afiliación. En lo privado, pueden bastarle a cada uno las amistades privadas; pero la filosofía es un asunto público, y por tanto está llena de peligros. Hay el peligro de que la búsqueda de amigos se convierta en un reclutamiento de partidarios; hay el peligro de que

los amigos privados se pierdan por razones públicas, quiero decir ideológicas. Este último peligro es el que desazona más, porque no hay razón ninguna -razón vital de humanidad- por la cual deba destruirse entre dos hombres la *philía* que los mantuvo unidos, y sin embargo la discrepancia de ideas logra corroer el vínculo. Inevitablemente, el simple ejercicio del pensamiento produce entre los hombres diversidad o variedad de ideas; pero la discrepancia es todavía un diálogo, el intercambio de los *logoi* es todavía vinculatorio. ¿Quién se atrevería a afirmar que el *logos* y la *charitas* fuesen incompatibles? No obstante, en España sobre todo, y en el mundo hispánico en general, el ánimo generoso de las personas podría inclinarlas a tolerar las fallas ajenas, a perdonar magnánimamente las ofensas; pero la discrepancia es entre nosotros la ofensa imperdonable, hasta el punto de que no puede un hombre saludar siquiera a un miembro del grupo tal, si quiere ser honrado con el saludo de los miembros del grupo cual. Se rehúsa la *philia* si no hay afiliación.

Con influencia de Platón o sin ella, ninguna persona consdenLe puede ser tan satánicamente orgullosa que se crea suficiente. Nadie puede desdeñar la buena compañía, nadie se basta por sí solo. Este auténtico sentido de humildad se refuerza incluso con la fe que uno ponga en la obra propia. Esta fe no es cosa de vanidad, sino que más bien obliga, por el contrario, a reconocer la insuficiencia de las propias fuerzas y a recabar el apoyo de la comprensión ajena. Si ésta no surge espontáneamente, si uno se asombra y se alarma de la soledad, y es consciente de la privación que sufre el propio ser por la ausencia de los demás, entonces es muy fuerte la tentación de afiliarse, no importa cómo, no importa dónde. La casuística puede muy sutilmente sugerir que en la medida en que la obra es sincera y es honrada, y tiene una intención de bien, es legítimo ofrecerla a quienes sean más afines y obtener así su compañía y su cooperación. El deseo de hacer "causa común" es generoso. Toda causa es causa común, y sólo del egotista puede decirse que actúa "sin causa".

Ésta es una verdadera situación fáustica de alternativa, y como tal no ofrece criterio seguro y uniforme para resolverla, pues por justificada que fuese externamente la afiliación, ¿no

resultaría viciada interiormente por un sentimiento de claudicación ante el miedo de la soledad? Al buscar la compañía, ¿no buscaremos también el éxito que ella procura? ¿No venderemos el patrimonio de nuestra independencia personal por ese menguado plato de lentejas que es la notoriedad? Y ese miedo, que es de todos y es de siempre, ¿hasta qué punto justificaría el riesgo de una prevaricación? Porque el riesgo de una prevaricación existe incluso cuando se dan las circunstancias propicias, o sea cuando hay una afinidad manifiesta entre las opiniones del grupo y las que el individuo mantiene y ha reservado como asunto privado de su conciencia. También es legítimo el recato, y por recato puede impedirse que el negocio público de la filosofía como ciencia solicite ventajas de una publicidad de las convicciones íntimas. En esta situación puede quedarse sin amigos quien esté espontáneamente dispuesto o ser amigo de todos, quien no reclame una aceptación de sus ideas como precio de la amistad.

Esta situación fáustica es característica de nuestra época. Cuando los problemas se agudizan, también adquieren puntas agudas las soluciones, de tal modo que es imposible adherirse a una sin sufrir desgarres por las otras. Todas las alternativas posibles son beligerantes, y la única que ni cuenta ni vale es la alternativa de la concordia. La perplejidad en la alternativa es precisamente lo constitutivo de una situación fáustica.

Toda ganancia se paga con una renuncia y cualquier decisión, por empeñosa que sea, ha de sufrir el desmayo de una nostalgia por la alternativa abandonada. En la situación vital del *Fausto,* la buena decisión podía parecer segura y fácil: con el diablo no hay que tener tratos. Ya era diabólica en sí misma -o titánica, si se quiere-la nostalgia que sentía Fausto por todo lo que su misma vocación vital le había forzado a renunciar. Fausto lo quería todo, pero la prudencia común acepta implícitamente la renuncia inherente a cualquier elección, a cualquier preferencia. Lo contrario es la *hybris,* la desmesura. Pero el diablo busca al hombre y lo encuentra porque le es afín, y el hombre común considera diabólico a Fausto porque éste es soberbia, desmesuradamente humano.

Sin embargo, en el *Fausto* de Goethe Dios permite que el

diablo tiente al hombre, y al final recupera el alma de Fausto a pesar de su pactada caída. Sale peor librado el diablo que el hombre. Y esto es así, supongo, por un exceso antidiabólico de franqueza en que incurre Mefistófeles, al presentarse al hombre como tal diablo. Cuando la tentación es francamente diabólica es más fácil evitarla, por alto que sea el beneficio prometido. Es más difícil evitar la tentación humana, demasiado humana. Esta demasía está siempre cercana. Pero la más difícil de todas es la tentación de Dios. Ésta sí es una situación fáustica comprometida: cuando el diablo se disfraza de hombre y tienta al hombre en nombre de Dios, ofreciéndole ventajas humanas que parecen diabólicamente justificadas en lo divino. ¡Qué tentador, ganar los dos mundos, y no tener que "pagar con el alma", como dice Heráclito, lo que se desea! Se quedaría el hombre en ese trato con el mundo de aquí abajo y con la garantía del otro *par dessus le marché.* El pecado de invocar en vano el nombre de Dios no es, pues, el de los "pobres diablos" humanos que desahogan a veces sus contrariedades con denuestos y juramentos. Lo más sutil, lo justamente mefistofélico es el embozo del carácter diabólico que tiene el convenio cuando ofrece ganancia segura sin costo alguno. La *némesis* de que hablaban los griegos tal vez no fuera una vindicta de los dioses, personal, ruda y directa, sino esa retribución intrínseca, ese precio que la vida tiene que pagarse a sí misma, tal vez por orden de los dioses, esto sí. En todo caso, el hombre puede creer que ha vendido su alma a Dios para gozar del mundo, y descubrir al final que de su alma se apoderó el diablo. Se invierte así la situación del *Fausto:* el chasco se lo lleva el hombre en este desenlace. Desenlace merecido, porque esa tentación de Dios sólo puede asomar en la vida de quienes son a la vez ambiciosos e inteligentes, y su inteligencia debió de servirles para advertir que ni el diablo se deja explotar por el hombre, ni el alma es mercancía que pueda venderse, ni Dios tiene puesto de mercader. Los mercaderes de almas siempre son los diablos, y siempre cobran su precio.

Estas pequeñas variaciones sobre el tema de la alegoría fáustica han de ser transparentes. Quiero decir que sólo pueden permanecer opacas para quien justamente les atribuya sentidos o intenciones veladas. Una alegoría no es un acertijo, no

es un *roman a clé.* Toda buena alegoria, como la de Fausto, tiene un sentido universal y expresa una peculiaridad de la condición humana. Fausto simboliza ahora un tipo de situaciones vitales en que todos nos encontramos, o podemos encontramos. Para aclararlo más, habré de ocuparme extensamente del mito fáustico en otra obra, que la presente no es propicia. Sólo he querido aludir a la situación fáustica porque el desgarre que produce en la conciencia es manifiesto, y lo vemos expresado en la literatura de nuestros días, y hasta en la filosofía. Insistiré solamente en que, para el intelectual, el desgarre es *de conciencia.* No es un conflicto de intereses, no impide la decisión, no es necesariamente ese mórbido cultivo de un drama interior con que muchos pregonan la exquisitez refinada de su persona y a la vez disimulan su timidez ante la vida. El intelectual puede tomar decisiones, y aceptar las responsabilidades inherentes, como ciudadano privado; puede, incluso, cuando en el fondo de su conciencia no esté muy seguro de que la razón se encuentra *enteramente* en el lado elegido, pues en este caso es probable que su razón personal sea inválida para impedir o para resolver el conflicto. La razón es cristalina y no sirve para encubrir un alma timorata. En otras palabras, esto significa que los miramientos y las cautelas de conciencia que son inherentes al oficio del intelectual no constituyen para él un privilegio que le permita evadir las adversidades y las responsabilidades comunes. La desazón y la tristeza tal vez han de permanecer entonces tan privadas como las razones de dudar. Y aunque la duda no surgiera, o el desengaño, y aunque él se creyera seguro en su decisión, rehusará las ventajas que pudiera traerle -mefistofélicamente- su servicio, porque éste es obligatorio en general, y él no lo presta como sujeto privilegiado, sino como hombre, simplemente. La *trahison des clercs* la cometen éstos consigo mismos, contra su propia vocación. Esta vocación les impone el deber de dar consejos; pero habrán de ser malos los consejos de quien reserve para sí mismo el privilegio de la excepción, la exclusiva de la arbitrariedad.

De cualquier modo, esa reserva de conciencia, esa capacidad de buscar la razón, más que el empeño de tener razón, lo constituyen precisamente en un intelectual. No le impiden

actuar, pero son lo que le impide actuar a ciegas, aunque deba hacerlo en compañía de muchos ciegos. Son lo que le permite, cuando cesó la brega, investigar por dónde andan los que también tienen ojos abiertos, y buscar el hermano desconocido. Amainaron un poco las discordias, y pasarán fácilmente de la memoria incluso los motivos que las originaron y que encresparon las pasiones; mientras tanto hay que atender a lo permanente: hay que cultivar los campos y que cultivar las almas. Por esto, la misión del intelectual, como la del labriego, es una misión de paz; no es de un día, sino de todos los días. Lo es esencialmente, y la esencia no se destruye, claro, aunque la misma persona del intelectual haya aceptado, como hombre común, como ciudadano privado, los deberes comunes que le impusieron la ley y sus propias convicciones privadas. En la paz, las convicciones se mantienen firmes, inalteradas. Pero entonces, ¿a qué tipo de acción obligan ellas? La situación fáustica se reproduce en la paz. La actuación del intelectual es siempre pública, y por tanto el intelectual está siempre *engagé,* o sea comprometido; nunca es un espectador. Pero, ¿qué forma ha de tomar su *engagement?* El problema es tan viejo como nuestra historia: fue el drama íntimo de la vocación platónica, fue el drama de la muerte de Sócrates, el drama del fracaso en Grecia de la filosofía de Sócrates y la de Platón. ¿Puede sacrificarse, en tiempo de paz, la obra profesional para atender al servicio de una misión pública? ¿No puede quedar comprometida, por el contrario, la eficacia de esa misma obra, si nos empeñamos en ella exclusivamente, olvidándolo todo y olvidados de todos? ¿Y qué se entiende por tiempo de paz? La alternativa que se le presenta al intelectual, y particularmente al filósofo, es la de actuar solitariamente, empeñado pero sólo en los fines de su misión vocacional; o la de integrarse en los empeños de una agrupación, sacrificándole alguna parte de esas finuras, reservas y distingos que es capaz de establecer su conciencia. La decisión no es fácil. Aquí también, como siempre, la vida se paga con la vida, y toda ganancia cuesta una renuncia.

Todo esto me ha venido ahora a la mente porque me parece advertir que el sentido "pacífico" de la filosofía, si así cabe de-

cirlo, es uno de esos rasgos que, según anuncié, nos permitirían caracterizar la escuela de Barcelona; esos rasgos que se encuentran por debajo de las diversas doctrinas de sus maestros, como algo común y formativo de una tradición.

Por muchos motivos, no podría olvidar uno de esos maestros, que lo fue mío: Jaime Serra Hunter; pero su caso es, concretamente, una buena ilustración de cuanto he dicho. Un ejemplo que me dio, póstumamente, fue ejemplo de cordura y discreción. A pesar de una convivencia bastante íntima y prolongada, no me enteré sino después de su muerte de que Serra Hunter era un católico practicante. El hecho no tiene significación por el catolicismo, sino por la manera de llevarlo: no porque se trate de unas determinadas creencias, sino por la delicadeza en respetar las mías -que él ignoraba- no exhibiendo las suyas. Había en ello inconfundiblemente una delicadeza. El recato no es una actitud negativa; no es un rehusar la intimidad, por el temor de que el prójimo interfiera en la autonomía privada; no es un recelo del prójimo, como diría Sartre, sino un respeto. Cabe debatir si es mejor maestro el que graba en sus discípulos la horma de su pensamiento, o el que emplea su pensamiento para habituados a buscar su propia horma. Pero es indiscutible en todo caso que la *paideusis* de este último está guiada, y sólo puede estar guiada, por el respeto a la autonomía del discípulo. Este respeto no excluye la intimidad; más bien la favorece, porque no la establece sobre una dependencia.

A Serra Hunter, la firmeza de su afiliación parecía bastarle en su intimidad; no requería el refuerzo de una declaración pública. Sin embargo, Serra Hunter llegó a estar públicamente *engagé* en la acción política. Como hombre y ciudadano resolvió de esta manera una alternativa fáustica en la que se encontraron otros muchos intelectuales, y para la cual buscó cada uno su solución personal. Pero, justamente, la catolicidad de Serra Hunter debió de ser para él una *philía* tan sustantiva e integral, una *religatio* tan auténtica, que pudo permanecer desglosada de la otra afiliación, de la pública y política, lo cual no sólo revela el buen cuidado de un filósofo que sabe mantener separadas las cosas que no han de ir entremezcladas necesariamente; el silencio tomó además en su

caso unos visos de heroísmo, porque las afiliaciones políticas de muchos católicos -no todos- solían encaminarse por otras direcciones, y él quedaba entonces en posición de adversario externo de aquellos con quienes comulgaba internamente. El caso no fue excepcional en su tiempo, pero sí lo fue la paciente humildad de su silencio, la templanza de su decisión. La resolución personal de una alternativa fáustica -actuar o no actuar públicamente- hubo de crearle, pues, otra nueva alternativa: declarar o no declarar sus convicciones íntimas. La primera la resolvió positivamente, con la acción (una acción reducida y moderada, por cierto); la segunda optó por resolverla negativamente, con el silencio.

No pretendo sugerir que esas decisiones sean paradigmáticas, sino que fueron tomadas a conciencia, y por una conciencia no medrosa, pero sí cuidadosa y recatada; lo cual es suficiente, cuando se trata de ese género de alternativas, para que una decisión tenga virtud ejemplar, se incline de un lado o del otro. Esta probidad la mostraba igualmente Serra Hunter en su enseñanza. La convicción de sus creencias no le indujo a propagarlas en una situación, como es la académica, tan privilegiada para que el pensador influya en sus oyentes, que en ella la propagación puede muy fácilmente deformarse en propaganda, y ésta en coacción. Y creo que no había en su discreción tan sólo una virtud puramente metodológica: una obediencia implícita al deber del filósofo de ser objetivo, de estudiar y de explicar con fidelidad todas las doctrinas. Había el reflejo de una virtud que él hubiera llamado cristiana, si se hubiera podido ver a sí mismo tan favorablemente en un espejo interior: la mansedumbre, la cual se manifestaba aunque no se declararan las creencias que le servían de fundamento. Y añadiré que, en general, parece mejor manifestar en la conducta las virtudes que derivan de una doctrina que exhibir públicamente la afiliación a esta doctrina sin el complemento necesario de las virtudes. El único peligro aquí, como en todos los casos de sutileza moral, es el de que la misma discreción impida la ejemplaridad y propicie el olvido. Que estas palabras sirvan, por lo menos, para soslayar este peligro.

Así podía Serra Hunter explicar, por ejemplo, la doctrina kantiana como si estuviera sumergido en ella, impregnado de

ella -como efectivamente estaba- y dar a la exposición un énfasis que lograba revelar los problemas con más autenticidad y claridad que si la exposición la hubiese hecho un escolástico partidista del kantismo. Pero es que Serra Hunter era, en efecto, un filósofo auténtico, aunque el volumen de su obra escrita puedan algunos considerarlo desdeñable. Me consta, aunque indirectamente, que en los brillantes círculos de la filosofía española, donde proyectaban su luz estelar Ortega y Gasset y Eugenio d'Ors, la personalidad filosófica de Serra Hunter no era muy estimada. No tenía genio, ciertamente; pero el genio en filosofía no es necesario para la autenticidad, y desde Protágoras hemos visto, en cambio, cómo es posible que la autenticidad sea justamente eliminada por el genio.

Serra Hunter no era un maestro solamente porque explicara la filosofía de manera magistral. Por motivos circunstanciales que no vienen al caso, su información se detuvo y no llegó a absorber las últimas filosofías de nuestro tiempo, o sólo parcialmente. Pero todavía recuerdo, de cuando era estudiante, un curso monográfico que dio sobre la teoría del juicio con un rigor de tecnicismo que no he podido ver igualado, años después, en la exposición filosófica de ningún colega en ningún lugar del mundo. Sin embargo, el beneficio de su enseñanza, aunque fuese también técnico, era de otra índole más fundamental. Explicando las filosofías, Serra Hunter enseñaba lo que es filosofía; y no lo hacía elaborando una teoría personal de la filosofía, sino viviéndola y expresando sin deliberación, con su presencia sola, en qué consiste ser filósofo. La probidad puede predicarse, pero es más efectiva cuando es operante, cuando se ofrece como un ejemplo vivo. No recuerdo que Serra Hunter pronunciara nunca la palabra probidad. No importa. Pero mientras él fue profesor, y decano, y luego rector, la Facultad de Filosofía de Barcelona tenía un carácter que irradiaba del maestro y del cual nosotros mismos, los jóvenes de entonces, no hubiéramos sabido precisar los elementos, pues lo dábamos por descontado.

Serra Hunter fue maestro además porque formó discípulos. (Aunque el tener buenos discípulos es un azar: no depende del

mérito ni del esfuerzo del maestro, sino del esfuerzo y el mérito de los discípulos.) Entre los más distinguidos se cuenta Joaquín Xirau. No recuerdo si también llegó a ser discípulo suyo Juan Creixells, porque éste murió muy joven: según la opinión unánime de cuantos lo conocieron, con él se disolvió en la bruma del desconsuelo una esperanza que ya tenía perfiles muy señalados. La Fundación Bernat Metge, antes de ser yo secretario de ella, había publicado tres volúmenes de una traducción suya de los *Diálogos* platónicos, con el texto griego, que se anunciaba completa. Después de su muerte publicamos una *Miscelánea* de homenaje y, en volumen aparte, algunos de los trabajos que Creixells dejó casi acabados y cuyo manuscrito revisé para la edición. Todo esto ocurría, creo, en 1928 o 1929. Joaquín Xirau (cuya muerte prematura también, en plena madurez, impidió que fuera coronándose otra esperanza, una que él ya venía cumpliendo) tenía un carácter más complejo que el de Serra Hunter y muy distinto del de Creixells, por todo lo que sabemos de éste. El sentido pedagógico de Xirau era activo y pragmático, diría entrometido o intervencionista. Él era un reformador, un entusiasta. Sus convicciones no serían más enraizadas que las de Serra. Acaso, en algunos puntos, coincidieran. Pero el temperamento de Xirau, ardoroso, febril a veces, lo impulsaba a buscar las vías de influencia. No le bastaba la eficacia de esa "acción de presencia" de que él mismo hablaba. Tenía que completar la simple ejemplaridad con la prédica, y ésta con la acción directiva, con la creación de instituciones, con el reclutamiento de adeptos para la buena obra. Tenía el poder absorbente de quienes conciben su vida como servicio de una misión redentora. Xirau hubiera sido, por todos estos rasgos suyos, un jefe de escuela. Pero su cacería de almas no la emprendía con las armas de una particular filosofía. Quiero decir que la influencia que trataba de ejercer era más bien pedagógica que ideológica, y en tanto que la pedagogía y la política, en un sentido amplio, no van muy separadas, su influencia era política también. Lo mismo que Serra Hunter, aunque en un estilo muy diferente, la *praxis* filosófica le parecía más importante que la teoría, por lo menos en su juventud. Y aunque los humanos no podemos siempre impedir que el afán de poder se mezcle, con una dosis ma-

yor o menor, en los proyectos más limpios de intención, si la intención es interventora o reguladora de las vidas ajenas, esa *praxis* filosófica de Xirau revelaba el carácter ético subyacente a todos sus proyectos, incluso cuando los procedimientos de su ejecución podían resultar forzados; y por ello se integra también Xirau, a pesar de sus contrastes con Serra Hunter y con Creixells, en la atmósfera y el estilo general distintivo de la llamada escuela de Barcelona.

Más acusado todavía es el contraste entre Serra Hunter y Eugenio d'Ors. En verdad, las actividades de este último mientras vivió en Barcelona presentan algunos rasgos de los cuales las actividades posteriores de Xirau parecen una reproducción. Hay el mismo rumor de iniciativas; la misma pasión interventora en la mente de los demás, para influir en ella educativamente; la misma capacidad de crear nuevos organismos; el mismo sentido de una "nueva época", de una misión cultural en cuyo centro figure el nuevo educador, y cuya irradiación se proyecte en todas direcciones para beneficio de la comunidad entera. Al lado de las semejanzas, sin embargo, hay diferencias notables. Por lo pronto, difería su actitud frente a la universidad. La tristeza burocrática, la polvorienta mediocridad universitaria en los primeros decenios de este siglo no es dificil imaginarla todavía hoy, y por ello es comprensible que algunos considerasen preferible trabajar fuera de la universidad, poner frente a ella instituciones más vivas, más abiertas, menos anquilosadas. Otros juzgaron más eficaz intervenir, penetrar en ella para mejorarla desde adentro. Hasta la "caída" de Eugenio d'Ors en Barcelona, aquella fue la actitud predominante. Después de Serra Hunter y otros de su generación (como Tomás Carreras Artau y Pedro Font y Puig), son Creixells, Xirau y Reca.sens Siches, en filosofía, los hombres de una nueva generación que marcan el regreso a la universidad. Sobre todo los dos últimos, porque Creixells, aunque se desvinculó pronto de Eugenio d'Ors y hubiera sido probablemente profesor, conservó algún tiempo su influencia, por lo menos en este aspecto, que era el de no considerar la carrera universitaria como algo especialmente ansiable, inherente al ejercicio de la filosofía: como el objetivo espontáneo de la vocación.

Ésa era una época romántica, la de Eugenio d'Ors. Romántica, por lo menos, en los aspectos culturales de la vida barcelonesa. No faltaban las ilusiones, fas ganas y la capacidad de hacer cosas nuevas. Recuerde el lector que los primeros escritos y las primeras actividades de Ortega en Madrid, por los mismos tiempos, tenían igualmente un vuelo romántico. Es notable también que los estudios de historia, de filología y de filosofía tomasen preeminencia en esos movimientos de renovación que se iniciaban en Madrid y en Barcelona casi simultáneamente (podría fijarse hasta una fecha significativa: 1914), y con rasgos que son muy parecidos, aunque las motivaciones radicales fuesen independientes. Por ejemplo, y no es más que un ejemplo, el sentido vital de la filosofía, una cierta idea lúdica, deportiva, de la existencia, y una predilección por lo que llamaría "la norma estética", aparecen a la vez, y sin relación del uno con el otro, en la primera etapa de Ortega y en la etapa barcelonesa de Eugenio d'Ors.

Incidentalmente, éste es otro punto de divergencia entre Eugenio d'Ors y Joaquín Xirau. La pedagogía estética del primero toma en el segundo los visos muy señalados de una pedagogía ética. Por lo demás, ya en tiempos de Xirau habían desaparecido, lo mismo en Barcelona que en Madrid, las afectaciones con que se matizó el "europeísmo" de principios de siglo. Afectaciones que en parte eran debidas al sentido reactivo, de protesta contra el medio, que tomaba la adopción de una postura deliberadamente europea, y en parte se debían al hecho de que en Europa misma, por los mismos tiempos, predominasen algunos estilos que hoy consideramos afectados. Son los estilos propios de una "ética estética" muy singular; es decir, de una estética para la cual no es suficiente la vida artística, sino que pretende substituir a la ética, convirtiéndose en forma y norma de la vida entera. Éste es el tiempo en que influyen Osear Wilde y las ideas de la etapa wagneriana de Nietzsche, y en que comienza a cautivar el sabor de *Les nourritures terrestres* de André Gide. Esto pasa pronto: es el *fin de siecle* que llega fuera de España hasta 1914, y en España se prolonga un poco más. En Barcelona, la tesis de Creixells trata de Eucken, la de Xirau trata de Descartes, y las filosofías que se estudian son ya las de Bergson y Husserl, y en el dere-

cho el formalismo y la axiología que lo superará. Las ideologías menores no se explican en clase ni se debaten en privado. Pero en Barcelona la influencia de Eugenio d'Ors dejó una huella bien marcada. Si no en la ideología y en la dirección de los estudios universitarios (en éstos tampoco influyó Ortega}, sí, en cambio, en las direcciones vocacionales. Yo las llamaría no direcciones sino desviaciones, porque varios hombres de talento permanecieron alejados de la universidad, aun después que d'Ors hubo perdido las posiciones directivas que tenía en Barcelona, y no dieron en sus actividades dispersas todo lo que la disciplina del profesorado les hubiera permitido dar. Algunos lamentaron más tarde esa literal desorientación de su juventud. Había entre ellos hombres de valor, aunque de carácter muy diverso. El excelente prosista José María Capdevila, que escribía unos ensayos tan agudos y ponderados, tan serenos y "señores". José Farrán y Mayoral, con una sensibilidad tan receptiva, tal vez excesivamente cultivada en su delicadeza, pero a quien la visión de "las cosas bellas", como él decía, las que están platónicamente en lo alto, permitió afrontar con la cabeza donosamente erguida, como si las mirase a ellas sin cuidarse del suelo, todas las adversidades que acabaron por vencerlo, pues la fuerza física no pudo apoyar su bondad y su idealismo. Éste fue un europeo que salió de la inmersión en el ambiente del *fin de siecle* con algunos modismos, pero sin contraer sus vicios intelectuales, y con una flor de candor para todas las cosas nobles de la vida (de la cual era símbolo elegante, infantil, aquella flor que gustaba de lucir en el ojal) que no llegó a marchitarse ni cuando a él le faltó la vitalidad para seguir cultivándola, ni cuando la comunidad consideró que podía dejar en el abandono a este traductor de Aristóteles. Juan Estelrich, con su genio indisciplinado, o con el genio de la indisciplina y la dispersión: otro europeo románticamente enamorado de Europa, a la que se entregó y de la que siguió gozando hasta el fin -pues tenía gran capacidad de goce-, sin admitir que pudiera jamás disolverse en el goce mismo esa idea de una ecumene europea, como "unidad moral", como sapiencia de vida un poco pagana, que él conservó inalterablemente.

El hecho es que Eugenio d'Ors quiso ser en Barcelona de-

masiadas cosas a la vez. Esto es ahí peligroso, porque ese pueblo conserva del Ática, por lo menos, el recelo de la eminencia que promovió el ostracismo de Arístides -el cual florece también, de vez en cuando, sin helenismos, por doquier en España-. Ya lo sabía Gracián, cuando hablaba barrocamente del "criticismo" español. Por esto a Xenius, como firmaba entonces Eugenio d'Ors, lo llamaban en Barcelona el Pantarca, en parte amistosamente, en parte expresando aquella forma provinciana de suspicacia que suele darse también en las capitales. Cierto es que en él, personalmente, parecía que radicaban todos los principios, y que todos emanaran de su mente. Pero no faltaban por aquel entonces poderes moderadores, en el orden espiritual: Torras y Bages y Maragall, especialmente, y con estos próceres hubiera bastado para compensar la influencia de Xenius, sin eliminarla brutalmente de raíz. Por esta misma celosa mediocridad se perdió, en la aventura del extranjero, la obra sabia de un contemporáneo y colaborador juvenil de Xenius, José Pijoan, quien tenía en efecto vocación de aventura vital e intelectual, pero no la pudo ejercer en casa. La influencia espiritual de un Maragall, de un Torras y Bages, se ejerció más o menos directamente sobre José María Capdevila, quien renunció con ecuanimidad a la de Eugenio d'Ors; sobre Ramón Rucabado y sobre otros. Meditando más tarde sobre esa influencia pude advertir que no se dejaba sentir de una manera específica; quiero decir que no era solamente religiosa en el caso del obispo Torras y Bages, o solamente literaria en el caso de Maragall. Ésta sí era una auténtica "acción de presencia"; una acción que dejaba en libertad a los demás para programar sus propias acciones, sin necesidad de aceptar el programa ya hecho de unas ideas, o de inclinarse ante unas normas precisas. Ha habido, pues, algunos hombres que, con todo y su eminencia, no querían "pasar delante": quedaban detrás, cediendo el paso a las ideas, y tras ellas igualmente, equitativamente, a quienes las compartiesen y a quienes no; pues se ve que lo primordial no era tanto el matiz ideológico, ni la persona, sino la decisión implícita de ceder el paso, que es gesto de elegancia moral. En un cierto sentido, o sea en el nivel de la acción eclesiástica, la tradición de Torras y Bages la continuaron el padre Miguel d'Esplugues (de cuya

venerable figura emanaba una santa sapiencia amenizada, humanizada siempre, con los destellos de la ironía y agudeza de ingenio) y con el ilustre traductor de Séneca, el canónigo Cardó, cuya alta misión hubo de quedar frustrada.

Joaquín Xirau no llegó a recoger la influencia de Eugenio d'Ors, ni incorporó después la que se contenía en la ejemplaridad de Torras y Bages o de Maragall (a pesar de que a este último lo citara con frecuencia; pero citaba sus poesías, sobre todo el *Cántico espiritual,* como un estimulante lírico, dijéramos: la divisa de Xirau era "Ama y haz lo que quieras". Quedaba todavía en él vestigio de esa exaltación romántica que prevaleció en las generaciones anteriores). Acaso por esto fuese Xirau, entre todos los citados, uno de los menos castizos, de casta menos genuina. Las influencias estrictamente filosóficas que recibió durante su formación, y las que difundió durante su magisterio, no parecían uniformemente asentadas sobre la base difusa, pero sólida, y filosófica en un sentido genérico, que constituyó para otros el apoyo inicial de una tradición viva.

Los jóvenes de mi generación, cuando ingresamos en la facultad, disponíamos todos de esta base. La formación preliminar podía haber sido diversa, en unos y en otros. Unos habían tenido más comercio que otros con la literatura, o con los clásicos, o con la historia. Pero la tradición común era un factor inicial de integración. También había unos que eran más reflexivamente conscientes de ella, pero a todos nos sostenía de manera efectiva. No teníamos otra, ni la requeríamos, ni creo que a estas alturas de la vida ninguno de nosotros pudiera renegar de ella.

Fue por obra del azar -o de una afinidad electiva, si así cabe decirlo, más poéticamente- que yo pude recoger desde niño, sin esperar los estudios superiores, los frutos de esa tradición. Ya en el ambiente de la escuela primaria, y sobre todo por la enseñanza de ese gran maestro que era y es todavía Pedro Vergés, llegué a familiarizarme con los nombres de los próceres y, hasta donde lo permitía mi pueril inteligencia, con sus obras. Tendría 11 años, creo, cuando intenté por vez primera leer la *Filosofía crítica* del gran biólogo Ramón

Turró, en una edición de cubiertas rojas que teníamos en la pequeña biblioteca de la clase. No me sonroja evocar esta anécdota, porque a esta edad ya no me representa la petulancia infantil de explorar los arcanos de una filosofía que no estaba a mi alcance, sino el hecho de que ya entonces supiéramos, los escolares de mi tiempo, quién era Ramón Turró, como sabíamos quiénes eran los hombres de valía en cada sector de la cultura. No eran éstos como figuras remotas, ignoradas, sino personas próceres, es decir, muy elevadas y a la vez cercanas, familiares, de las cuales nos sentíamos en cierto modo dependientes. Ahora es cuando percibo que así se iba formando en nosotros la costumbre de un respeto espontáneo, de una admiración y auténtica filiación hacia lo que llamaría "lo patricio" como tal. No sabíamos entonces que esto es lo que constituye la *aristeia* de un país: el poder moderador y la fuerza incitante, todo a la vez.

Esto explica, además, por contraste, la desilusión que algunos hubieron de sufrir, el desengaño y hasta una irreprimible exasperación, cuando se encontraron después, ya en la juventud, con figuras y con obras españolas que pretendían ser señeras, pero que defraudaban la disposición admirativa; que tenían eminencia intelectual, pero desairaban la esperanza, por no tener auténtica condición patricia.

La prueba, si fuese necesario darla, de que aquella tradición era efectivamente operante está en el hecho de que jamás nos propusimos buscar otra cosa diferente de la que ya teníamos. Inquietud para buscarla, lo que se llama inquietud en los jóvenes, no faltaba. Si no pensábamos activamente en los patricios (y recuerdo que a veces sí hablábamos de ellos), en cambio la misma palabra "patricio" no resultaba desusada en nuestro vocabulario habitual, no era pedante ni juvenilmente afectada, y al poner unos ejemplos todos hubiésemos recaído en los mismos (fuesen cuales fuesen nuestras opiniones y nuestros caracteres, que tampoco eran coincidentes). Pongamos por caso el de Balmes. He de confesar que no estudiamos entonces su filosofía; pero nunca se nos hubiese ocurrido la idea de que Balmes fuera un extraño, no fuera uno "de los nuestros", es decir, no formase parte, él también, a pesar de no haber sido profesor en la universidad, de esa *koinonía,* de ese

ambiente indefinido que hoy llamariamos la escuela de Barcelona.

Ese ambiente, ese estilo, ese carácter, en fin, ese *ethos* autóctono era aquello con lo cual contábamos ya para empezar nuestros estudios de filosofía. Estos estudios habrían de versar, claro está, sobre las grandes filosofías magistrales de la historia, y más particularmente sobre las que presentaban los clásicos problemas en los términos actuales, los que mejor captaba nuestra sensibilidad. Como a todos los jóvenes en todo tiempo, las novedades nos impresionaban, y nos parecían valiosas sólo porque eran contemporáneas nuestras, porque nadan al mismo tiempo que nosotros. Pero quiero indicar que entre lo uno y lo otro, entre la base tradicional y la filosofía como ciencia rigurosa, nunca imaginamos que pudiese entrometerse nada, ninguna otra influencia, ninguna ideología, ninguna figura extraña. Más tarde nos dimos cuenta de que sí hubiese podido intervenir algún otro factor en nuestra formación, o por lo menos en nuestra información.

Por ejemplo, ya no estaba de moda entonces leer a Eugenio d'Ors, y creo que esto fue malo, cualquiera que hubiese podido ser nuestra reacción. Otro caso era el de Ortega. Pero la verdad de los hechos es que algunos de nosotros, creo que la mayoría, ignorábamos a Ortega casi con la misma integral naturalidad con que él ignoraba nuestra tradición. Esto fue un error perjudicial de ambos lados. Por mi parte, los pocos escritos que leí de Ortega cuando era estudiante despertaron ya en mi ánimo algunas aprensiones que sólo llegué a precisar y a fundar muchos años después, cuando reparé aquel error juvenil de omisión. Ortega, siento decirlo, nunca llegó a reparar el suyo. Y lo siento porque, al no dar él buen ejemplo en este punto, sus discípulos inmediatos han adoptado implícitamente su actitud, y a veces no por completo de manera implícita. Si al hacer la cuenta de la filosofía española se pone en su haber solamente a la escuela de Madrid, entendiendo por tal exclusivamente la que forman Ortega y sus cuatro o cinco auténticos discípulos, es manifiesto que el volumen de lo que así queda excluido resulta demasiado considerable para que la omisión no aparezca forzada, transparente de intención.

De cualquier manera, la cuestión de los créditos y de los

méritos es cosa aparte de la cuestión del ser, y lo que entonces éramos, cuando empezamos a estudiar, es lo que trato de ir evocando. No fue una mala época ésa de nuestros estudios, a pesar de todo, si se compara con las hecatombres y miserias de otras épocas. La Universidad de Barcelona seguía, es verdad, con el cuerpo sucio, con ese gris humillante que no parece resultar del uso, sino de una indefinible hostilidad o de una secreta claudicación, de un desmayo secular o de una vindicta administrativa. No sabría cómo definir el carácter de símbolo que adquieren a veces los colores, y me ha preocupado mucho, porque ese aspecto físico del interior del edificio bastó para repeler algunas buenas vocaciones. Es una lástima, por las vocaciones y hasta por el propio edificio, al cual no le falta dignidad. Pero, en fin, ya entonces circulaban por eso patios algunos aires de renovación. Se escuchaban ideas nuevas (era el auge de la fenomenología y de la axiología, la alborada del existencialismo), y se gestaban proyectos de reforma. La Facultad de Filosofía era, cual corresponde, el vértice de todos esos planes. Por lo que se refiere a la enseñanza de la filosofía, nosotros mismos no éramos conscientes de ser testigos de una renovación. La palabra renovación surgía a cada instante, porque era el *leit-motif* de cuanto hacía o proyectaba hacer Joaquín Xirau, recién nombrado entonces profesor. Sin embargo, las lecciones de otros profesores más antiguos, y sobre todo las de Serra Hunter, que era nuestro maestro y había sido el suyo, no nos parecían ni atrasadas ni carentes de rigor. (Un curso de Font y Puig sobre Descartes me viene al recuerdo, entre otros.) A pesar de todas las limitaciones, el balance general creo que resulta positivo. Si alguna experiencia hemos de recordar con embarazo es, justamente, la de nuestras primeras enseñanzas en esa facultad, cuando teníamos, como jóvenes aprendices de profesor, la cabeza más llena de proyectos que de ciencia efectiva. Tuvimos que ir aprendiendo esta lección: que los años más difíciles del profesorado son los primeros. Esperemos que aquellos alumnos de entonces la aprendieran también y hayan sabido disculpar nuestras mocedades, porque obviamente no puede un joven tener autoridad madura, y guay del que lo intente. Hubo, por lo menos, un pecado juvenil que no cometimos: sin damos cuenta de

ello, la tradición nos salvó de remontarnos en esa arrogancia que tantas veces pretende ocultar las deficiencias, y de sentirnos redentores a pesar de nuestra fe y de nuestro entusiasmo. El estilo de la casa no era pontifical.

Si por negligencia, pues, no estudiamos algunos autores (insisto en Balmes, Eugenio d'Ors y Ortega), en cambio nos eran bastante familiares los maestros antiguos, los que desde la Edad Media venían jalonando las etapas de nuestra tradición. Lull y Arnau de Vilanova, Eiximenis y Turmeda, Sibíude y Auzias March, Ramón Martí y Luis Vives. Quien quisiera apreciar el peso histórico de esta tradición debiera tener a la mano los dos magistrales volúmenes de la *Filosofía cristiana española de los siglos XIII al XV*, con los cuales los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau completaron la empresa que Menéndez y Pelayo dejó inconclusa con los *Heterodoxos*.

Viene a propósito recordar que Menéndez y Pelayo estudió en Barcelona con Milá y Fontanals, el maestro de una escuela de ciencia de la literatura medieval que se ha venido transmitiendo por la estirpe de Joaquín Rubio y Ors y Antonio Rubió y Lluch hasta nuestros días, con Jorge Rubió y Balaguer, y sigue con Nicolau d'Olwer y con Martín de Riquer. Aunque estos estudios son de letras y no de filosofía, ellos han contribuido, como los de historia medieval, a formar el carácter de la escuela de Barcelona. Pues en verdad dicho carácter no pudiera comprenderse sin advertir su carácter medieval, gótico dijera, casi irónicamente. Esto es difícil de explicar a quien no haya podido percibir ese ambiente de manera directa, a quien no se haya sumergido en él, aunque pasajeramente. En todo caso, es un rasgo distintivo de "la manera de ver las cosas", y por ello de la manera de hacer filosofía que es común a los miembros de la llamada escuela.

El medievalismo y en particular el goticismo fueron, como en todas partes, formas típicas de la pasión romántica; pero en Cataluña se extendieron y penetraron, por afinidades que no es necesario dilucidar ahora, hasta convertirse en actitudes normales de la gente, de las cuales aparecen manifestaciones desde la arquitectura hasta la poesía, desde la política hasta la fiebre de las restauraciones. Los trabajos científicos de historia medieval no hubieran bastado para producir esas manifes-

taciones; por el contrario, ellos mismos no son, en su auge sostenido, sino un indicio más de una disposición general. Esta disposición vista desde fuera pareceria un romanticismo retardado, prolongado fuera de tiempo; y tal vez lo sea, pero juzgo que es más bien una manera auténtica de ser en el presente, manteniendo alerta la conciencia del pasado; y aunque pueda algunas veces envolver un cierto elemento de nostalgia y de sentimentalismo, no es mera literatura, sino que constituye básicamente una *readiness,* una aptitud para el futuro. Lo medieval ya no es aquí sólo una categoria histórica o estética, sino un matiz peculiar de la vida, que en parte expresa una evasión, en parte es una afirmación de ilusiones e ideales presentes, en parte es la conciencia de una continuidad tradicional. El *seny,* por ejemplo, del cual se ha dicho que es un rasgo notorio del *ethos* catalán, es una forma medieval y autóctona de la *sagesse* o sapiencia, entendida como capacidad del hombre mesurado y de buen consejo que rechaza todo lo extravagante y lo desorbitado; y esta forma, con variaciones e influencias diversas, podría reseguirse desde el *Libre de Saviesa* del siglo XIII hasta la bondad sin aparato de Serra Hunter, pasando por el *Libre de Blanquerna* de Raimundo Lull y las poesías de Auzias March.

Por otra parte, cuando solíamos leer esas obras de nuestros pensadores medievales, recuerdo bien que no lo hacíamos con una intención de estudio filosófico; era más bien una lectura literaria de la cual sacábamos, ciertamente, un provecho extraliterario. Sin duda, no podíamos entonces precisar como ahora la índole de este provecho, que es esencialmente ético. Incluso ahora no encuentro otra palabra para decirlo, y ésta no es aquí bastante expresiva e inequívoca. Nada exige una vigilancia más cuidadosa que las palabras y los actos con que manifestamos nuestra adhesión a la tierra originaria. Esta adhesión o vinculación puede saltar muy fácilmente desde el nivel de emociones primarias, irracionales, y por ello mismo simples e inocentes, hasta la complejidad de los celos políticos y de las maniobras personales más sutiles, que también son irracionales, pero ya son culpables. Lo que permanece en medio, entre los dos bordes de este salto, es precisamente el *ethos* común.

Son las formas nacionales de la *areté* las que deben constituir el vínculo del hombre con su tierra; es el *ethos* común el factor de solidaridad. Si el *ethos* designa el uso o la costumbre, hay que entender que se trata, en primer lugar, del buen uso y la buena costumbre; y en segundo lugar, de una firmeza de carácter, de esa constancia o perseverancia en la conducta sin la cual ésta no tiene estilo. Por esto, todavía hoy, la lectura de aquellos autores medievales es evocadora de un estilo vital y está para nosotros *voltada de records i de minúcies,* como dijo el poeta Guerau de Liost. Es decir que esa lectura no trae a la mente ideas o conceptos, cuanto evocaciones íntimas, fragmentos de vida propia, rasgos del ser común. Si del texto leído habían de salir conceptos, no sería por cita directa, sino a través de una elaboración más honda, menos aparente, la cual determinaría más bien el estilo o el carácter del pensamiento: más su numen que su contenido.

De esta manera se comprende que puedan surgir en la escuela de Barcelona, o adoptarse en ella, las doctrinas más dispares, sin que por ello se quebrante la unidad de tradición. La comunidad no es ideológica (ni personal). Recíprocamente, es manifiesto también que ciertas doctrinas no han de prosperar en ese ambiente. No podría decir de antemano cuáles habrían de encontrar ahí un medio propicio para aclimatarse y cuáles no, porque esta presunción no es cosa de raciocinio, sino de olfato: no corresponde al *esprit de géométrie,* sino al espíritu de sutileza. Por ejemplo, el krausismo hizo escuela en Madrid, pero no hizo mella ninguna en Barcelona. Éste es un simple dato histórico sin mayor importancia; pero cualquiera que se haya familiarizado con la tradición barcelonesa, y quiera darle al hecho significado de síntoma o de indicio, podrá exdamar: "Ya me explico por qué", aunque en verdad no logre explicarlo con razones.

Tampoco existían razones determinantes, pero es igualmente comprensible que hubiera influido en algunos maestros de la escuela de Barcelona, durante el siglo xrx, la filosofía llamada del sentido común. Serra Hunter nos habló, cuando éramos estudiantes, de Martí d'Eixala y de Llorens y Barba, seguidores en parte de esa escuela escocesa. Xirau no se ocupaba ya de

esos maestros catalanes y sentía por la escuela escocesa una desconsideración intelectual acentuada, no recatada. Sin que esto influyese decisivamente en nosotros, el hecho es que descuidamos por nuestra parte el estudio a fondo de aquella escuela y las influencias que pudo ejercer en nuestros antecesores del siglo pasado. Sólo más tarde, muchos años más tarde, he llegado a recapacitar, no sobre las ideas básicas de esa filosofía del sentido común, sino sobre el hecho mismo de su adopción en Barcelona. ¿Qué veladas afinidades propiciaron esa influencia? ¿De qué manera esas mismas propensiones comunes han podido orientar nuestro pensamiento hacia otros caminos de exploración y hacia conclusiones diferentes?

Tales cuestiones empezaron a resolverse cuando, al seguir el camino de mi búsqueda, creí reparar en lo que habían estado buscando no sólo aquellos filósofos de la escuela escocesa y sus seguidores barceloneses del siglo XIX, sino cuantos, antes de ellos, han rozado desde la Antigüedad el tema del "sentido común". Tal vez se trataba de esto, a saber: que los principios no son como las opiniones, a las que nos aferramos precisamente porque son producto nuestro, y sobre ellas disputamos; los principios sólo pueden ser del dominio común, y es por ello menester que haya un sentido, común a todos nosotros, que nos permita reconocer su evidencia primaria y fundamental. Cuantos filósofos han hablado del sentido común, desde los estoicos hasta Fénélon, desde Leibniz hasta Comte y Víctor Cousin, no pretendían en el fondo sino distinguir entre la simple concordancia de las opiniones, que es un fenómeno social, y las condiciones de posibilidad del entendimiento; y acaso barruntaran que este entendimiento no es la facultad que tenemos de entender las cosas, sino la de entendemos unos con otros respecto de las cosas, inclinando nuestros pareceres subjetivos ante su evidencia objetiva.

Aparte de otras dificultades técnicas, lo que impide ver claro en el asunto desde el primer instante es la perturbadora ambigüedad de esta fórmula: "sentido común". Ocurre con ella lo mismo que con los "lugares comunes". Los *topica* de Aristóteles y los *loci communes* de los lógicos no son precisamente esas ideas consabidas y banales a las cuales llamamos lugares comunes en el lenguaje ordinario. De parecido modo,

por sentido común se entiende habitualmente la capacidad de juzgar, sumaria y elemental, de que todos los hombres disponemos, o las opiniones predominantes que recibimos del medio y aceptamos sin crítica. A todo filósofo este criterio tiene que parecerle inválido para el trabajo científico. En tanto que requiere un método riguroso, dicho trabajo no tiene nada de "común"; y es natural que, si el filósofo es joven y está animado por el primer impulso de una vocación científica, desdeñe perentoriamente una doctrina que se presenta con divisa tan popular. Sin embargo, ni la *koiné aísthesis* de Aristóteles, ni el *sensus communis naturae* de los medievales, ni el *bon sens* cartesiano, ni el *sens commun* de Leibniz, tienen nada que ver con la acepción popular del sentido común. Éste es un asunto un poco técnico, en el que no es legítimo penetrar ahora. Pero séame permitido indicar que tampoco la filosofía del sentido común de Reid, la cual influyó en Eixala y Llorens y Barba, tiene gran cosa que ver con lo que la gente entiende por sentido común. No se olvide que los griegos, particularmente Euclides el geómetra, llaman nociones comunes *(koinaí énnoiai)* a los principios axiomáticos de la ciencia, a las proposiciones que poseen precisamente una mayor fuerza de evidencia. Está ahí implícita la idea de que los principios supremos han de ser una posesión común, aunque las ciencias mismas que se montan sobre ellos no sean, por la intrínseca dificultad de su desenvolvimiento, cosa de dominio público.

No es desatinada entonces la presunción de que el entendimiento humano, esa razón unitaria que nos permite pensar y entendemos, fuera efectivamente el *locus principiorum,* nada menos que la sede de los principios, y que las buenas gentes, por influencia remota de la filosofía, hubieran adoptado la fórmula para designar con ella simplemente *le bon sens du boulanger.* Si las cosas han ocurrido de esta manera, se trata de una peripecia bastante divertida, pues, en efecto, cabe conjeturar que la pedantería científica hubiese reaccionado ante esa apropiación popular del egregio sentido común, y ante su consiguiente degradación, contraponiéndole el sentido nada común de una verdad que requiere capacidad especial de investigación teórica, de método y sistema. Con esto se desacreditaría el sentido común, y a la vez quedaría convenientemen-

te realzada la eminencia del pensamiento esotérico, como forjador de las grandes verdades fundamentales o principales.

Pero como toda ciencia es histórica, ningún filósofo o científico logra jamás proponer una verdad que sea a la vez creación suya y evidencia universal e inalterable. En esta situación resulta que a los principios no llega nadie: ni el sentido común, deteriorado por la popularidad, ni la razón científica. El sentido común del panadero parece que es entonces más sagaz, en su ingenuidad, que las precavidas argucias del filósofo: ese sentido común del panadero ya no es del panadero, si es efectivamente común, sino de todos nosotros, los panaderos y los filósofos. En el fondo, cuando las buenas gentes dicen "esto es de sentido común", quieren decir que "esto" no es cosa que se discuta, no es una mera opinión que pueda defenderse o criticarse, sino una evidencia ante la cual debe inclinarse todo el que tenga entendimiento sano y uso de razón. Es decir, que la opinión discrepante, hasta la más inesperada, no implica la ruptura de la comunidad del sentido. Este quebranto lo produce sólo automáticamente la insensatez, la falta de sentido que llamamos dislate, esa demencia o dolencia de la mente que es la pérdida del sentido común; en suma, la privación de la evidencia. La sede de las evidencias básicas sería, pues, como un templo: una morada común, y no el rincón privado y privilegiado del científico.

Según esto, cuantos filósofos se han ocupado de la cuestión de los principios, o sea todos los filósofos principales, habrían estado analizando lo mismo que analizaba Reíd, y con la misma intención. De suerte que sólo este desdichado título de "sentido común" habría impedido que su filosofía se entroncase con las de aquellos ilustres predecesores. Unos y otros habrían estado, en realidad, reafirmando el "principio de comunidad de la razón" que formulara ya Heráclito y que, a mi entender, es uno de los cuatro inmutables principios del ser y el conocer.

Pero, volviendo a la parte anecdótica del asunto, que es la preeminente en un trabajo de este género: aunque no había recibido yo influencia alguna de los maestros escoceses, o de Eixala y Llorens y Barba, no dejo de advertir ahora un cierto parentesco con todos ellos. Los caminos por los cuales he lle-

gado a la conclusión de que los principios universales y permanentes de la ciencia no pueden ser una creación científica, sino que han de manifestarse con total evidencia en el nivel precientífico del conocimiento, estos caminos no se cruzan con los que siguieron las meditaciones de Thomas Reid. Sin embargo, había en éste una intención declarada de superar el idealismo, de salvar el aislamiento de la conciencia, de poner otra vez el mundo de los entes reales en contacto directo con el ente que los conoce; y, en fin, un propósito metódico de *revitalizar* a la razón. Estas directivas generales de trabajo considero que tienen todavía hoy plena vigencia, aunque pudiera discrepar de su ejecución específica en la obra de Reíd. El bastión de los adversarios ha quedado bastante demolido; pero no se ha levantado frente a él una construcción que parezca bastante sólida. En todo caso, la afinidad más próxima la situaría en esta idea, que he tratado de justificar reiteradamente, a saber: que la razón es común y es unitaria por debajo de sus variadas formas y que, por ello mismo, los principios han de ser fundamento de la existencia, y no sólo de la ciencia: han de ser evidencias primarias y comunes, y no las conclusiones que coronan el edificio de una teoría.

No creo equivocarme al afirmar que esta afinidad, descubierta por mí tardíamente, es de un género análogo a la que mostraron con la escuela escocesa (pero ellos de manera consciente y expresa) los maestros de la escuela de Barcelona en el siglo xrx. La idea de una comunidad de la razón, formulada de una manera u otra, debía despertar ecos armónicos en el pensamiento de aquellos barceloneses, y no por una mera coincidencia intelectual. Para explicar mejor la índole de estos parentescos vitales del pensamiento puede servir un ejemplo en el que juegan ideas diferentes: las disciplinas de formación filosófica que eligió Jaime Bofill, actual profesor en Barcelona, no pueden estar ideológicamente más distanciadas de la escuela escocesa. Con todo, y partiendo de bases muy distintas de las de Reid (y de las mías propias), puede hacer Bofill, hablando del conocimiento ontológico, estas capitales afirmaciones:

> La conciencia reclama todavía otro "sí mismo" a un título más profundo, a saber: como centro de vida interior, con quien lograr

una "comunión". Hasta que la posibilidad de "comunión" no se dibuja en la conciencia, la palabra *metafísica* no alcanza su pleno sentido; es decir, hasta que el *tú* irrumpe en nuestro mundo, como plenamente diferenciado de la *cosa*.

No recato la placentera sorpresa que me produce ver cómo, partiendo de la escolástica, pueda llegarse a una teoría de la comunidad ontológica y de la preeminencia del tú, en las cuales he recaído yo también. Y quiero pensar que no se trata aquí tampoco de una mera coincidencia intelectual. La satisfacción que produce esta especial coincidencia no es la de un simple estar de acuerdo con el otro, lo cual ya es agradable por sí solo. Para mi propósito de ahora, el estar de acuerdo tiene el significado de un síntoma, análogo al que descubrimos en la influencia escocesa sobre los filósofos barceloneses del siglo pasado; síntoma de una afinidad que es más honda que la puramente ideológica, pues nos vincula a todos, unos con otros: a Bofill y a mí y a esos maestros de hace un siglo. Quiero pensar que ésta es una hermandad que estaría conformada por la efectiva presencia de un "sentido común" a todos los miembros de la escuela de Barcelona.

Y así como antes cité el krausismo, que es una prueba de lo que intento mostrar, igualmente, como prueba por contraste, puedo citar ahora la aversión de Ortega por la escuela escocesa. Ortega juzga que es una de las "cosas cómicas de la infortunada vida intelectual española durante el siglo pasado" el hecho de que Menéndez y Pelayo hubiese acogido la influencia de aquella filosofía escocesa. (Tal vez la recogió durante sus estudios en Barcelona y dejó que sedimentara en él, hasta su madurez.) Para Ortega, venir de la escolástica hacia la filosofía escocesa es como "salir de Malaguilla para entrar en Malagón". Esto lo dice porque la filosofía aristotélico-escolástica le parece definible como filosofía del sentido común. Y lo es en efecto, en tanto que ésa es una filosofía de principios, y que los principios recibieron de los griegos ese título de "nociones comunes" de que antes hablábamos. Pero hemos de advertir que Ortega, que conoce bien esta historia, interpreta el sentido común, y por tanto los principios que en él se hacen patentes, como una "asunción ciega por sugestión relativa". Es

decir, que a la fórmula "sentido común" prefiere seguirle dando el significado que tiene en el lenguaje común, y no el significado técnico que ha tenido en filosofía; con lo cual revela su implícita aversión por toda filosofía que trate de fundarse en evidencias comunes, o a fundar las evidencias en la comunidad del sentido o la razón.

Aquí tenemos, pues, un caso de disposición natural, con sus correspondientes afinidades y aversiones, opuesto a la disposición natural que parece predominante en la escuela de Barcelona. Si las disposiciones naturales de Ortega determinan una preferencia de su pensamiento por las ideas del perspectivismo formuladas por Teichmuller y Nietzsche, por Vaihinger y Simmel, es evidente que esta afinidad tendrá que completarse con una aversión fundamental por toda filosofía que aspire a superar las limitaciones subjetivas de la perspectiva, y a fundar la verdad en una evidencia común. (No en una opinión común, colectiva, sugerida o impuesta por los demás, cosa muy distinta: la *captación* de una realidad común no es una operación plebiscitaria.) Ortega no podía, pues, mostrar espontáneamente simpatía intelectual por el ensayo que representa la filosofía de Reid (aparte de la opinión que formase reflexiva o críticamente de sus conclusiones).

Las ideas científicas no tienen carácter. En tanto que representaciones de lo real, ellas son indiferentes, y han de ser analizadas y evaluadas tan sólo por el grado de su adecuación. Esto no implica que haya de ser igualmente neutro o indiferente, privado de carácter y de estilo, el sujeto personal que piensa las ideas. Naturalmente. Esto es tan natural, en efecto, que muchos llegan incluso a dudar de que el hombre, que es el ser del sentido, sea capaz de sacar de sí mismo esos productos sin carácter que serían las verdades. Lo decisivo serían entonces los factores que influyen en el sujeto cuando piensa: factores que se llamarán vitales en sentido biológico, o en sentido psicológico; factores de perspectiva, de situación económica o histórica en general. Incitados por esa duda -que es "muy siglo XIX", aunque perdure en el XX-, se ponen a investigar entonces el carácter de las ideas, como si pudiera prescindirse de su verdad, de su relación con lo real, o pretendien-

do encontrar la clave de su verdad en el carácter, manifiesto o velado, de quien las produjo.

Mala cosa ésta, muy desviada del buen criterio, pues el carácter de un pensador, sea cual fuere, no abona ni compromete la verdad de sus pensamientos. El criterio lo dan siempre las cosas mismas, y no ha habido otro criterio, para hacer ciencia, desde que la ciencia comenzó con Tales de Mileto. Cierto es que los filósofos han imaginado alguna vez que pudiera haber otro: el criterio subjetivo. Éstos son los filósofos que llamamos idealistas. Según ellos, es el sujeto del conocimiento quien tiene la medida del conocimiento mismo. Lo más curioso es que una postura igual han venido a adoptarla, con términos distintos, los más acerbos enemigos del idealismo: historicistas, marxistas y existencialistas. Pero esto nos llevaría lejos. Digamos, por ahora, que los hombres son psicoanalizables, pero no los conceptos que ellos piensen. Cuando hablamos de las circunstancias en que piensa un filósofo, o de su situación vital, dejamos a un lado el criterio científico de la verdad y hacemos otra cosa que no es filosofía; algo marginal a ella, en todo caso, algo legítimo, pero no central. Y así nos damos cuenta de que las ideas de un filósofo expresan en efecto su carácter, pero lo expresan por las afinidades o propensiones personales que ellas revelan, sean falsas o verdaderas. Toda acción es expresión, y pensar es actuar. Pero, ¿por qué siguen algunos ciertos caminos de acción con el pensamiento, y otros siguen caminos diferentes? La razón de esta pluralidad puede ser caracterológica. A un pensador se le ocurre cierta idea; a otro se le ocurre una idea distinta. Digamos que ambas son verdaderas. Pero la tendencia que llevó a cada uno hacia su idea respectiva no tiene nada que ver con la razón de la idea misma, con su validez y su verdad. Aquella fuerza o tendencia es una razón vocacional, la cual permite a uno descubrir ciertas verdades y permanecer inatento a otras verdades que descubre el prójimo. La vocación y el carácter crean, pues, unas afinidades electivas. En la vida real este esquema se complica y produce las innumerables variedades (que son un estímulo para toda existencia que no permanezca en letargo) y también las afinidades, sutiles y fuertes a la vez, que permiten no sentirse demasiado solo enmedio de la diversidad.

Cada cual tiene ideas predilectas. Esto no impide comprender las ideas ajenas y aceptarlas como verdaderas, pero forma una hermandad implícita (que por ser implícita no constituye formalmente escuela) con las predilecciones ajenas que coinciden con la propia. No se trata entonces de afirmar solidariamente unas mismas tesis: la solidaridad surge espontáneamente de una afinidad compartida.

En estas meditaciones y remembranzas no me he propuesto otra cosa que hacerme patente a mí mismo, y a los lectores por añadidura, que la escuela de Barcelona es una variedad de doctrinas que prospera en una comunidad de afinidades. Recuerdo bien, de cuando era estudiante, que esta comunidad no hubiera existido si sólo hubiera podido existir sobre una coincidencia de opiniones. Discrepábamos unos de otros, entre nosotros los estudiantes, y a veces de los maestros, y muchas veces con la natural vehemencia de los años juveniles; pero había siempre, por debajo de las ideas expresas, un fondo implícito de concordancias que no guardaban relación con las ideas mismas, y sin embargo aseguraba que todas ellas se proponían un mismo fin. Ésta es también una forma del estilo. Que esta forma de estilo común promueva además la tolerancia es cosa aparte. Lo que ahora me importa realzar es la existencia de una comunidad de estilo vital.

De quienes formaban en aquel tiempo esa comunidad, algunos han desaparecido: Serra Hunter, Tomás Carreras Artau, Joaquín Xirau, Jorge Udina, Francisco Mirabent, Pedro Font y Puig. Para los demás, la vida, las circunstancias -en suma, el azar, el destino y el carácter- han determinado en cada uno el curso de sus trabajos. Juan David García Bacca, Juan Roura Parella, Ramón Roquer, José Calsamiglia, Domingo Casanovas, Amalia Tineo, Jorge Maragall, José Ferrater Mora: de todos debe decirse que la vocación de la filosofía, con las específicas afinidades de la escuela, ha dado con ellos pruebas de su carácter; inclusive cuando la libre iniciativa ha tenido que inclinarse ante la fuerza inexorable del azar, y no ha podido revelarse en el ejercicio profesional o público de la vocación, sino precisamente como esa íntima integridad del carácter que puede ser, y debiera siempre ser, prueba vital de la

vocación filosófica. En otros casos, las pruebas son escritas, y su volumen y calidad no son nada desdeñables en nuestro medio, ni pueden ser ignorados.

La complacencia de estas evocaciones se matiza entonces con una cierta intención reivindicadora: con el buen sentido de la equidad que obliga a dar a cada cual lo suyo. Porque en el orden del espíritu seremos pobres o ricos, pero desde luego seremos muy pobres, muy ruines en nuestra penuria, si desdeñamos parte de nuestro propio haber. Una comunidad -y hablo ahora de la comunidad entera, de la nacional- no puede cometer mayor desatino que la mutilación de sí misma, y la ignorancia es ya una especie de mutilación. ¿No es más pobre el que ignora sus propios recursos, el que se priva de invertirlos? España malgasta sus haberes, que no son muchos; los dispersa a los cuatro vientos y no administra bien los que retiene. Sejuzgaría un caso de escándalo que se arrasaran las cosechas, que son un bien público para beneficio del cuerpo nacional. No parece importar mucho que se pierdan las otras cosechas.

Pero sí importa. Quiero decir: sí hay sentimiento de esa importancia, pues nunca faltan españoles quejosos, inconformes. Y no por ánimo de rebeldía montaraz, sino por ser más cumplidos con lo que debe ser que con lo que es. Éstos son los aspirantes a lo mejor, si podemos llamarlos así, con una fórmula platonizante. Y como el hombre de ciencia no es redentor, pues tiene muchas responsabilidades y pocas ambiciones, no diré que mi palabra habrá de encontrar eco entre esos aspirantes (porque, además, ni siquiera sugiero lo que debe hacerse: indico solamente lo que ya se ha hecho, lo que ahí está). Pero sí puedo decir que mi palabra aspira a unirse a la de cuantos hablan ecuánimemente de eso que ahí está, sin excluirlo ni denigrarlo.

Y si en todo esto ha podido todavía infiltrarse el error, a pesar del buen cuidado, me excusaré ante el lector diciendo con mi poeta Auzias March:

Perdona mi-si follament te parle;
De passió -parteixen mes paraules.

TERCERA PARTE

ENSAYO SOBRE EL ENSAYO

EL ENSAYO es un artificio literario que sirve para hablar de casi todo diciéndolo casi todo. Ésta es la opinión autorizada de Aldous Huxley, un artífice del género. Pero cuando él escribe un ensayo sobre el ensayo, su intención más aparente no es la de recalcar la bien conocida libertad de elección de que dispone el ensayista frente a la infinita variedad de temas posibles. Mucho menos es la de insinuar que el ensayista, por el hecho solo de adoptar este artificio, quede desligado de todo compromiso con la verdad; que, por no decir lo último, pueda decir lo primero que le pase por la mente. Porque el artificio es literario, pero el producto no es artificial o ficticio, no es pura literatura, como la novela. El ensayista requiere inventiva, pero su ensayo no es pura invención. Feliz el novelista que puede poner en las palabras y en los actos de sus personajes todas las arbitrariedades que se le antojen, seguro de que así no disminuye su realidad humana, pues la vida le ofrece más variedad y abundancia de situaciones extremosas, inverosímiles, de las que pueda fraguar su imaginación, y puede ésta desbordarse comoquiera sin temor de faltar a la verdad. El compromiso con la verdad que tiene el ensayista no le obliga a desconfiar de esa fluencia de la imaginación, pero sí a canalizarla. Puede decir algo de lo cual no está muy seguro, pero no debe inventar algo de lo cual no pueda estar seguro nunca. Es conveniente estar *casi* seguro. Y creo que la intención principal de Huxley se acusa en la doble restricción del *casi* que aparece en su definición: en forma de ensayo se puede tratar casi cualquier tema, pero no un tema cualquiera; y cabe decir sobre el tema elegido casi todo lo que él requiere, pero no todo.

El ensayo se encuentra, pues, a medio camino entre la pura literatura y la pura filosofía. El hecho de ser un género híbrido no empaña su nobleza, como una banda siniestra en el escudo. Su título es legítimo, pero no es título de soberanía. Quiero decir que el ensayo no puede ser demasiado literario sin dejar de ser ensayo, sin dejar fuera mucho más de lo que en él cabe. El ensayo es casi literatura y casi filosofía. Todos

los intermedios son casi los extremos que ellos unen y separan a la vez.

Pero, como es un género y un artificio, tiene sus caracteres propios y debe cultivarse siguiendo las reglas del arte. Una de las primeras reglas tácitas es la que prohíbe decir algo que no se entienda en seguida. Cada género delimita el campo de sus posibles oyentes o lectores. Siempre hay o debe haber una cierta consonancia entre la forma y el fondo de un género y el carácter de los lectores. El ensayo se dirige a "la generalidad de los cultos". Sea cual sea la especialidad de cada uno, la lectura de un ensayo no requiere en ninguno la especialización. A la generalidad de los cultos corresponde "la generalidad de los temas" que pueden tratarse en estilo de ensayo, y la generalidad en el estilo mismo del tratamiento. El ensayista puede saber, sobre el tema elegido, mucho más de lo que es justo decir en el ensayo. La obligación de darse a entender no implica solamente un cuidado de la claridad formal, sino la eliminación de todos aquellos aspectos técnicos, si los hubiere, cuya comprensión implicaría en el lector una preparación especializada.

Esto significa que en el ensayo no se pueden analizar los grandes problemas. O mejor dicho: se puede discurrir sobre algunos grandes problemas, pero no sobre todos, y sin llegar a su fondo. Es por regla de método que el ensayista ha de soslayar las dificultades técnicas. Y tiene que hacerlo sin falsear el tema. Ésta es la dificultad del arte o artificio, pues la evasión ha de ser deliberada, artificial: no ha de ser inconsciente. La evasión involuntaria es indicio de incompetencia. El ensayo es un género ligero, pero no siempre es ligero el tema, ni ha de dar muestra de ligereza quien adopte para tratarlo esta forma de expresión. Esto quiere decir también que el ensayo tiene su *ethos* propio. Hay *ethos* siempre donde hay norma, aunque sea norma formal.

Naturalmente, la cuestión ética no insinúa su presencia inquietante en todo género de ensayos. El ensayo mismo es un género, pero tiene varias especies. Cuanto podamos hacer es materia de consideración ética; pero, en fin, se comprende que un ensayo literario, o estético, o biográfico, o autobiográfico, o un ensayo sobre ambientes, cosas y personas conocidas en

viaje, no plantea necesariamente cuestiones graves de responsabilidad. Cosa distinta es el ensayo filosófico. El viajero puede narrar y comentar lo que ha visto en un país sin adquirir el compromiso de encerrar en sus palabras una "definición" esencial y total de ese país (cosa que, por lo demás, dudo que fuera posible). Otro viajero habrá visto y narrará cosas distintas, o reaccionará distintamente ante las mismas cosas, y la discrepancia no implicará error en uno de ellos, o contradicción entre uno y otro. El lector podrá instruirse con ambas narraciones, porque ninguna de ellas pretende ser, de antemano, exclusiva y definitiva. El ensayo filosófico requiere en cambio más cautelas, lo mismo en el autor que en el lector. Si éste pertenece realmente a esa comunidad de los cultos, y no sólo presume de ello, ha de estar ya bien avisado para discernir entre aquellos autores que emplean el ensayo como artificio y método para comunicar ideas filosóficas a quienes no son filósofos, y aquellos otros autores que emplean el ensayo para eludir los rigores del método filosófico. Para el ensayista nato, el ensayo es una forma de pensar; para el filósofo nato, el ensayo es una forma ocasional de exponer lo ya pensado con distinto artificio. El ensayo, como su nombre indica, es una prueba, una operación de tanteo. Es como un teatro de ideas en que se confunden el ensayo y el estreno. En la ciencia, las ideas se ensayan en privado, antes de representarlas en público. Así lo vemos en el ensayo científico, esta nueva especie del género que ha prosperado en nuestros días. Einstein ha podido hacer notables esfuerzos y exponer en forma de ensayo, para las personas cultas, su teoría de la relatividad restringida. Ha empleado imágenes muy vivas y fórmulas ingeniosas, y ha logrado efectivamente dar una idea de "lo que se trata" a quienes carecen de instrucción especializada. Incidentalmente, su prestigio popular aumentó en gran medida gracias a estos ensayos; desde luego, hubiera sido menor si sólo hubiese producido los pequeños trabajos científicos en que se fundan los ensayos. Pero el hecho es que Einstein no serfa Einstein si fuera solamente autor de unos ensayos. Este hombre de ciencia es lo que es porque empleó *primero* una fórmula distinta para comunicar a los otros científicos su pensamiento, a saber: "Las leyes de la naturaleza son *co-vari.antes* con respecto a la trans-

formación de Lorenz". Ésta es la fórmula que no puede, según las reglas del arte, introducirse en un ensayo. Es una fórmula técnica, destinada sólo a quienes tienen alguna preparación, y no a la "generalidad de los cultos".

El ensayo no excluye las ideas generales. En verdad, las reglas del arte imponen al ensayista la obligación de exponer algún pensamiento, sea cual sea la modalidad de su tema, inclusive cuando el tema es personal, o particular y concreto. Una mera narración de un viaje o de una experiencia, por ejemplo, no podría llamarse ensayo; sería más bien una pieza literaria de otro género, sin el artificio, que es literario y conceptual a la vez, que consiste en referir los hechos particulares y concretos a las ideas generales y abstractas. Hay que lograr que lo concreto no se pierda nunca de vista, no salga de la escena, y sea aquello que, por su vivacidad, mantenga tensa la atención del lector. Pero las ideas generales son como el telón de fondo sobre el cual lo concreto adquiere una presencia más relevante aún. La enseñanza que depara esa relación de lo particular a lo general acentúa todavía el interés que lo concreto pudiera ofrecer aisladamente.

No se olvide –y el buen ensayista no lo olvida nunca- que lo concreto se opone a lo abstracto, pero también se opone a lo aislado. Examinar una cosa "en concreto" no significa examinarla en sí misma y por sf sola, separada del resto de las cosas. Lo *concretus* es lo conjunto, lo que crece junto, lo compuesto, o sea el resultado de una mezcla. Es decir, que lo concreto no es nunca lo simple. La simplicidad se obtiene por abstracción, mediante las ideas generales. Si la concreción nos parece la mayor firmeza posible de la realidad es justamente porque es una firmeza compacta, unificada, que ofrece las cosas reales como condensadas. Por consiguiente, la mera presentación de un hecho singular, de una experiencia cualquiera, que puede efectuar el escritor literario, separándolos del resto de los hechos y experiencias, no es una presentación concreta, sino un artificio de abstracción. No todas las abstracciones contienen ideas generales; no todas las ideas sueltas son parte de una teoría. La teoría es una *concreción* de ideas obtenidas por abstracción de la realidad concreta. Los hechos aislados están literalmente *concretos* con otros hechos, y esta

relación o correlación de unos hechos con otros es la que ponen de manifiesto las ideas abstractas, las concepciones generales. Las ideas generales serían, pues, el concreto de los hechos: como el cemento que da unidad y resistencia conjunta al material de piedras sueltas que son los supuestos hechos aislados.

No despertaran mucho interés las cosas que el bueno de Saavedra Fajardo tiene que decimos sobre el Moro Muza y el Conde Don Julián, y las cuitas de Don Opas en la batalla de Covadonga; cosas todas ellas que, como hechos aislados o abstractos, fueron ya consignados en otras historias de manera acaso más clara y fidedigna que en la *Corona gothica, castellana y austriaca.Políticamente ilustrada.* Poco interés, digo, si no fueran precisamente esas *ilustraciones* morales y políticas que acompañan y concretan los puros hechos. Como la siguiente: "Estilo suele ser de la divina justicia castigar a sus enemigos con sus enemigos, y después a los mismos que eligió por executores". Que esta idea del sentido general de los hechos particulares, o del carácter implacable de la justicia superior, sea una moraleja que a su vez ofrezca escaso interés, es harina de otro costal. Este otro juicio corre ya por cuenta de los lectores -temo que sean hoy escasos- de Saavedra. Tal vez sea más leído Gracián. También es más gracioso; no menos precavido que el otro, y con un carácter no menos churrigueresco, lleno de volutas interiores; pero más tenso, no embotado por la diplomacia. Y así cuenta Gracián, como se lo contaron, que el rey Luis XI de Francia, arrebatado una vez por un frenesí, había intentado arrojarse por la ventana, y lo hubiese logrado de no haberlo detenido unos cortesanos. Pero luego preguntó quiénes eran los que lo detuvieron, y, sabidos, los mandó degollar. Admirándose otros cortesanos de tal pago a tal servicio, dio por razón Luis XI que a un rey, aun cuando está fuera de sí por algún accidente, nadie se le ha de oponer. "Paradojo dictamen, aunque tan vivo", comenta Gracián. Este comentario es tan particular como el hecho a que se refiere. Pero examinando muchas instancias de paradojas, cada una interesante por sí misma, viene a decir Gracián en su conclusión general: "Las paradojas han de ser como la sal, raras y plausibles, que como son opiniones escrupulosas, y así des-

acreditadas, no puedan dar reputación, y muchas arguyen destemplanza en el ingenio, y si en el juicio, peor". Los hechos son los hechos; la conclusión es lo que aporta el ensayista, y ésta es siempre alguna suerte de idea general.

Huxley (a quien no se puede llamar filósofo sin dilatar demasiado el término y sin reducir a la vez el mérito específico de ese autor como ensayista) es un verdadero maestro en el artificio de poner lo particular, lo anecdótico, en relación con lo significativo y lo general. Le interesa, por ejemplo, Maine de Biran. Le interesa, claro está, porque escribió un *Joumal Intime*. El propio *Joumal* es ya un ensayo autobiográfico, de biografía de ideas, y a Huxley le atrae la persona de un filósofo que escribe tal biografía, más que las ideas mismas. Pero, examinando la persona, tampoco puede él, Huxley, prescindir de las ideas y limitarse a las anécdotas. Las anécdotas -los cargos públicos que ejerció Maine de Biran bajo Luis XVIII, las reacciones personales que habían provocado en él las últimas guerras de Napoleón- le sirven a Huxley como de figuras para su escenario ideológico. Como ensayista, no es un relator de sucesos. Su problema es éste:

> Cada individuo vive aquí y ahora, y está más o menos profundamente afectado por el hecho de que ahora no es entonces, y de que aquí no es otro lugar cualquiera. ¿Cuáles son y cuáles *debieran ser* [el subrayado es nuestro: verá después el lector a qué responde] las relaciones entre lo personal y lo histórico, entre lo existencial y lo social?

Al fondo de este problema no podrá llegar Huxley en un ensayo, ni podrá ningún otro ensayista. El género no lo permite. Éste es nada menos que uno de los problemas básicos en la filosofía de la historia. Si la historia es un sistema, es decir, un proceso con una estructura, y no un devenir caótico, ¿qué función cumple en el proceso la existencia humana? Dicho de otra manera: si la estructura histórica implica un factor determinante, ¿cómo se aviene la necesidad histórica con la libertad inherente al ser histórico mismo que es el hombre? Nada más planteando escuetamente el problema se advierte que sus términos son disonantes con los del contexto, en el presente ensayo, y lo fueran igualmente en el ensayo de Huxley.

Quiere decirse que, por su misma índole, de ciertos problemas se puede hablar con sentido desde muy dispares puntos de vista, cosa que no ocurre exactamente con los problemas de la filosofía. Por ejemplo, pueden ser a la vez legítimas algunas opiniones divergentes sobre si el término "barroco" ha de aplicarse o no, como cualificativo estético y con una significación unívoca, al arte plástico de Bernini y a la música de Monteverdi o de Palestrina. De hecho, esta cuestión sólo puede ser tratada en forma de ensayo: no es tema de *episteme.* Los problemas de la filosofía no ofrecen esta latitud. Por esto, cuanto pueda decir Huxley sobre el problema que le sugiere Maine de Biran no logrará alcanzar el fondo. Tal vez le falte personalmente el aire para buceado; pero esto no es lo que ahora importa: la razón principal es que se lo impiden las reglas del juego o del arte.

Y ahora, después de los ejemplos, podemos ver por qué. El ensayo permite y hasta obliga a presentar lo particular sobre el fondo de lo universal. Pero no permite poner lo universal en relación con lo universal. Esto es lo que hace la teoría científica. La teoría tuvo que basarse primitivamente en lo particular; pero partió de ahí, dejándolo atrás, y lo que en verdad aspira a presentar es lo universal ya desbrozado y pulido. Lo universal está situado aquí en el centro de la escena, y no como telón de fondo; es el protagonista, y los hechos con que se pueda amenizar la escena sirven solamente como puntos de referencia. La capacidad del filósofo es justamente la de transitar, con gran dominio de las reglas del artificio que en este oficio se llaman método, de lo universal a lo universal. Ésta es la capacidad teorética, y el resultado de su aplicación es un sistema. El intelectual que sabe poner lo particular en relación con lo universal, aquel a quien el hecho levanta en su entendimiento la chispa de la idea, éste es un ensayista. El filósofo es el que piensa sistemáticamente, aquel que percibe y sabe reseguir el hilo que va *de un problema a otro,* y no se queda prendido por el hilo que va del hecho al problema aislado y a la idea suelta.

El ensayo es monográfico; la filosofía es teorética. El primero es una perspectiva que presenta en primer término al hecho, y en el horizonte la idea; la segunda es una superación

sistemática de la perspectiva, pues la idea se ve a simple vista, con la luz del entendimiento; pero la trabazón interna de los problemas, y de las ideas unas con otras, ésta tiene que reseguirse metódicamente; y aunque también es objetiva, como los hechos mismos, no aparece a simple vista, no depende del punto de vista. Por esto, como el ensayo puede llegar casi al fondo de un problema, pero no al fondo del todo, la relación entre un problema y otro ha de escaparle necesariamente, en tanto que esta relación está en el fondo. La libertad de movimiento intelectual que el ensayo permite, y que es tan agradable ejercitar, implica, por tanto, una limitación: el ensayista no ha de preocuparse mucho por el compromiso que adquiera al emitir opiniones personales sobre un tema determinado, porque éste lo considera aisladamente, y el poner en concordancia esas opiniones con los problemas que plantean otros temas es cosa que puede dejarse al cuidado del filósofo. Al ensayista no debe, pues, reclamársele una severa congruencia sistemática, cosa que es propia del género *episteme.* Lo único que pudiera acaso reclamársele es que no juegue con el equívoco, que no pretenda atribuir a su artificio literario de ideas el significado y valor que corresponden formalmente a otro género distinto de artificio.

Aquí tomamos, en este contexto, el término "filósofo" en su más riguroso y estricto sentido. Ya hemos advertido en otro lugar de esta obra que la palabra puede significar varias cosas, y que no siempre la filosofía toma la forma de una ciencia teorética y sistemática. Por consiguiente, en algún sentido puede llamarse también filósofos a ciertos ensayistas, sin que la designación infrinja ninguna regla capital. Solamente es necesario recordar en cada caso que las reglas del arte delimitan muy estrictamente la índole de los temas que se pueden tratar en un ensayo y la manera de tratarlos. La doble restricción del *casi* es operante siempre, con formal severidad, por elevado que sea el genio personal del ensayista. De igual modo son operantes las reglas preceptivas para el poeta: si éste elige la forma del soneto para expresar una idea poética, sabe de antemano que no podrá ser difuso, pues sólo dispone de 14 versos; sabe además que la limitación cuantitativa de espacio determina una selección del contenido. *Cualitativamente* no caben

en el soneto las andanzas de Odiseo. El vuelo épico le está vedado al poeta lírico, como le están vedados al ensayista la teoría y el sistema.

Es evidente que una sonata no es lo mismo que una sonatina, una sinfonía lo mismo que *eine kleine Nachtmusik.* Por más exquisitamente mozartiana que sea esta última, sabemos que el compositor no puede incluir en ella todo el registro de valores musicales que caben en una pieza mayor. El género limita formalmente el contenido de la expresión. También condiciona el estilo. Las piezas menores acogen más propiciamente las cualidades exquisitas, refinadas, afiligranadas. Esto no significa que las piezas mayores hayan de ser toscas necesariamente; significa que las menores no pueden tener tono heroico, y las mayores no pueden ser sólo "bonitas".

El preciosismo es una cualidad femenina propia de obras menores. No aparece en todas, pero sería disonante en una obra mayor. Y es curioso que los rasgos del carácter femenino puedan ser utilizados como conceptos de un juicio estético, como términos estilísticos. Desde Dante hasta Berna! Metge, pasando por el Arcipreste de Hita y *tutti quanti,* se han atribuido al carácter de la mujer -con intención de sátira o de halago, según el caso del autor y el caso del rasgo- ciertos rasgos que serían distintivos de su modo de ser. En el catálogo, que es largo, entrarían la vanidad y la coquetería; la inestabilidad o imposibilidad de permanecer mucho tiempo con la atención centrada en un mismo punto; la intuición, que es un poder casi adivinatorio de la inteligencia, una forma de intelección que hoy llamaríamos cuántica, la cual procede por destellos discontinuos, más que por razones argumentadas; el narcisismo y el afán de prominencia; la seducción y el preciosismo; la afectación y la teatralidad.

Ya sabemos que la concentración en un solo individuo de todos los rasgos que se consideran típicos de su especie produciría un monstruo. Pero el concepto de lo típico es un recurso cómodo, sí mas no porque cada individuo se siente libre de invocar la relatividad del concepto para negar que el rasgo típico aparezca precisamente en su carácter individual. Esto permite además al detractor de la mujer atribuir a la especie

en general las cualidades más espeluznantes, y a la vez quedar bien con el caso aislado de cada mujer en particular.

Cabe decir aún, para satisfacción del sexo opuesto, que todos los rasgos antes indicados pueden encontrarse igualmente en el comportamiento de los hombres. Lo cual no es el mero recurso de un argumento *ad hominem,* por el que suele mostrar predilección el sexo femenino, sino una verdad de hecho, aunque esta verdad pueda tener a veces la contundencia de un *argumentum baculinum.* (También, a veces, aparecen extraviados en el sexo femenino caracteres psicológicos propios del sexo opuesto, como el afán de poder, para consternación de los hombres y trastorno del orden natural.) La verdad es que un hombre, por hombría, rechazaría más enérgicamente aun que una mujer esos cualificativos de su carácter, que no le habrán de parecer impropios por peyorativos, sino por inadecuados a su condición específica. Y así la cortesía, tanto como la verdad, impone cambiar el nombre de esas cualidades cuando aparecen en el sexo velludo y forzudo. Pero ni la virilidad específica disminuye cuando el carácter del hombre manifiesta alguno de los susodichos rasgos, ni éstos dejan de ser por ello psicológicamente femeninos.

Todos ellos, aunque no todos en un solo hombre, suelen darse más a menudo entre quienes actúan públicamente. No sólo actúa el actor; también es actor el político, el escritor, el conferenciante. Parece que el público espere inconscientemente y casi reclame de esos hombres una *actuación:* la manera de hablar es para el público tan importante o más que los pensamientos expresados. La gente se aburre: es aburrida la monotonía del trabajo y es aburrido el descanso cuando el trabajo terminó. Éste es el hecho que raramente toman en cuenta los historiadores y los sociólogos cuando tratan de explicarse la conducta de los hombres, y sólo algunas veces los políticos avisados. En cuanto aparece entre la gente un hombre aislado que hace algo insólito, algo distinto de lo usualmente común, o algo usual pero que ya no tiene cariz privado, la gente experimenta esa curiosa transformación que la convierte en un público, y reclama diversión. Si la consigue, su premio es tan halagador que el hombre público puede sentir muy honda tentación de halagar a su vez al público, divirtién-

dolo para obtener el tributo de su halago. La ruda sabiduria del vulgo estima que las cosas están bien así, que no hay malicia ni perjuicio en ese halago mutuo. El vulgo tiene necesidad de divertirse y otorga popularidad a quien lo consigue; que al fin y al cabo la vida acaba con la muerte, y, mientras ella dura, presenta ya demasiadas penalidades y zozobras para que pueda tener sentido rehusar la atención de un halago inofensivo. Sólo faltaría que, en el momento público de la diversión, el hombre público regañase a su público y le recordase que tiene todavía otras obligaciones, además de las muchas que acumula el quehacer cotidiano. A Sócrates lo sentenciaron a muerte los atenienses porque no los divirtió, a pesar de su sentido del humor. El carácter de Sócrates sólo tenía cualidades viriles.

Sócrates es el ejemplo casi santificable de la virilidad de la discreción, de la omisión de ese yo actuante que es tan divertido para el público. También hay, claro está, una filosofía juglaresca. Pero la buena filosofía es *mester de clerecía.* Y no cabe duda de que existe una buena y una mala filosofía, como hay un buen amor y un mal amor. Antes que el Arcipreste, Platón lo habla dicho. Así como la Afrodita Celeste o Urania está junto a la Afrodita Popular, Pública o Pandémica, pero se contrapone a ella por su advocación, así cabe decir que la filosofía auténtica, Celeste si se quiere, en fin socrática y viril, se opone a la filosofía popular, publicitaria y femenina.

La filosofía, como la guerra, es nombre femenino de una actividad esencialmente masculina. Puede una mujer dar pruebas de su capacidad filosófica. También puede dar guerra. Y en fin, puede también el filósofo dar prueba de que su oficio no es incompatible con la femenina vanidad, con el narcisismo y el afán de prominencia, con la seducción y la afectación. Pero pienso que me equivoqué si dije alguna vez que la filosofía, como capacidad de una experiencia límite, era una nota constitutiva del ser humano. Ésta es una idea griega, una característica convicción socrática de la cual no estoy ahora muy seguro. Sería esencia o propiedad del hombre, en tanto que especie viril. La mujer dispondría de otras sendas para llegar al ápice de su específico ser.

Ortega y Gasset es un maestro del ensayo. Y como está muy próximo a nosotros, por ser español y porque pertenece muy representativamente a nuestro tiempo, podemos tomarlo a él como instancia particular, como ese hecho concreto que requiere siempre el ensayo para estimular unas reflexiones; las cuales versan en este caso sobre el ensayo general y sobre el ensayismo español en relación con la filosofía.

El carácter magistral de los ensayos de Ortega no debe nadie reconocerlo como a regañadientes -como si este mérito compensara de otras deficiencias-, sino que debe proclamarse más bien con acentos de reivindicación. Aunque parezca extraño, quienes están mejor dispuestos a ensalzar a Ortega propenden más bien a señalar el valor literario de su obra y su valor filosófico. Del primero, que es unánimemente considerado notabilísimo, hablaremos en seguida; del segundo ya hemos hablado en otra parte. Pero séanos ahora permitido, *sine ira et studio,* aventurar la opinión de que Ortega, cuya mente era ciertamente muy compleja, se inclinaba vocacionalmente hacia el ensayo, más que hacia la filosofía teorética, y encontraba en este género la forma adecuada, la primitivamente preferida por su genio personal, para pensar y expresar su pensamiento. Incluso cuando trató de hacer filosofía sistemática, las incidencias de cada desarrollo tomaban involuntariamente el carácter, la tonalidad, el estilo, el itinerario y hasta la fraseología propias del ensayo; de suerte que el desarrollo entero de cada obra aparece como una sucesión de breves, confinados, brillantes ensayos, más que como el camino uniforme, regular, proseguido, de una investigación metódica. Y debe anotarse bien que esta impresión se refiere principalmente a los aspectos formales de su obra (aunque éstos impliquen los vocacionales), y no afecta de momento para nada, en un sentido u otro, la cuestión del valor de las ideas mismas.

Con éstas se puede estar o no de acuerdo. Por ejemplo, es difícil que nadie estuviera más de acuerdo con ciertas observaciones que hace Ortega sobre la *Metafísica* de Aristóteles en el capitulo XIX de su obra, publicada póstumamente en 1958: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* Dice Ortega que es "inconcebible" que no se haya cum-

plido hasta la fecha una labor de minucioso comentario del Libro IV de la *Metafísica* (yo añadirla el XI), porque ese libro es lo principal de la filosofía, ya que se ocupa de los principios axiomáticos. Observemos, incidentalmente, el planteamiento de la situación, típico en Ortega cuando se dispone a comunicar un hallazgo: es "inconcebible", es "vergonzoso" que el hallazgo no se hubiese efectuado antes; de suerte que todos los lectores, profesionales o no, han de quedar no sólo deslumbrados por la idea nueva, sino además un poco sorprendidos y apesadumbrados de haber podido existir en la misma situación ofuscada en que había estado, sin duda, el propio Ortega antes de su ocurrencia, pero de la cual éste logró evadirse a tiempo.

En este caso, sin embargo, tuve la fortuna de no haber incurrido por omisión en "lo inconcebible". Tal vez por simple resultado de una constancia en el estudio de la filosofía griega (la cual invita, irresistiblemente, más que ninguna otra, a una reflexión sobre el problema de los principios), creí advertir hace bastantes años que era endeble la institución formal de la ciencia primera en Arislóteles sobre el fundamento del axioma de no contradicción. Este axioma, aparte de que da al ser por descontado sin explicación –y esto es enorme-, y de que no expresa nada positivo sobre él, descansa en tres supuestos: la mismidad o identidad del ser, la mismidad o univocidad del *logos* y la mismidad del tiempo o intemporalidad. No voy a insistir más en este punto, que es bastante técnico. Quien tuviere afición a él podría recurrir a la *Metafísica de la expresión* (1957). En esta obra quedaron incorporadas buena parte de las reflexiones que suscita la cuestión de aquel axioma; en verdad, esas reflexiones son como el punto focal de la critica que en esa obra se intenta de la metafísica tradicional, como tarea previa, indispensable, para una renovación de la ciencia primera.

Así, pues, y aunque la mencionada obra de Ortega –acaso la más técnica de cuantas se han publicado de él- sólo proporciona algunos *aperçus* de teoría metafísica, el reconocimiento que se hace en ella de la necesidad de examinar a fondo esos pasajes principales de Aristóteles es para mi una experiencia de ésas que se llaman agridulces, compleja, pero con pre-

dominancia de lo dulce. A nadie le amarga la justificación ajena, si es autorizada, de una tarea propia que ya es añeja.

Para ilustrar mejor la moraleja de tal experiencia puedo indicar que una semejante me la deparó la publicación de la última obra de Sartre, en la cual, bajo el título un poco intimidante de *Crítica de la razón dialéctica,* se aglomera el matojo de unas divagaciones políticas, literarias y de otra índole, excesivas para que el título resulte fidedigno. Pero el caso es que, en esta obra, Sartre alude a la formulación por Henri Lefebvre de un nuevo método de análisis histórico. Para no complicar las cosas diré tan sólo que este método de Lefebvre, expuesto por él en un artículo de revista publicado en 1953, establece una doble "complejidad" o estructura que hay que combinar: la "vertical" y la "horizontal". La una presenta la organización e interrelación de todos los fenómenos humanos en una situación determinada; la otra revela el orden de evolución temporal o de transformación histórica de cada uno de ellos y de su conjunto. A Sartre este método le parece genial; y no solamente lo colma de elogios, pues lo considera simple, irreprochable, claro y rico, sino que, además, lamenta que no haya tenido imitadores, y se declara por su parte dispuesto a adoptarlo. Lo adopta, en efecto, para conducir la investigación de su propia obra, y nada tiene de extraño que la aplicación de tal método lo ponga frente a ciertos problemas radicales de la filosofía que, sin ese recurso técnico, es difícil que puedan ser reconocidos o planteados con el debido rigor.

Comoquiera que este mismo método, y con esos mismos términos de "horizontal" y "vertical", hube de exponerlo en *La idea del hombre* (1946), lo mismo que en otras obras subsiguientes, y de aplicarlo en ellas con muy extensa amplitud, el reconocimiento de su utilidad por parte de los colegas franceses no deja de ser reconfortante, aunque sea involuntario o indirecto. Se trata, en efecto, de un reconocimiento sin previo conocimiento. Reclamar la prelación en el descubrimiento tiene escaso sentido, aunque en las ciencias positivas esta cuestión plantea deberes formales y severos. Pero en filosofía las cosas van de otra manera, y sería pueril rebelarse si no parecen equitativas. La fortuna de que se beneficiará desde ahora probablemente ese método de la doble estructura, adscrito a

la originalidad de Lefebvre y de Sartre, es algo que puede contemplarse con ecuanimidad, con placidez un tanto irónica, como todo lo que distribuye esa diosa inconstante.

En este contexto, tal ignorancia de la originalidad, o sea del origen, no merece ser comentada como hecho aislado, sino porque es indicio de una situación general, y esta comprobación es la que da a la experiencia el sabor mezclado de agrio y dulce. Veamos: si ese método hubiera sido formulado y aplicado primeramente en Alemania, por ejemplo, el adoptarlo en otro lugar, sin citar la procedencia, hubiera sido un caso de escándalo; no por mala fe, pero sí por ignorancia injustificada. La ignorancia, en cambio, parece de antemano justificada si la teoría se formuló en una tierra hispánica. No sé de quién es la culpa. Seguramente nuestra. Si los demás no están acostumbrados a esperar con atención las novedades que puedan producirse entre nosotros, en el campo de la ciencia filosófica, ello es debido seguramente a que nosotros mismos no acostumbramos ofrecer tales productos. Incluso parece, a veces, que queremos disuadir a los extraños que sintieran curiosidad, pues no sólo desdeñamos lo que se produce en nuestro mundo, sino que además predicamos entre nosotros, y ante esos extraños, la peregrina idea de que nuestro pensamiento sólo es atendible, como auténticamente expresivo de nuestro ser, cuando constituye mera ideología, sobre todo si está matizada de *couleur locale.* Unas veces esto se dice por sincera convicción, o se repite como un lugar común; alguna otra vez, excepcionalmente, se ha dicho con manifiesta falta de probidad. No podemos entonces lamentar demasiado las consecuencias, si los demás se guían por nuestras propias indicaciones y consideran que la filosofía teórica que surja de la mente hispánica será desdeñable desde luego, y que los productos valiosos de esa mente serán puros ensayos de literatura de ideas.

Pero, volviendo a Ortega, no se trata de precisar aquí unas coincidencias y unas discrepancias, o de señalar, independientemente de estas últimas, los defectos en la conformación sistemática de sus ideas. Lo que importa es advertir que esos defectos aparecen cuando Ortega pretende elaborar justamente un pensamiento sistemático, porque entonces su genio

natural queda forzado a desviarse de su tendencia espontánea. Característicamente, el capítulo de su obra al que aludimos antes lo titula Ortega "Ensayo sobre lo que le pasó a Aristóteles con los principios". Puede ver el lector lo que le pasó a Ortega con Aristóteles, y al verlo comprobará tal vez que es cierto lo que dijimos, a saber: que la forma del ensayo es tan genuina para él, que ha de producir ensayos incluso cuando piensa técnicamente. Si ese lector no supiera quién escribió el texto en cuestión, o fuese un extranjero que tuviese del autor solamente noticia vaga, quedaría sin duda sorprendido al reparar en que Ortega, discurriendo sobre las cuestiones más abstrusas, y con abundante y feliz acopio de citas eruditas, dice de repente cosas como éstas: que los razonadores son animales de sangre fría y aviesos; que las Islas Británicas son islas subjuntivas; que Aristóteles "se hizo un poco de lío" entre la metafísica y la teología (lo cual es cierto, pero asombra verlo expresado en esta forma); que no tiene él, Ortega, a la mano, un buen diccionario griego; que el humorista Lichtenberg no leía las odas de Klopstock; que en la cultura zuki los sacerdotes no se pueden enfadar, porque esto comprometerla el orden del universo, etcétera.

Los ejemplos pueden multiplicarse revisando otros capítulos. Así, cuando examina el concepto tomista de *virtus intellectualis,* dice Ortega que el papel del intelecto en la fe es el del compañero del capitán Centellas en el acto penúltimo de *Don Juan Tenorio,* que dice sólo esta frase: "Soy de la misma opinión". Y hablando de su juvenil crítica de la fenomenología (muy atinada, por cierto) dice, mezclando las metáforas, que "los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del existencialismo ignoran aún de raíz esto, sin lo cual no hay salida a la alta mar de la metafísica". Y hablando de la distinción entre lo óntico y lo ontológico dice que ha servido "para que con ella se gargaricen y cobren gran fe en sí mismos los personajillos pululantes en los barrios bajos intelectuales". Hay que puntualizar esto muy bien: que ni las opiniones que Ortega elige exponer de esta manera son siempre desatinadas -muy lejos de esto-, ni deja de ser graciosa y estimulante la expresión, aunque discrepásemos de ellas. Lo único que ahora debe tomarse en cuenta es el hecho de que tales

formas de expresión son adecuadas en el género ensayístico, pero no en el género distinto que es la filosoffa científica. La corroboración es tan abundante, que la distinción de los géneros no se ha de prestar ya a confusiones. Así, al afirmar que Heidegger representa un retroceso de estilo filosófico, después de Husserl y Dilthey (también esto es cierto, por lo menos respecto de Husserl), dice Ortega que "se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón, decisión, abismo, Nada"; el existencialista es un "señorito satisfecho" que necesita, "como el morfinómano, su droga, oscuridad, muerte y Nada". Y a este propósito recuerda -y cita *in extenso*- los versos regocijantes de *La desesperación* de Espronceda, "que venden en la Puerta del Sol por una perra gorda". Y haciendo una sátira aguda y jocosa de Kierkegaard, que toca a Unamuno de refilón, incluye la observación de que "Madrid ha perdido el poco de alerta en la idea que logró despertarse en él: ha vuelto a ser del todo el eterno aldeón manchego que siempre en el fondo fue y le ha salido a la cara su infuso e indeleble Madridejos". Y hablando otra vez de Heidegger, para aludir a Sartre sin mencionarlo, encuentra ocasión de afirmar que París ha dejado de ser la capital del mundo, y no volverá a serlo si no elimina *"la fete foraine* del indino Picasso, la pederastia y el existencialismo". Y así sucesivamente.

El lector preguntará qué tiene esto que ver con *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva.* No es necesario, ni sería propio de esta ocasión, entrar en un comentario a fondo de esa obra para confirmar que su autor no evita la tentación de deslizar su pensamiento hacia temas y asuntos que tienen su lugar propio en el ensayo, inclusive cuando aborda problemas tan abstractos como los de ese título. A Ortega, por ejemplo, no le gusta el existencialismo. Muchos podrán acompañarle en este sentimiento de desagrado. Pero es innegable que, desde Kierkegaard a Sartre, el existencialismo ha venido tomando unas posiciones que tienen su sentido histórico y filosófico, y ha planteado unos problemas que no puede pasar por alto el filósofo que trabaja científicamente. Ni

siquiera cabe admitir que el sentido histórico, por lo menos, de esas doctrinas existencialistas, pueda quedar definido con el tratamiento más subjetivo y psicológico -más existencial- que histórico.

Dice Ortega, en efecto, que una filosofía tiene, bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos, otros latentes que no son *ideomas* manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo, como su realidad viviente: son las creencias en que está, y las creencias no son *ideomas,* sino *draomas,* o sea acciones vivientes. En su raíz misma, una filosofía no sería, pues, un sistema de pensamientos o *ideomas,* sino un sistema de *draomas* o posiciones vitales. Aplicando semejante criterio existencialista a Kierkegaard, la filosofía de este autor queda caracterizada *draomáticamente* como un "tosco aguardiente de romanticismo provinciano", y su autor como un "histrión superlativo" que adopta en su provincia "la *dramatis persona* de ser el enemigo titular del respetable Don Fulano de Tal"; que "se las arregla para convertir la cuestión de Dios y el Diablo en cosa de semejante jaez a la cuestión de si es el león o el tigre el rey del desierto, cuestión que todas las tardes discuten en el casino las fuerzas vivas del villorrio".

Aunque esta caracterización no entrase en dominio de la sátira, tampoco bastaría para situar históricamente a Kierkegaard, porque el carácter personal y los *draomas* de un pensador no abarcan siquiera todos los componentes situacionales de su pensamiento (y queda siempre abierta la cuestión de la verdad contenida en ese pensamiento). El lector queda muy complacido y divertido, pero se ha quedado también sin saber qué fue lo que dijo Kierkegaard y por qué merece la pena ocuparse de él. Porque la pena es evidente, cuando Ortega se ocupa de él con enfado y desenfado: *aquila non capil muscas.*

Independientemente de Ortega, Huxley se planteó, según vimos, frente al caso de Maine de Biran, la misma cuestión de las relaciones entre el pensamiento y la situación vital, entre lo existencial y lo histórico. Pero Huxley no pasa de plantear el problema, y no creo que pretendiera resolverlo en un ensayo. Éste es un problema de envergadura, y necesita un espacio de trabajo mucho más amplio. El ensayo le sirve a Huxley,

pues, para llamar la atención sobre un problema. En verdad, el ensayo sirve sobre todo para esto; pero Ortega, en el suyo, da el problema por resuelto, lo mismo en su aspecto teórico que en su aplicación personal al caso de Kierkegaard.

Dejemos de lado la aplicación al caso, la cual origina un juicio demasiado perentorio. Dejemos también de lado que el método o criterio empleado sea existencialista, cuando el contexto formula tan serias reservas sobre esta filosofía. Atendamos, por un momento, a la cuestión de fondo: si el contenido expreso de una doctrina filosófica tiene que explicarse radicalmente en función de esos supuestos vitales o existenciales que son los *draomas*, entonces desaparece toda posibilidad de someter la doctrina a una verificación objetiva, comprobando si es o no adecuada a los hechos reales de que se trata. Es decir, que tal verificación resulta superflua: una filosofía es una expresión personal.

Lo más grave del caso es que esto es cierto: es ese insidioso error en que consiste la verdad a medias. La filosofía es, en efecto, expresión. Todo lo que el hombre hace es expresión. Pero la filosofía es algo más que una simple manifestación de los fondos existenciales del filósofo. A esto lo llamamos verdad. Naturalmente, no es posible en un ensayo acometer en todos sus frentes el problema de la verdad y analizar técnicamente los aspectos de distinción entre la expresión científica y la expresión no científica, lo cual no es tarea liviana. Si eludimos esta tarea, si observamos, como otros han observado, que la existencia del pensador tiene algo que ver con su pensamiento; y si de ahí pasamos, expeditivamente, con el estilo apresurado que es propio de un ensayo, a sostener que la verdad *depende* de la situación, el compromiso que hemos adquirido es muy grave, y rebasa la frontera de los compromisos intelectuales que es usual adquirir en un ensayo. La responsabilidad es teórica, pues resulta de todo esto que el pensamiento filosófico es verdadero mientras exprese fiel, aunque inconscientemente, los *draomas* o supuestos existenciales de quien lo formula. La relación de conocimiento se contrae así a una relación inmanente al sujeto mismo, entre lo que éste piensa ideomáticamente y las creencias que determinan su pensar subconscientemente.

Lo cual no significa que el análisis de esa relación interna no pueda ser justificado e interesante. Significa solamente que este análisis ha de ser, en todo caso, derivado o marginal; no es tarea principal de la filosofía. Ésta no se ocupa, no se ha ocupado nunca, ni se ocupará directamente de la persona del filósofo, sino de la adecuación o no adecuación entre lo que éste diga y la realidad. La cuestión es siempre la realidad; es la necesidad de ofrecer respecto de ella, lo más sistemáticamente que se pueda, un cuerpo de proposiciones que provengan de la observación y del análisis, y que sean comunicables o verificables. El fondo existencial de un pensador es algo que le concierne a él exclusivamente, y no puede constituir base común para el entendimiento de otro pensador cualquiera. Por lo demás, el psicoanálisis del pensador no precisa su situación histórica (otro aspecto de los condicionantes de la filosofía que ha de ser examinado sistemáticamente). El psicoanálisis, por seguir llamándolo así, tan sólo explicaría con finalidad un pensamiento si éste no guardase con la realidad ningún género de relación; si no tuviese ningún valor representativo; si fuese, en suma, pura literatura, mera declaración arbitraria o confesión personal.

La verdad también es un acto, un *draoma;* pero un acto de relación intersubjetiva. No es una relación del sujeto consigo mismo, que consista en permanecer fiel a su propio fundamento vital, ni es una relación solitaria del sujeto con lo real. Es una relación del sujeto con el otro sujeto, sobre la base de la misma realidad que les es común a ambos.

En el siglo pasado se inventó la donosa teoría de una moral "sin obligación ni sanción". ¿Podrá inventarse ahora y circular una forma de pensamiento filosófico que pueda cultivarse sin obligación ni sanción? La obligación es siempre la de atenerse a los hechos, a la realidad; la sanción es inherente al proceder mismo de la filosofía. En efecto: siendo toda verdad comunicable y verificable, la falta de verdad, sea error u opinión arbitraria, se corrige en la marcha natural del trabajo o la corrigen los demás. Sólo que, cuando se trata de errores, los correctivos se llaman discrepancias, porque todos los errores merecen respeto, incluso los propios. Las faltas cometidas contra las reglas del juego son otra cosa: en este juego, todos

los contendientes han de creer en la verdad. De hecho, todos los escépticos creen en ella, que si no, permanecerían callados. Y ésta es la manera como discurre la ciencia en su historia, aparte de todas las cuestiones de curiosidad psicoanalítica sobre el fondo, o el bajo fondo, personal del pensador, y las anécdotas de su existencia.

Lo malo (quiero decir, hasta cierto punto) es que resulta más divertido leer la sátira que hace Ortega de Kierkegaard que leer al propio Kierkegaard. Porque la sátira puede servir, cuando es certera y tiene gracejo como en el caso, para limpiar un poco la atmósfera; y es evidente que la atmósfera de la filosofía ha estado sobrecargada por la patética moda de los temas turbios. Lo malo, pues, es que siempre el que trata de poner las cosas en su sitio tiene mala prensa. Y se comprende, porque parece que toma a gusto el papel del aguafiestas; o bien el otro papel, igualmente y merecidamente impopular, del pomposo que prodiga a los demás esas burbujas de moralidad que los ingleses llaman *high minded platitudes*. Lo serio es una de las cosas que pueden resultar más cómicas, y de Sócrates debimos aprender que la verdad tiene que suministrarse con un granito de sal.

Pero, justamente, aunque el ensayo es un género salado, es también apropiado para el moralismo. No sólo muestran de hecho su predilección por él quienes desean dar al prójimo consejos e instrucciones más o menos sentenciosos. Es que el género facilita, y hasta requiere, la aproximación de cualquier tema tratado a los intereses humanos. Los temas no se tratan en abstracto, por sus méritos propios o por su puro interés intelectual, sino por el interés vital que presentan. (Otra cosa es la ciencia de lo moral, llamada ética. Ésta va por derroteros teóricos, y no se detiene en incidentes.)

Adviértase de qué manera tan sintomática Huxley, cuando plantea su problema de las relaciones entre lo personal y lo histórico, entre lo existencial y lo social, no pregunta solamente cómo son estas relaciones, sino además *cómo debieran ser*. Y no puede decirse de Huxley que sea uno de esos autores fatuos y pagados de sí mismos, quienes gustan de abantarse, sino todo lo contrario: es más bien conocido como un experto

picador de burbujas. Y, sin embargo, es moralizante. No digamos Gracián, a quien Huxley admira tanto y quien no hace otra cosa que moralizar. Pero vean de qué manera tan decorosa, o tan precavida, recatan su yo los moralistas. Pues hay que moralizar en nombre de la cosa, no en nombre de la persona. De otro modo, ésta aparece inflada, ostentosa y suficiente.

Y aún así: no basta el recato del yo, cosa que pudiera ser meramente un artificio estilístico. No es el empleo del pronombre personal lo que da un matiz egotista al discurso, ni es su astuta eliminación lo que puede limpiar este matiz. Dijera que es la simpatía humana, el interés por el prójimo, incluso el amor del orden, lo que produce sin artificio ni designio la efectiva proscripción del yo. Este yo, tan querido de cada cual, y tan enojoso a veces para los otros, no ocupa el primer plano en las consideraciones de los moralistas; lo ocupan esos "otros", aunque, para intimar con ellos y acercarlos más a su pensamiento, se use la fórmula directa del pronombre personal.

Más aún, pues ni siquiera la simpatía humana, unida a la sapiencia, puede impedir que algunos digan que el moralista es un pesado y un desabrido. "No se contenta el ingenio con la sola verdad, sino que aspira a la hermosura", dice Gracián. La hermosura está bien en todas partes, incluso en la ciencia. Einstein sostiene que una de las tres condiciones que debe cumplir una buena teoría científica es la elegancia (las otras dos son metodológicas); y es evidente que no hay necesidad ninguna, para que una teoría sea profunda y verdadera, de que se ofenda con ella el buen gusto de los lectores, dándole una formulación que sea zafia, y más esquinada que un hastial. Démosla por descontada, pues, la hermosura en el ingenio. Si la verdad es una verdad moral, el ingenio tiene que ser además ingenioso. Porque eso de las verdades morales está muy cerca de lo sublime, y como a todos nos divierten los contrastes, la seriedad de las intenciones no basta para evitar el peligro de la risa ajena. Las buenas intenciones han remontado al autor moralizante hasta una arista por la cual discurre a veces muy serenamente, sin advertir que del otro lado está el abismo del ridículo. Lo sublime no es una ceguera, no consiste en desatender la inminencia del ridículo; es saber que

está ahí, y seguir confiado sin sentir el vértigo. Para esto se necesita un temple heroico. En cuyo defecto, la oportuna sonrisa propia puede prevenir la risa ajena.

El *odium* hacia el moralista lo causa su seriedad. El hombre serio es limitado: tiene pocas cuerdas en la lira de sus sentimientos, pues lo contrario de lo serio no es lo frívolo. La seriedad misma puede ser frívola, sobre todo cuando el hombre serio se toma a sí mismo demasiado en serio. Si además es moralizante, resulta entonces insoportable. El hombre serio es incapaz, por ejemplo, de esa pasión magnánima que es la indignación. La indignación no es seria. Tampoco es serio el sentido del humor, la capacidad de esa sonrisa redentora que asoma su hocico travieso, como el de un conejo entre los matorrales. No creo que haya ningún hombre que, por mogrollo que sea, sea capaz de matar a un conejo de bosque, si se le acercó tanto que pudiera verle el hocico. El hocico del conejo, aunque hace gestos de burla, desarma por su malicia cándida, por su cómica incapacidad de mal. El hombre serio puede ser incapaz de maldad, pero no desarma si no sonríe, y al sonreír se le fue la preciada seriedad.

La sonrisa, sin embargo, tampoco es contraria a la pasión. Según de qué pasión se trate, claro está, y de qué estilo de sonrisa. Porque hay pasiones frías y pasiones cálidas. Va mal la cosa cuando el moralista es frío. Y va mal igualmente cuando se combate al moralista con la ironía de especie fría, o con el cinismo que es frío siempre. Hay que desconfiar de una cierta ironía que es como el marchamo de la mediocridad. El que no sabe hacer nada sonríe irónicamente del que hace; el incapaz de apasionarse sonríe de quien se apasiona. Todos los ineptos se muerden el labio para disimular ostentosamente la ironía con que pretenden redimir su inferioridad. El cínico, siquiera, es superior, porque se siente seguro de sí mismo: tan seguro como el cero, que es el único valor aritmético que no se puede quebrar. La firmeza inquebrantable del cínico depende de que no pretende ser lo que no es, y no tiene nada que encubrir. Para el uno y para el otro, para el irónico frío y para el cínico, la santa capacidad de indignación por cuenta ajena, o causa común, sería prueba de candor. Tal vez ella sea realmente candorosa, y esto es lo que la hace más vulnerable.

Seamos francos: a la gente le molesta el Quijote, y si lo tolera es porque es inefectivo; si el Quijote tuviera mal genio, nadie le perdonaría su genio. Pero mientras hay indignación hay esperanza. Las causas y las cosas son para los *engañados*, porque todos los desengañados son estériles.

Claro que el intemperante, el desaforado *Mysanthrope* de Moliere, nos hace sonreír si no llega a ofendemos. Pero la santa indignación no es incompatible con el buen humor, que la tempera y que empieza en casa propia, como la caridad, cuando es bien entendida. El humor viene de adentro, es uno de los simples y recios jugos vitales, y por esto sale caliente. La ironía es un filtro más elaborado, de sabores más sutilmente mezclados. Y como la filtración es intelectual, y es por ello menos fácil que sea cálida, hay que emplearla para estimular el sabor de las ideas, reservando para las personas ese calor que se pierde si la ironía se aplica a ellas.

Lo más serio de todo es la burocracia. Para la administración pública, el principio inquebrantable es el principio formal de "cada cosa en su sitio y a su tiempo, y un tiempo y un sitio para cada cosa". Por esto la administración no tiene alegría ni tristeza intrínsecas; no sufre arrebatos de humor o de indignación; tiene y ha de tener la frialdad de indiferencia impasible que es propia del orden natural, al que debe acercarse cuanto pueda para ser eficiente. La administración pública es cosa seria, y muy seria. No puede admitir la frivolidad. Tampoco pueden admitirla los hombres cuando llega la ocasión de formalizarse o de ponerse serios. Porque todo depende de la ocasión, y muy frívolo sería quien no supiese alguna vez "poner las cosas en su sitio".

El ensayo es un "sitio" de éstos, en el que caben ciertas cosas y otras no caben. La ciencia filosófica es otro sitio, que impone también algunas limitaciones infranqueables. Estas limitaciones son tan claras, tan naturales y genéricas, o propias del género, que su violación se delata a sí misma como una literal extravagancia. Si un sainete acaba en tragedia, la sensibilidad más tosca advierte la incongruencia. Si a los autores del *Boris Godunof* se les ocurre insertar un *duetto* cursi al claro de luna en la tragedia, la discordancia del tono es manifies-

ta, aunque el injerto pudiera tener un alto valor lírico. Y así, de parecido modo, las anécdotas autobiográficas y los recuerdos personales de un autor podrán ser muy fascinantes, pero, insertas en un texto de filosofía científica, son tan incongruentes como las clásicas pistolas del crucifijo.

Ésta parece ser, pues, una cuestión de sensibilidad. Pero la palabra sensibilidad significa demasiadas cosas. No cabe duda de que la sensibilidad del autor debiera prevenirle, antes de incurrir en una confusión de estilos o de géneros que aparecerá como algo disonante a la sensibilidad del lector. También es cierto que, en materia de arte, la sensibilidad se invoca como fundamento de un criterio selectivo puramente personal, y por tanto irreductible al juicio ajeno. Y, en fin, siempre es posible eliminar de la obra de arte el detalle discordante, y tal vez sólo la llamada galería deplorase la omisión del famoso *duetto* en una representación del *Boris.* Pero cuando se trata de una obra de pensamiento, la interferencia de la anécdota personal en el curso de las ideas no es cosa de mera sensibilidad, ni es incidente fácilmente eliminable. La incongruencia afecta la concepción misma de la filosofía: revela la idea que de ella se ha formado el autor como pura expresión de opiniones personales. Sea cual sea la doctrina que se exponga (y la doctrina misma no dejará de manifestar aquella idea básica), se piensa que esta doctrina, *y cualquier otra posible,* tienen por protagonista al sujeto que la expone, y no al problema de que él mismo trata. Si esto fuera así, ya no habría incongruencia, y por tanto hemos de ver si es así efectivamente. De momento, quede claro que la cuestión no es de mera sensibilidad o de preferencia personal. Todas las preferencias han de inclinarse ante la norma objetiva; pero el determinar la norma es ya una operación filosófica: la sensibilidad del sujeto no es preceptiva.

Cuando estudiamos una teoría filosófica, ¿qué es lo que nos importa: el hecho de que sea verdadera o el hecho de que su autor sea un determinado individuo? Si lo importante fuera la personalidad del autor, entonces éste no sólo podría, sino que debiera presentarse en primer plano. Pero, en este caso, la doctrina no tendría valor científico, si por ciencia hay que entender lo mismo que han entendido siempre los científicos

desde Grecia. Si hemos de cambiar ahora este concepto, entonces la última ciencia será... la biografía.

Pero no confundamos el valor científico de una proposición con la autoridad de quien la formula. Pues autoridad puede tenerla una opinión personal, aunque no sea científica, si versa sobre cuestiones de las cuales la ciencia no se ocupa (cuestiones que, incidentalmente, son más abundantes de lo que suele creer el cientffico). En este caso, la autoridad es como un crédito moral, y no sólo intelectual, que no disminuye aunque la opinión expresada no logre nuestro asentimiento. Por el contrario, en el dominio de la ciencia el asentimiento lo ha de lograr la proposición formulada por sí sola, independientemente del grado de autoridad que hayamos reconocido a su autor. Si la ciencia es posible en general, entonces la personalidad del autor es asunto privado que no cumple función ninguna respecto del asunto público que es la verdad de su doctrina. En el primer caso, todo pensamiento se reduce a la expresión de una mera idea personal incontrastable. Por este viaducto retrocedemos derechos hasta Protágoras. En el segundo caso, la filosofía tiene que replantear desde los cimientos el problema de la verdad: la cuestión general de la validez del conocimiento humano.

Que hay ciencia es un hecho -no vayamos a engañamos con palabras-, como lo es que esta ciencia no es una fantasía, sino que hace presa en la realidad. También es un hecho, sin embargo, que la ciencia positiva y la filosofía no surgen del aire fino, por generación espontánea, sino que son productos del obrar humano. Es necesario que se analicen, por consiguiente, los factores existenciales (y los históricos: mucho cuidado) que intervienen en la formación y evolución de las teorías, pues el hecho de esas influencias no puede quedar ahí suelto, ni resuelto por las propensiones particulares de cada autor. Quiero decir que si tales propensiones llevaron a un pensador determinado a descubrir la importancia de aquellas influencias existenciales, el hecho descubierto no constituye por sí solo teoría. Ha de ser, también él, examinado científicamente, porque su relevancia ha determinado nada menos que la crisis del concepto de verdad en que se había fundado la ciencia tradicionalmente.

La cuestión está planteada así en filosofía: esa crisis ¿invalida un determinado concepto de la verdad y nos impone la tarea de formular otro, o bien nos tonduce a una literal desesperación de la verdad? Los pensadores que se inclinan por esta segunda alternativa no recuerdan que, fuera de la filosofía, las ciencias positivas siguen avanzando como si la verdad fuera posible; en realidad, no se percibe cómo pudieran ellas progresar tan estupendamente, y abarcar todos los días nuevas porciones del mundo, si la verdad, de una manera u otra, fuera inalcanzable. Sospechamos que algunos pensadores son escépticos de la verdad filosófica, bien porque olviden el hecho de la verdad científica, bien porque ignoren el hecho de que la verdad es solidaria, y no puede surgir con validez en el dominio de las ciencias particulares y al mismo tiempo ser una presunción inválida en el dominio de la ciencia fundamental. Lo que ocurre, en suma, es que algunos filósofos se han olvidado, *cediendo a propensiones personales o existenciales,* de que la filosofía es, en efecto, la ciencia de los principios. Se trata ahora, por consiguiente, no de oponerse a una doctrina de la cual discrepemos, sino de salvar o reivindicar a la filosofía misma. Como esto ha de hacerse teoréticamente, éste no es el lugar indicado; pero sí son indicados este lugar y esta ocasión para enterar al lector de cómo están las cosas, en sus términos generales, y para ayudarlo a. que comprenda qué peligros acechan cuando se habla a la ligera de esas influencias personales en la filosofía, y qué finalidades persigue quien introduce las necesarias distinciones y cautelas.

Es manifiesto que la verdad se desvanece, y con ella la realidad misma que creíamos apresar, si el pensamiento científico en general no tiene valor representativo, no es una representación de las cosas tal como ellas son, sino un puro resultado de estos tres factores: los antecedentes históricos, las situaciones sociales y la conformación caracterológica del pensador individual. Del problema, en sus términos técnicos, he tenido que ocuparme en otras obras. Presento ahora este rápido esquema porque importa verificar que no puede resolverse tan sólo espolvoreando el discurso filosófico con variedad de anécdotas e incidencias autobiográficas. Quiero repetir que el problema es científico, y mientras no lo hayamos resuelto negativa-

mente en este terreno, negando la posibilidad de la ciencia como tal, no puede contar para nada el gusto subjetivo de un autor determinado: queda sin justificar, mientras tanto, lo mismo en el orden científico que en el de la sensibilidad, esa intromisión autobiográfica del autor en el desarrollo de su teoría. En todo caso, con la simple intromisión no recibe prueba ninguna esa particular doctrina del condicionamiento subjetivo de toda doctrina.

El sentido de la filosofía como expresión puramente subjetiva más bien parece, cuando se eleva a doctrina, la justificación *a posteriori* de una imposibilidad temperamental de deshacerse del yo durante el trabajo de pensamiento. De suerte que la doctrina es acertada en el caso concreto de quien la formula para justificarse, pero este caso es anómalo en el seno de la filosofía. Y, con todo, es por ello mismo el homenaje final que el egocentrismo rinde a la realidad objetiva, que el subjetivismo tributa a la verdad, proponiendo como verdad general e impersonal la doctrina misma de la verdad personal. En suma, el yo no se puede presentar *personalmente* en la teoría sin acusar síntomas de mala conciencia, y sin sentir que debe justificar de alguna manera su intrusión.

Así resulta, como habfamos previsto, que la aparición de la anécdota no es en filosofía un mero detalle anecdótico, desglosable del cuerpo de la teoría. Si a unos filósofos como Husserl o Bergson no se les ha ocurrido introducir anécdotas en la trama de sus ideas, ello no es debido a una decisión privada de la sensibilidad o el buen gusto, sino a una incompatibilidad radical, filosófica, entre la teoría y la exhibición del yo.

Digamos que se me ocurre analizar con la minucia requerida el método de la inducción en las ciencias de la naturaleza, y llego a la conclusión de que "el valor de la ley inductiva es independiente del número de los casos observados", con lo cual echo por tierra las presunciones de los empiristas. Descubro en seguida que no hay manera decente de introducir mi yo personal en la sustancia de esta proposición científica. Digo *sustancia* porque yo puedo relatar cómo llegué a tal conclusión, pero entonces el relato no es científico, sino autobiográfico. Si no lo hago es por recato, y sobre todo porque al otro probablemente no le importa un comino enterarse de las

circunstancias en que efectué tal estudio. Inclusive añadiré que resultaría muy aventurado referir esa proposición a un rasgo de carácter personal que la·hubiera promovido misteriosamente y que con ella se expresara. Esa tesis, u otra cualquiera de tal jaez, no es como una sublimación química o psíquica de unos jugos endocrinos o unas proclividades instintivas. Personales y autobiográficas serían acaso la predilección por el tema o la ocasión de investigarlo, pero no el contenido de la proposición misma. Ésta es verdadera o no lo es, independientemente de que la piense yo u otro colega, o de las circunstancias en las que la hayamos pensado él o yo.

Detrás de toda obra está el hombre. Si la obra es grande, sentimos naturalmente curiosidad por conocer al hombre grande que la creó. Este conocimiento ni realza ni desdora el valor de la obra. La biografía describe el drama de la producción, presentando la vida real del productor; pero la obra misma ahí está, y la "Sonata del emperador" no nos parece más hermosa porque asociemos a ella el nombre de Napoleón, o porque hayamos hurgado en la vida privada de Beethoven. Tampoco deviene más verdadera la teoría de un filósofo cuando nos enteramos de que el pobre tuvo que penar, acaso, para producirla, con dificultades excepcionales, además de las corrientes. Estas penalidades son la vida del autor, tan dramáticas como se quiera, pero resultan extrínsecas en la vida de la obra. Explican la producción de la obra en términos humanos, pero no cuentan en la apreciación de lo que la obra misma explica. Una obra de filosofía no es un *libro de miseria de homne:* es un intento de aproximación a la verdad.

La ostentación del yo personal, como protagonista del pensamiento, fue en Ortega y en Unamuno cosa sobre todo de carácter y de estilo. Aparte de esto, en Unamuno el yo era el protagonista de las ideas porque sencillamente las ideas no valían sino como reveladoras de un drama personal: él no quiso nunca ser hombre de ciencia. En Ortega, por el contrario, el yo no es el tema elegido, y el drama personal que interfiere en la expresión de las ideas depende sobre todo del drama de éstas, es decir, de que alcancen el destino que su autor proyectó para ellas (y para sí mismo, en función de ellas). Éste ya no es el drama de una aventura de las ideas entre las cosas reales,

sino el de su aventura entre los hombres. Congruente con este drama es, por tanto, la teoría de los *draomas,* según la cual las ideas se fundan en las acciones y las creencias. Precavido, sin embargo, Ortega no llegó a afirmar que las ideas no surgen de una contemplación de las cosas y que no las representan (dijo sólo que éstas dependen de quién y cómo las contempla). Era inevitable, de todos modos, que alguien intentase forzar la posición de Ortega y llevarla al límite de su posibilidad implícita. Así ha surgido una peculiar doctrina "personalista", según la cual habríamos de considerar que la filosofía no es representación de la realidad, sino "confesión personal".

Este personalismo ya no es una teoría de la persona humana; es una teoría de la filosofía en general, o una "filosofía de la filosofía", en la cual se afirma que toda teoría es, de hecho, subjetiva y relativa, aunque el autor recate su yo personal cuando la formula e intente hacer con ella ciencia verdadera. Semejante recato se interpreta entonces como un hecho anecdótico más, como un mero pudor estilístico; o bien se interpreta como la ignorancia de aquellos factores subjetivos que acusaría todo el que tiene la vana pretensión de hacer teoría objetiva. Lo cual ya no es solamente grave porque con ello se niega la posibilidad de la ciencia en general, y no sólo de la filosofía; resulta además un poco fastidioso, porque siquiera el yo personal de un Ortega o un Unamuno (por no decir de un Nietzsche, de un Kierkegaard o un Maine de Biran, que es de donde viene la cosa) es interesante siempre. Si la filosofía es confesión personal, el interés de una filosofía dependerá de la riqueza vital de la persona que la formula. El lector estará autorizado, por consiguiente, a reclamar una confesión franca, sustanciosa y completa, y habrá de sentirse defraudado ante el producto anodino de un yo que se exhibe a sí mismo y a la vez se encubre con la teoría impersonal de la filosofía personalista. En todo caso, un solo gesto le estará vedado al yo en esta filosofía: el gesto de reclamar la primada en la originalidad de una idea; porque, si todas las ideas son confesiones personales, todas son igualmente originales. Esta doctrina, si fuera cierta y se adoptara con una convicción consecuente, debiera, por lo menos, traer la ventaja de una modestia extrema. Y con ello volvemos otra vez al punto de partida. La omni-

presencia del yo, aunque resulte embarazosa para el gusto, no es en filosofia una mera cuestión de gusto. El profano podrá decir que le gusta o no le gusta, anecdóticamente, la preeminencia del autor en la obra. El filósofo, por su cuenta, no podrá por menos de tomar ante el hecho decisiones intelectuales comprometedoras, por razón de las consecuencias que puede traer, cuando sirve de base para una falsa noción de la filosofía. Si se aceptara en esos términos la implicación de la persona en la idea, resultarían de ello consecuencias insoslayables respecto del concepto de verdad.

El yo es un manantial inagotable de reflexiones, pero en los límites de este ensayo, queda solamente un punto por fijar. Se ha dicho que el genio español es personalista: que en toda clase de obras el español se identifica con su creación; y si ésta es obra de palabras, el autor siempre habla de sí mismo. Esto no sería, pues, ni defecto ni virtud, sino radical forma de ser, y la obra resultaría, por tanto, más auténticamente española cuanto mejor reflejase esa conformación. No voy a discutir ahora esta idea de los caracteres constitutivos del genio español. Sólo puedo indicar que si el genio español es lo que es, también la filosofía es lo que es, y ésta no puede ser de otro modo: antes podrá transformarse el genio español, y hacerse apto para la filosofia, que cambiar ésta su esencia y sus normas. Si fuera cierto -cosa dudosa, realmente- que el español no puede domeñar su yo para hablar de las cosas sin ponerse a sí mismo entre ellas, y sin pretender que lo importante no son ellas, sino lo que él diga, entonces habría de proclamar su renuncia a la filosofía, franca y lealmente, y buscar la gloria donde el yo puede explayarse sin confines: en la literatura, en las artes o en el riego de los campos secos. Cuando se tiene un yo que es tan imperativo y absorbente, hay que reconocer que no se puede servir a dos amos. Porque la ciencia es servicio, en el cual ingresa el yo libremente, o libremente queda exento del servicio. La alternativa es clara: o se sirve al yo o se sirve a la filosofía. Demostrar que no se permiten las ambigüedades equivale a desbrozar el camino de las vocaciones filosóficas. Que lo sigan quienes tengan la muñeca firme para embridar su yo encabritado.

Le moi est haïssable, ha dicho Pascal. Tal vez no, tal vez no tanto. No odioso, pero ciertamente puede hacerse tedioso. Un pintor que no pintase más que autorretratos resultaría a la postre aburrido, aunque sus autorretratos fuesen tan maravillosos como los de Rembrandt. Pero unas memorias de Rembrandt, si las hubiera escrito, serían apasionantes. El yo es el gran tema, el tema de interés inagotable para cada uno; y el yo ajeno también, en tanto que el ajeno es un símbolo del propio, es su complemento, su "cara mitad". El prójimo nunca nos es extraño por completo. Por esto lo llamamos prójimo: su vida, aunque sea muy distinta de la nuestra, realiza posibilidades que en germen se encuentran en nosotros mismos. Su vida podemos, pues, compartirla siempre. Lo cual explica que un libro de memorias se lea con más voracidad que una novela. Aquí no hay que fingir la relación simbólica: los personajes son todos reales, son parte de nosotros mismos, así el autor que cuantos han entrado en relación con él. Y la curiosidad que sentimos por el yo ajeno aumenta en la medida en que los personajes son conocidos, han alcanzado por sus obras o sus actos, los que sean, algún género de excelencia que los sitúa, como objetos predilectos de la atención, por encima del nivel medio de los hombres.

Ortega hubiera podido escribir unas memorias que fuesen una obra maestra, realmente memorable. Reunía para ello todas las buenas condiciones, lo mismo las positivas que las negativas. Entre estas últimas se cuenta la de no tener un carácter y un estilo de blandura fofa; de suerte que hubiera podido evitar con naturalidad ese peligro de los melindres y el sentimentalismo que edulcoran tantas memorias. Había acumulado además vastas lecturas y, sin haberlo conocido, puede afirmarse que había leído el libro del mundo en variadas experiencias de relación humana. La propensión espontánea de su pensamiento a buscar formas de expresión personales hubiese encontrado en las memorias un género más apropiado aún que el ensayo. Porque sus memorias no hubieran sido simplemente un relato de anécdotas o de sentimientos, sino una especie de biografía de ideas: una historia de sus reacciones personales ante los pensamientos ajenos y las personas de los pensadores, enriquecida por una vena satírica muy fresca, aun-

que un poco sarcástica: una crónica de las ideas propias, y de cómo habían ido apareciendo en su mente, y en relación con qué propósitos vitales; de cómo se habían ido desarrollando y evolucionando, y qué incidencias subjetivas y sociales se habían presentado en su itinerario. Las memorias sí permiten la implicación del hombre en la idea, porque en ellas no se trata de la verdad de la idea, sino de la vida misma del hombre, y la verdad está bien cumplida en el puro relato de esa vida. Y todo esto lo hubiera escrito Ortega con una amenidad, con una sagacidad y un ingenio para sacarle brillo a cada situación, que hubieran sido tanto más estupendas cuanto que el primor de su estilo hubiera podido desplegarse ahí con gran desenvoltura. Las trabas que impone siempre en filosofía la necesidad de exponer un pensamiento abstracto, en los escritos de Ortega se puede notar que le incomodan, que retraen o embarazan la fluidez de su estilo y lo resecan a veces; por esto parece dispuesto a evadirse de la sujeción, pasando cuan pronto puede de la idea hacia la imagen y hacia la persona.

Con las memorias hubiese podido quedar satisfecha la curiosidad de los profanos que se interesan más por la persona que por la idea, o a quienes parece que la idea está bien establecida si está bien expresada. También a los profanos en la vida política o en la vida teatral nos apasionan las memorias del estadista o del autor dramático. Estos dos tipos de escenas, tan parecidas en muchos aspectos, las contemplamos como espectadores. Las representaciones se desenvuelven según las reglas del arte, y el público es el señor supremo, en el sentido de que aprueba o desaprueba la representación; pero su señorío no trasciende los linderos de la escena. Todos sabemos que detrás de ella hay unos bastidores y una tramoya, una gran actividad que escapa a nuestra observación, y hasta personas y pasiones que no asoman al escenario, que constituyen un drama aparte, aunque contribuyen al desarrollo del drama representado. Todos sentimos, más que curiosidad, anhelo de saber "lo que hay detrás", de conocer las intimidades ocultas. Y como nos consta que esa necesidad nuestra de saber lo que pasa a escondidas, y el juicio que podamos hacer de ello, no alteran casi para nada la marcha del drama que se da en público, por esto nos satisface que uno de los protago-

nistas del drama velado nos permita atisbarlo. Los autores, los directores de escena y los actores, los comparsas y los empresarios los encontrarnos así, vistos desde el otro lado, el lado de adentro, y nos conforta relacionar entonces las dos imágenes que tenernos de ellos, la pública y la privada. El actor, por ejemplo, se convierte al fin en una persona humana por derecho propio, independiente de las diversas personas o personajes dramáticos representados por él, y con los cuales hemos tenido que identificarlo hasta entonces. Y el autor se constituye también en un ser de carne y hueso, y deja de ser esa entidad un poco abstracta que era el progenitor de unos seres ficticios.

Sin embargo, el autor estaba ya en su obra, más íntegramente presente que si hubiere aparecido en ella corno actor, porque la obra es de su carne y de su hueso y de todo lo demás que forma su ser. La obra *es* el hombre; lo es más aún que la simple humanidad anecdótica que descubrirnos al metemos en su vida privada. Por esto, si nos gusta leer memorias es porque, siendo éstas también un género literario, constituyen una mediación, y las personas se presentan en ellas todavía como personajes. Pero cuando lograrnos conocer personalmente al individuo que es el autor, la curiosidad parece que queda defraudada. Queríamos encontrar el *personaje* que fuese a la vez persona de carne y hueso corno nosotros, y nos decepciona descubrir que el hombre es precisamente como nosotros, de carne y hueso. La aureola de prestigio se desvanece al contacto inmediato. Hay que volver a la obra para recuperar la persona auténtica del autor.

Si la obra es teatral, para seguir con el ejemplo, su drama puede muy bien ser autobiográfico, y no por ello disminuirá su valor literario. Pero si la obra es filosófica, no se percibe cómo la inserción de lo autobiográfico pueda realzar su valor científico. Y cuando se afirma además que este valor se reduce exclusivamente a la expresión personal, entonces, ¿no resulta mejor escribir para el teatro? La literatura es expresión personal, y no tiene otros compromisos. Las memorias, aunque sean filosóficas, son obra de literatura, y pueden ser muy buena literatura. Claro está que el mérito de unas memorias y el interés que ellas despiertan son función del mérito y del in-

terés que suscita la persona de su autor. Quiere esto decir que es necesario que el autor de una autobiografía haya alcanzado notoriedad -eventualmente, como autor de otro género de obras- para que sus memorias sean bien interesantes, para que el público sienta ese cosquilleo previo de curiosidad por "lo que está detrás", por la intimidad no patente en esas obras. Aparte de que son buenas pinturas, los autorretratos de Rembrandt nos apasionan porque son patéticos, porque nos permiten atisbar la vida patética de un pintor al que consideramos genial porque ha pintado obras grandes no patéticas, no autobiográficas, lo mismo que van Gogh. Nadie puede ser genial escribiendo solamente unas memorias. Las memorias son un *by-product,* el producto residual de un genio ya probado en otros menesteres.

Por esto digo que las memorias de Ortega hubieran sido una obra maestra, porque del genio de Ortega no es posible dudar. No tenía él que probarlo, pues, con una obra que no llegó a escribir. Quienes se lo negasen expresamente, o rehusaran dar testimonio público de su reconocimiento, se pondrían de espaldas a la evidencia. Pero como eso que llamamos genio es una virtud o cualidad humana elusiva e indefinible en abstracto, y que se demuestra sólo en lo concreto de unas obras, no hay que imaginar que el genio se desvanece cuando las obras son criticables. A la vez no es sensato pretender que éstas sean íntegramente excelentes, sin desfallecimientos de la perfección, por el hecho de que su autor sea genial.

El genio es una propiedad del carácter que magnifica las potencias creadoras. Siendo, por tanto, algo tan individual, su posesión no determina en las obras creadas la presencia uniforme de unos ciertos rasgos o cualidades. Cada genio tiene su propio genio y su carácter. De suerte que lo que debe hacer quien se para a examinar ese estupendo fenómeno que es el genio no es otra cosa que analizar su carácter, es decir, ver qué cosas hizo efectivamente y cómo se las arregló con su genio ingénito. Entonces la guía del estudio ha de ser la vocación, porque en ésta se encuentran, como componentes esenciales, a la vez las condiciones ingénitas o naturales y las decisiones voluntarias.

Ortega tenía el genio de la palabra, el genio de la expresión verbal (las capacidades intelectuales en alto grado se dan aquí por descontadas, naturalmente, porque la palabra de mera palabrería no puede ser nunca genial). Se nota que Ortega goza siempre con la expresión, que se regodea incluso en ese mar infinito de las palabras que es su *habitat*, su elemento natural. El hallazgo de una fórmula feliz le da felicidad y la comunica a sus lectores. Es una lástima que los críticos literarios no se hayan abocado al estudio de su estilo. Porque todo el mundo reconoce y proclama la excelencia de ese estilo, pero no suele precisarse en qué consiste la excelencia, cuáles sean sus formas y sus fallas, que también las tiene. Éste es un destino muy curioso: en tanto que filósofo, sus colegas ensalzan su habilidad de escritor sin entrar en detalles, mientras que los escritores y los críticos literarios, aunque no le niegan el mérito, se sienten dispensados de estudiarlo porque fue un filósofo.

Como siempre parece escribir *calamo currente,* sus oraciones resultan a veces barrocas, o demasiado abruptas, como si no hubiese tenido tiempo de alisarlas. Siempre víctima de la insidiosa facilidad, da la impresión de olvidar que la simplicidad es la última complicación del arte. No se hizo para él este canon clásico:

> *Cent fois sur le métier-remettez votre ouvrage,*
> *Polissez-le sans cesse...*

Su estilo propende también a la sequedad, tal vez porque es más intelectual que lírico, que cordial, si así cabe expresar un rasgo que no deja de tener relación con el hecho de que fuera también más gráfico que musical, más visual que auditivo. Las cualidades puramente musicales de melodía y ritmo, de consonancia y armonía, le fueron negadas. Sus frases bien cortadas y sus imágenes saltan *a la vista* más que al oído. Las imágenes mismas abundan tanto, que revelan como un curioso temor de que el texto resultara aburrido para los lectores si el tema fuera demasiado abstracto y las imágenes no procuraran mantener alerta la atención. Característicamente, abundan más en los escritos de filosofía que en otros textos literarios. Cuando se trata de ideas, la imagen no la emplea

sólo como analogía, para ilustración del pensamiento, sino como ornamento estilístico, como *fioritura.* La insistencia en este recurso no puede siempre evadir la afectación; por esto su estilo es contagioso, y los imitadores que no tienen su genio afectan sus maneras y resultan amanerados.

Yo no sé si hay muchos lectores, entre la totalidad de los cautivados por su brillantez, que hayan advertido en su estilo la frialdad, o que la hayan interpretado como ausencia de lo que pudiéramos llamar fervor. Es el suyo un estilo intelectual, como dijimos, que arrastra al lector en una línea seguida; pero no lo mece, porque no tiene los contrastes, los altos y bajos de una graduada escala emotiva. Si le falta la autocrítica no es por defecto de su entendimiento, que fue preclaro, sino unas veces por esa prisa que afecta a las ideas, y no solamente a su expresión (recuérdese: "La vida es prisa [...] y es preciso hacer de la prisa el método de la verdad [...]. Verdad es lo que ahora es verdad"), y más fundamentalmente por una reserva, por una especie de incapacidad de entrega. No quisiera que la inhabilidad me hiciese ahora parecer injusto con las fórmulas que empleo para expresar, bien que mal, una impresión que su estilo me produce. Ya se comprende que cada cual es como es, y por consiguiente la caracterización estilística no puede tomarse como crítica de un error, o como la puntualización de una discrepancia. Pero, en fin, esa reserva de Ortega la pondría en relación con su tono tan señaladamente asertórico. Lo que escribe nunca parece que haya surgido de un diálogo, ni que lo admita. Seguramente porque no surgió de una lenta investigación, sino de una iluminación súbita, tampoco parece que haya superado unas dudas previas, ni que las dudas puedan sobrevenirle. Las dudas no deja de crearlas el diálogo interior, cuando no hay diálogo con los demás. El otro yo que todos llevamos dentro es el que abre la puerta de nuestro interior a las razones de los demás, el que los representa, porque es el que critica lo que el yo mismo hace. La supresión de ese "otro yo" es la que nos deja encerrados en nosotros mismos, conclusos, o sea terminantes.

Esto es lo que he querido decir aludiendo a la capacidad de entrega. Acaso su incapacidad no fue sino la de expresar esa capacidad en sus escritos. Pero entonces sería un defecto esti-

lístico; y si esto no parece verosímil en un gran escritor como él, ¿a qué se debe la decisión voluntaria de eliminar siempre todo lo que fueran salvedades, reservas o distingos, y de dar a cada palabra el tono resonante de "la última palabra"? No lo sé bien; pero el hecho es que esos escritos no ofrecen brecha. Se imponen, pero no dan entrada, como si el autor aspirase a mejorar a los demás (esta aspiración educadora es constante en Ortega), pero no quisiera ni necesitara compartir con ellos las penalidades de la vida que implica siempre el deseo de mejoramiento, y prefiriese guardar las distancias. Esta distancia no es buena para la autocrítica, porque impide advertir otras capacidades vitales, o intelectuales, distintas de las nuestras; nos priva de esa facultad de literal simpatía y amortigua el eco de otras vidas en la nuestra. Ortega siempre da la impresión de que viaja solo.

No le falta, esto no, el sentido del humor. Pero este humor propende con demasiada facilidad al desdén y al sarcasmo, y no está suavizado por la sonrisa, que es cordial y conciliadora. La paradoja de la sonrisa es que ella permite estimar incluso aquello que se rechazaría y que, a la postre, queda también salvado. La sonrisa es la más sana fuente de la caridad. Es la caridad final con que, después de haber puesto las cosas en su sitio con todo el tesón intelectual, se reconoce que ni el crítico ni el criticado son otra cosa que hombres, es decir, muy poca cosa. En el último extremo de nuestra humanidad, lo que resta es la simpatía mutua, el compadecimiento.

No hay que eximir, pues, a Ortega del análisis literario porque sea un filósofo; ni eximirlo del análisis filosófico porque sea un escritor, ni eximirlo, en fin, de crítica alguna porque sea un genio. Genial es, desde luego, como poeta o *poietés,* como productor o artífice de la palabra. Pueden entrar, en la preferencia que diré, razones personales también de vocación; pero es dudoso que ellas solas determinen la primacía de la admiración que nos produce el artífice, el buen operario, y en particular el que opera con palabras. Porque hay en el hacer productivo una nobleza intrínseca que no depende de la estimación ajena y que sitúa al que hace cosas por encima del que meramente las manipula, las vende o las traspasa. El carpintero, el labrador, el joyero, el albañil, el escultor, el poeta, pue-

den sentir ese realce de la condición humana, esa insustituible nobleza ética que da la conciencia de la obra bien hecha, del trabajo bien acabado. El artesano nunca es un parásito: gana con su obra su lugar en el mundo y deja en él una huella. La secuencia de estas huellas forma el camino de tradición de una cultura. Y aunque en la variedad de una cultura cada cual ocupa un sitio alto, no según la índole de su obra sino según el mérito de la ejecución, no cabe duda de que al artesano de la palabra se reserve el más alto lugar; porque no veo que haya podido el hombre crear un arte de más hidalga condición que el arte de la expresión verbal.

Por su obra misma, pues, y no por debates de los demás, tiene asegurado Ortega su lugar de eminencia como artesano de la palabra. Pero, ¿a qué formas, géneros o estilos específicos se encaminaba naturalmente el genio de la palabra en Ortega? Porque la palabra, claro está, sirve para decir, y lo que se va a decir requiere la previa elección del género y el estilo. No se puede dcir cualquier cosa de cualquier manera, ni alojar cualquier pensamiento en cualquier forma. La forma y la idea se gestan y producen conjuntamente. Por tanto, la pregunta aborda el tema de la vocación de Ortega. Y esto es tan claro, que basta advertirlo para convencerse de que muchas críticas y defensas de Ortega perderían su razón de ser si Ortega fuese solamente un escritor. Su mérito sería tan indiscutible que no podría suscitar polémicas. Pero Ortega es un escritor de filosofía -como él se llamó a sí mismo-, o sea un filósofo; y el hecho de que empiece por ser un gran artífice de la expresión no implica desde Juego que sea igualmente un gran artífice de pensamientos. De sus pensamientos no hemos de ocuparnos aquí, en cuanto a su valor filosófico, porque ya lo hemos hecho en otra parte. Este ensayo sobre el ensayo nos ofrece la ocasión y el medio para ir anotando algunas observaciones sobre el ensayo como forma vocacional específica del pensamiento y de la expresión en Ortega. En el curso de estas observaciones no podemos por menos de reparar en el hecho de una deslealtad interior de Ortega ante su vocación; o si se quiere, de una ambigüedad de sus decisiones vocacionales ante sus propias impulsiones genuinas.

Dijo Nisard, comentando el gran clásico del ensayo: *"Ouvrez, Montaigne, n'importe a quel feuillet; dés les premiers mots vouz serez au courant. Ce sont de ces livres qui commencent et finis-Sent á toutes les pages".* Esta apreciación vale para cualquier libro de ensayos. De todos, si son buenos, puede decirse que comienzan y acaban en cada página. Los temas son varios y permiten, casi obligan, a una lectura guiada sólo por el azar de la ocasión. El ensayo es filosofía *da camera.* Un libro que agrupe varios ensayos dispersos, o que trate de un solo tema en estilo ensayístico, es como esas obras musicales que se llaman *suites,* en las que verdaderamente no hay *suite* o continuidad, y cuya gracia consiste en disponer como una serie discontinua un cierto número de composiciones breves, dispares en cuanto al *tempo* y la modalidad expresiva, y a las que presta unidad solamente el estilo del autor. El orden mismo de los números sueltos dentro de la *suite* o secuencia es convencional; ninguno perdería su valor si cambiara su lugar, o si se ejecutara solo; ninguno depende por entero del anterior o del siguiente para integrar un orden de continuidad. No es como el apoteósico *Amen* del *Credo* en la "Misa del papa Marcelo" de Palestrina; el cual podría darse como pieza separada en un concierto, y de hecho creo que ha llegado a darse, por su gran duración y por la suficiencia de su forma fugada; pero, en rigor, la gloria polifónica del *Amen* depende musicalmente, y no sólo por el texto, del previo, escalofriante *et incarnatus est.* La obra es de gran aliento, y de un aliento único: fue concebida y ha de ser ejecutada "de un solo soplo".

Este gran aliento es el que le falta a Ortega. Y es menguado servicio, creo yo, el que se presta a su renombre cuando se pretende que su genio como compositor de palabras era como el de un músico sinfónico, y no el de un músico *da camera.* Porque esto es pedirle lo que no podía dar su vocación natural, y a la vez disminuir el mérito intrínseco del género en que sí podía dar y daba todo lo que tenía. Bien es verdad que fue el mismo Ortega quien originó el equívoco. Pero el lector y el crítico pueden desatender esas indicaciones que hace el autor sobre sí mismo, inclusive cuando es él quien sale perjudicado con ellas; y tal vez más en este caso, pues de otro modo las confusiones se eternizan y originan discusiones bizantinas.

Un discípulo suyo predilecto afirma que Ortega es "uno de los pensadores más sistemáticos que han existido". Otro discípulo predilecto reconoce, en cambio, "la derrota de su propia voluntad de sistema [la de Ortega] por su propia incapacidad caracterológica, existencial, para él"; y observa cómo Ortega "o rehuía entrar en los empeños y penas sistemáticos y metódicos previsiblemente prolongados o, si se engañaba en sus previsiones, se cansaba de ellos antes o después, pero siempre antes de llevarlos al cabo debido". En suma, pensaba escribiendo y se asustaba o aburría de los problemas, con sus complicaciones infinitas, por no tener "la constancia pacata del pensar metódico y sistemático, ni de la investigación histórica". Yo recomendaría que se adoptase esta segunda clave de interpretación; y no me inclino a proponerla por una predilección particular, aunque proviene de un convencido tardío y tiene por ello especial autoridad, sino porque los hechos mismos la imponen. En verdad, creo haber sido el primero en fundarla y razonarla para explicarme a Ortega. De suerte que la opinión antes citada no hace sino confirmar la misma que yo había considerado conveniente proponer, incluso a veces con los mismos términos, sobre el estilo "circunstancial" del pensamiento en Ortega.

Es evidente que el "circunstancialismo", entendido aquí como la discontinuidad del pensamiento de Ortega, no es un defecto, sino una cualidad positiva, y sólo aparece como un defecto cuando se pretende, para decirlo en términos bergsonianos, que con una serie de elementos discontinuos pueda recomponerse una continuidad; o sea que una serie de ideaciones ocasionales pueda, por recomposición posterior, resultar equivalente a la esencial secuencia de una teoría. Esa discontinuidad es o puede ser cualidad positiva porque es condición intrínseca de un determinado género (aunque inapropiada, y hasta nefasta, en un género distinto). Es la cualidad del ensayista nato. Y dentro del género, será tanto más alto el mérito de un autor cuanto más deslumbrante sea, como en el caso de Ortega, la luz de esa idea que surge ante el hecho ocasional, o ante la idea ajena. Si la luz es como la de un faro intermitente, esto no disminuye su brillo ni le resta utilidad. Ahora, si el mismo Ortega pretendió ser como un faro de luz fija, o sea, para aban-

donar la imagen, si no le bastó ser un ensayista genial, y aspiró a ser además un filósofo científico, esto es asunto aparte, del cual hacemos ahora mención sólo porque confirma la indecisión vocacional de Ortega, la ambigüedad de sus decisiones frente a sus ingénitas capacidades o inclinaciones. No cumplió lo prometido, y esto no es grave, porque en definitiva mucho cumplió. Sólo podría resultar grave si algunos creyeran que lo que dio es efectivamente lo mismo que había prometido; y no sería grave porque hicieran un juicio equivocado de su obra, sino porque en este juicio va implícita una idea muy equivocada de lo que es la filosofía. Los profanos de la filosofía han de recordar siempre que el camino de la ciencia es muy arduo, y no hay expediente ninguno, fórmula mágica que pueda procurarles *une philosophie sans larmes.*

Probablemente fue Gorgias el primer hombre que tuvo "conciencia de estilo". Otros, antes, habían tenido estilo. Pero la conciencia de estilo despierta con el descubrimiento de que "la palabra es un gran poder": *logos dynastes megas estín.* La ironía de la situación es que fuera precisamente el sofista quien viniese a descubrir ese gran poder, pues el descubrimiento realza la virtud de la palabra, entendiendo por virtud, a la griega y a la romana, la propiedad esencial y la fuerza operativa de una cosa. En su virtuoso poder posee la palabra una nobleza intrínseca que la sitúa muy por encima de todos los demás poderes. Aparentemente. Sí, aparentemente, porque los poderes se miden sólo cuantitativamente, por la magnitud e intensidad. En rigor, toda forma posible de poder es indiferente, neutral y descualificada, y la nobleza depende sólo del fin para el cual se ejercita cada poder. De suerte que esa virtud de la palabra, que es su fuerza operativa, puede no ser virtuosa, si no lo es el fin. En el orden de lo humano, los poderes son los medios, no los fines.

Por esto es peligrosa la retórica, la estupenda y equívoca invención sofística, la cual no atiende a los fines y sólo da las reglas para conjugar los medios poderosos de la palabra. Pero el que posee las reglas del juego no siempre soslaya la tentación de jugar sucio y de hacer juegos de palabras; los cuales pueden ser inocentes, si son puramente verbales; o ser más

graves, si son los juegos de conceptos llamados sofismas; o más graves todavía, cuando implican la convicción de que todo pensamiento es juego, de qué la filosofía es un puro ejercicio lúdico, y de que la belleza retórica es un buen sustituto de la verdad. Entonces la palabra es tanto más viciosa cuanto más eficaz es su intrínseco poderío. De ahí que los filósofos -Platón y Aristóteles en este caso- no intentasen rebatir el aserto de que la palabra es un poder, sino que se esforzaran en salvar a la verdad y en impedir en lo posible que los hombres, sobre todo quienes hablan públicamente, se olvidaran de este fin de la palabra y la empleasen para cualquier fin, indiferente o neutralmente, o sea amoralmente. La belleza no acepta como tributo el sacrificio de la verdad, lo cual significa que el buen arte de la palabra es un arte moral, y no meramente un arte retórico.

Observe el lector que nuestra civilización, toda ella, entera, está montada en el aire: depende de esos sistemas de significaciones que flotan en el aire, por así decirlo, que salen con el *flatus vocis,* y a las que llamamos palabras. Esta es una civilización verbal. Lo es inclusive hoy, cuando el poder no sólo se mecaniza, sino que parece desdeñar cualquier otra forma de ejercicio que no sea mecánica. En la medida en que prospera esta mecanización del poder, y en que "la última palabra" la tiene el que no habla, el que posee la máquina, en la misma medida se está barbarizando, o "desverbalizando", la civilización. Éste, y no otro, sería el indicio de lo que se ha llamado "el genio sombrío de los tiempos modernos". Pero la palabra no es eliminable, y hasta la civilización mecanicista ha tenido que transigir con ella, ideando maneras de mecanizar también el verbo. Unos conciben al *logos* como un puro mecanismo, y entronizan a la soberana de las formas lógicas que es la matemática; otros conciben el mecanismo que triunfalmente habrá de sustituir al *logos* humano, o sea la máquina que piensa sin hablar. El residuo desdeñable que arrojaría esta limpia operación sería puramente el hombre enmudecido. Esta deshumanización del verbo, esta sofística mecanizada, menos inteligente que la griega, tiende sin darse cuenta de ello, sin "conciencia de estilo", a neutralizar cada vez más a la palabra y hacerla indiferente, impersonal, irresponsable.

La filosofía tiene que recuperar hoy la desvanecida conciencia de estilo, y a la vez salvar a la verdad, como antaño y como siempre que aparecen síntomas sofísticos, pues ya se ve que el estilo no es cosa puramente estilística: la dignidad de la palabra no se restaura con la belleza sola, como pretendía la retórica del sofista Gorgias. La belleza no estorba, pero la dignidad depende del fin. Un encomio entusiasta al poder y a la belleza de la palabra puede ser muy lindo y muy bien intencionado, como el encomio del amor que hace Agatón en el *Banquete;* pero es muy hondamente falso y puede resultar muy peligroso si el encomiasta no repara en que la palabra puede ser también lo más abyecto, lo más deleznable, y que el hombre es incapaz de hacer con sus manos nada que se acerque siquiera al grado de malignidad que puede alcanzar la palabra.

Éste es el trágico destino -la dialéctica moral del *logos*-, el riesgo siempre inminente en una civilización montada sobre palabras. Por esto nuestra civilización, que a la postre es la más sabia, inventó la literatura -la poesía, el teatro, la novela-, donde se sublima estéticamente, con arte de belleza retórica, la capacidad humana de hacer el mal verbalmente, y con la cual podemos todos hacer la curación catártica, la necesaria purificación de la palabra. Fuera del arte, no hay más camino que el de la verdad.

Aristóteles se daba cuenta muy bien de que el estilo de Gorgias era efectivo, y así lo reconoce en su *Retórica.* La regla de Gorgias, según la cual cada tema requiere un estilo apropiado, y el gran tema ha de tratarse con gran estilo, "a la gran manera", es una regla válida para siempre. Gorgias era un maestro de este gran estilo retórico, del discurso ceremonial, declamatorio, llamado en griego epidíctico, que en latín significa *ostentatio,* y que es en efecto una forma como otra cualquiera de ostentación. Lo que se ostenta o exhibe en el discurso epidíctico es, sobre todo, el orador, no tanto el asunto de que él se ocupa. Su discurso se embaraza entonces con profusión de imágenes, antítesis, asonancias, analogías, apóstrofes, alegorías, hipalages o intercambios, repeticiones deliberadas, hipérboles y metáforas. Las metáforas incomodaban particularmente a Aristóteles. Su profusión, por lo menos. De ellas dice que de-

leitan solamente a la masa de los ineducados: *oi polloi ton apaideuton.*

Tal vez Aristóteles es demasiado severo. La verborrea es inocua, y si se toma como una diversión - así la tomaban los griegos- es en definitiva un espectáculo artístico, como el teatro, y hasta puede producir los mismos saludables efectos catárticos que la tragedia. Nadie pensaría, esto no, que la *ostentatio* fuese buena en metafísica, pues quedamos en que cada género requiere su propio estilo. Y a este respecto es conveniente indicar el distinto oficio que la metáfora, la imagen y el ejemplo tienen en una obra de carácter científico y en una de otro género o estilo. En el ensayo, por ejemplo, hay mayor latitud en la regla de comedimiento que es constante en todo género. El caso particular, la imagen viva, son casi siempre el estímulo de la ideación y ocupan el primer plano. Incluso puede ser que la imagen y la metáfora no sean puramente auxiliares de la expresión, sino un remate, aquello que se busca; porque, si el propósito es comunicar luminosamente una idea, el lector puede captarla con rápida intuición en el chispazo de la metáfora, y retenerla con más seguridad que si hubiese llegado a ella a través de una secuencia opaca de fórmulas de raciocinio. La imagen y la metáfora dan la conclusión ya hecha, y eximen al lector del trabajo que costó llegar a la idea envuelta en ellas.

Se supone, por tanto, que hay un trabajo previo, y que éste lo llevó a cabo en silencio el autor, aunque luego omita dar cuenta de él. Pero no siempre es así. Hay autores que piensan "por imágenes", o en quienes el proceso de conceptuación implica simultáneamente el de imaginación, o producción de imágenes. Pero en ciencia, en ciencia filosófica, esta capacidad imaginativa puede ser perturbadora, si no se regula canónicamente. Porque el oficio de la imagen en el discurso científico no es el de sustituir al concepto, sino el de ilustrarlo. ¿Cuántas veces hemos visto que el hallazgo de una fórmula feliz nos tienta insidiosamente a prescindir de un rincón de problema que no cupo en ella? El trabajo previo de la búsqueda no puede omitirse, porque la ciencia no es, precisamente, sino búsqueda. No es una mera exhibición de resultados y conclusiones, sino una exposición ordenada de la investigación, y un

intento de justificar los resultados conclusivos, si la investigación los produjo. Por esto, la pregunta sistemática también es ciencia, aunque no vaya seguida de una respuesta. Aquí sí, la imagen no es más que un recurso, un auxiliar subalterno de la expresión, porque la expresión es netamente conceptual: el protagonista, el señor de la escena es el concepto, y la imagen no es más que su sirvienta, su comparsa.

Tanto mejor si el científico posee, además de las capacidades que su trabajo requiere, la capacidad imaginativa verbal de expresar o comunicar su pensamiento con un estilo que no sea ni zafio, ni abstruso, ni laborioso, ni árido. Pero entiéndase que la belleza eventual de su estilo habrá de ser un valor de complemento. La verdad filosófica no es una obra de arte. Si es errónea, la tesis no será menos repudiable por estar bellamente expuesta; al contrario, habrá que rechazarla con más tenacidad, precisamente porque ese elemento extrínseco, de orden retórico, le dio una apariencia más plausible o incitante. La verdad no siempre es fea, pero el error parece menos vicioso cuando va bien disfrazado, que la fealdad siempre ayuda a la virtud.

Estos pequeños juegos dialécticos de la verdad, la virtud y la belleza no hay que juzgarlos desusados porque sean platónicos. Conociendo este juego podremos salir de algunos embrollos que tampoco pierden actualidad por ser casi tan viejos como la filosofía misma. Un discípulo y crítico de Ortega se muestra severamente justo con él cuando señala la última y decisiva influencia que tuvieron en su modo de pensar los motivos estéticos. Y para compensarlo de esa "derrota de su propia voluntad de sistema por su propia incapacidad caracterológica", o sea vocacional, propone el crítico la distinción entre dos estilos de pensar representados por dos tipos de filósofos. Tendríamos así los sistemáticos, que en una buena parte "componen elementos aportados por otros"; y los problemáticos, los que disuelven lo anteriormente compuesto, los ideadores u ocurrentes. Estos últimos serían los inventivos, los filósofos de la creación espontánea, desbordante, incauzable. Los primeros, en cambio, pertenecerían a un tipo más profesoral que genial. Y aunque pudiera haber genios también en la filosofía metódica y sistemática (¿cómo podría negarse

esto?), cabría pensar que método y sistema son justamente "los andadores de que se valen los privados de genio para compensar su pobreza de ingenio".

Esta caracterización responde a un criterio muy viejo. Es el criterio que aplicaban los antiguos cínicos, megáricos y cirenaicos. Aplastados bajo el peso sistemático de las grandes escuelas, la platónica, la aristotélica y luego la estoica, ellos se propusieron efectivamente disolver con ocurrencias lo anteriormente compuesto; renegaban de la ciencia, pues no eran capaces de sustituir la que denigraban con otra de parecida complejidad y finura, y apelaban a la acción directa, es decir, a la persuasión retórica y a la impresión personal. Pero, aunque viejo, este criterio tiene la virtud renovada de desarmar de antemano toda réplica posible; pues cualquiera que se intente, si no llega a ser genial, será clasificada automáticamente entre las muestras de la pobreza de ingenio. Según esto, los pensadores sistemáticos no pueden ser auténticos filósofos si no son genios: la vocación y el *ethos* no cuentan para nada. Acaso el pobre filósofo que sólo trata de pensar con método planteara la cuestión en estos términos: "Debe examinarse, en primer lugar, si la caracterización de los dos tipos es adecuada; y, en segundo lugar, si el caso Ortega entra correctamente en el segundo tipo". Pero un planteamiento tan pedante (pedante significa etimológicamente pedagógico o profesoral) resultaría indudablemente soporífero. Sólo queda el recurso de invocar el auxilio de los genios.

Los genios acuden en legión. Puede entonces el filósofo soltar jubilosamente los andadores del método, de que siempre se ha valido, porque los genios le deparan, a él también, esa forma de prueba personal, de acción directa, que parece más convincente, ligera e ingeniosa que las arduas pruebas del análisis y el raciocinio. Profesores fueron Aristóteles y Bergson, Platón y Dilthey, Santo Tomás y Husserl, Hegel y tantos otros, sin contar a Ortega, cuya lista bastaría para convencernos a los ingenuos de lo que ya todo el mundo sabia, es decir, que el ejercicio del profesorado no parece incompatible con la genialidad, aunque requiera el método. Si es o no incompatible con el ingenio, ya es cosa aparte. Pero ninguna gran filosofía ha sido jamás calificada de ingeniosa. Lo cual permite sos-

pechar que tal vez el ingenio sea el andador de que se valen los que no tienen capacidad de sistema. En cuanto a los que no tienen ni ingenio ni sistema, de éstos no se ocupa la historia en ningún caso.

Si se clasifican los filósofos por el estilo de su pensamiento, y no por la verdad de lo que digan -cosa en principio legítima- no se puede caracterizar un tipo por los rasgos de los mediocres, y al otro tipo por los rasgos de los geniales. Y no se crea que esta melodramática contraposición es injusta porque concede todas las ventajas a un bando. Se puede ser genial y estar en el más craso de los errores; y entre una verdad pedante y una ocurrencia ingeniosa, el filósofo se quedará con la verdad, aunque a regañadientes, por más que ella sea pedestre y que la ocurrencia estimule su mente con unos cosquilleos estéticos. Pero éstos son casos límites. En la realidad, ningún sistema grande de filosofía puede llamarse pedestre, como no se puede llamar ingenioso. Hay también innumerables pensadores sistemáticos que son filósofos de verdad, y hasta ingeniosos, aunque no lleguen a producir sistemas grandes. Son cualificaciones éstas que no entran en el orden del trabajo. Las que sí entran son las referentes a la inventiva.

Porque también es falso, como pura cuestión de hecho, que los filósofos sistemáticos sean meros componedores de invenciones ajenas. Como la línea central, en la historia de la filosofía, la forman los sistemáticos, resultaría de eso que, o bien la filosofía misma no sería otra cosa que componenda, o bien los grandes creadores se encontrarían en las líneas marginales de ese recorrido histórico, lo cual es a todas luces absurdo. Lo que ocurre es que el filósofo sistemático no piensa nunca a solas frente a la realidad. Y no porque así lo decida él, sino porque no se puede: tiene que absorber la tradición de que él mismo procede y en la cual su pensamiento viene a insertarse, prolongándola. No puede permitirse el lujo que se permite el ensayista de prescindir (hasta cierto punto solamente) de la comunidad y la tradición, de cuanto han pensado los demás, y de las limitaciones dialécticas que estos pensamientos ajenos imponen sobre el campo de los posibles pensamientos propios. Ésta es una cuestión un poco técnica, en la cual no hemos de entrar a fondo ahora. Sobre todo en nues-

tros días, la necesidad de incorporar críticamente la tradición se ha hecho consciente y es parte elaborada del método de trabajo. Pero esta incorporación no es una literal composición de elementos ya dados, sino justamente la elaboración o gestación de elementos nuevos. Los grandes ideadores, los inventores, los renovadores, han sido siempre los sistemáticos. Ningún paso grande en la filosofía -entiéndase bien, ni uno solo- ha sido promovido por esos pensadores ensayistas que figuran en su historia justamente como figuras menores.

Elijamos el más ilustre de todos ellos, el gran maestro que fue Montaigne. Floreció Montaigne en una época fecunda en ensayistas; pero no resta ningón mérito a su obra, ni mengua su prestigio, ni niega la estimulación intelectual y vital de sus *Essays* reconocer que en ellos no aparece ni una sola idea que renueve y prolongue la tradición científica de la filosofía. A mi entender, las obras de Montaigne y de los otros ensayistas del siglo XVI -igual que las de Diderot y de los enciclopedistas del XVIII- valen por sí mismas y han de ser consideradas en sí mismas. Dudo que sea muy correcto, y que puedan hacerles a ellas gran favor, valorarlas comparativamente, en relación con obras de un estilo de pensar tan diferente como es el de la ciencia. Pero, si se quiere establecer la comparación, entonces resulta inevitable advertir que el ensayo filosófico florece con más abundancia, sintomáticamente, en épocas de fatiga del pensamiento sistemático. Frente a los creadores de sistemas, los ensayistas no son renovadores, sino más bien difusores; suelen más bien descomponer lo que otros inventaron, aprovechándolo sólo parcialmente. La parcialidad es aquí la nota característica, porque pensar sistemáticamente no significa otra cosa que pensar con conciencia de la integridad e interdependencia de los problemas.

Cuando decae la escolástica, el renovador es Descartes, no es Montaigne. Sin embargo, Descartes incorpora muchas ideas de la escolástica, pues nada nuevo puede hacerse en filosofía - ni en ninguna otra actividad del espíritu- que no retenga esa parte viva de lo superado que mantiene la continuidad. Entre tanto, Montaigne rechaza la escolástica, porque siente que su savia medieval se ha resecado; pero no propone ideas nuevas para un nuevo sistema, y en cambio adopta para su

postura vital ideas que provienen de los viejos *sistemas* morales de los griegos. Y en Grecia no son Gorgias y Protágoras quienes renuevan la filosofía en la segunda mitad del siglo v, sino *los* grandes sistemas que surgen después de Sócrates; porque esos eminentes sofistas no hacen sino descomponer los sistemas anteriores, los de Heráclito y Parménides, aprovechándose de ellos parcialmente. Y en los fines del siglo XVIII y comienzos del XIX no son los "ilustrados" los renovadores, sino que es Hegel, y Hegel incorpora, claro está, ideas capitales de Leibniz y de Kant. Y si de estas observaciones hay que exprimir las conclusiones finales, resultará que en la historia de la filosofía aparecen periódicamente, o han aparecido, ciertos pensadores menores que, como grupo, son indicio de una literal descomposición y decadencia y no de una renovación. La renovación sólo puede producirla otro pensamiento sistemático que logre recomponer en unidad los elementos de aquellos sistemas descompuestos por los ideólogos (o de cuya descomposición los ideólogos dieron noticia al gran público).

Lo dicho no afecta, naturalmente, a todo ensayista de filosofía, en todo tiempo. Aparte de esto, no cabe duda de que la obra de ideología que producen estos pensadores es más vivaz, más fluida, más incitante que los manuales sistemáticos. Pero es que también aquí nos encontramos ante un error de hecho que no es irritante como tal error, sino por su trivialidad, de la cual ha de participar igualmente el correctivo. (El Quijote se hace siempre la ilusión de que los entuertos que deba desfacer tendrán un volumen heroico.) Pues bien, osemos decir, aunque disimulando el sonrojo, que no se llama filosofía sistemática solamente a la que se presenta de una vez como una construcción completa y finita. Salvo algún caso muy excepcional, como el de Santo Tomás, la filosofía sistemática es tan itinerante como la ideología circunstancial. Los manuales didácticos sí presentan una filosofía conclusa, dogmatizada, paralizada en el rígido ordenamiento de unas verdades adquiridas; una filosofía privada, en suma, de ese dinamismo que contrasta la inquieta búsqueda de la verdad con la plácida exhibición de la verdad lograda. Pero el sistema es precisamente lo que se persigue, no lo que ya se tiene, y en los pocos casos en que el

sistema se ofrece concluso, la conclusión implica también la búsqueda previa.

El sistema se requiere en filosofía, no por un prurito personal, por una conformación especialmente ordenada de la mente del filósofo, sino porque éste descubre pronto, como lo descubrió el mismo Ortega, que la realidad es un orden, y que el sistema está ya constituido por la trama de conexiones reales que lleva indefectiblemente de un problema a otro. El sistema es objetivo. La realidad misma es sistema, y lo que busca el pensador, buscando siempre, sin paralizarse nunca, es la manera adecuada de representarlo. El que se paraliza es más bien el que piensa por ocurrencias sueltas, porque éste toma de la realidad una sola parte aislada, y se detiene frente a ella, diciendo lo que se le ocurre sin explorar más allá, sin reparar en las consecuencias o implicaciones; es decir, sin propósito de correlacionar dinámica o sistemáticamente la idea que sugiere ese pedazo de realidad con la otra idea que habrá de sugerir otro pedazo suelto. La ordenación de los pedazos sueltos es justamente lo que se entiende por teoría en el campo de la ciencia. De suerte que si la teoría sistemática ha de considerarse como una literal composición, lo compuesto en ella no son fragmentos de pensamiento ajeno, sino sectores de una realidad unitaria que conocemos primero fragmentariamente. Sistema es continuidad y dinamismo.

Es ella, la filosofía sistemática, la que se ofrece siempre *in statu nascendi*. El ensayo filosófico es como una pausa en esa actividad generadora de pensamiento, como una ocupación marginal, respecto de la teoría, aunque sea central respecto de la vocación del ensayista. En verdad, la filosofía es un renovado nacimiento, y solamente los manuales que organizan los sistemas ajenos en esquemas didácticos ofrecen una filosofía formalizada e inerte. Estos epígonos son como los testamentos de la filosofía, como unas actas notariales que estableciesen constancia y rememorasen una vida que ya fuera pasada. Pero el pasado de la filosofía no es su muerte. Sólo mueren históricamente los manuales, no los sistemas en que ellos se fundaron. Filosofar en el presente es revivir - no recomponer- los pensamientos pasados .Los grandes sistemáticos son siempre los progonos. Así, la dogmatización o formalización

esquemática de un sistema no es más que un artificio didáctico (o un instrumento de propaganda). El sistema mismo, cuando se produjo, nació sin esclerosis, sin rigidez; nació, pero tuvo que irse formando con los titubeos, las incertidumbres, los pasos en falso que ha de dar todo organismo viviente en su lento crecimiento. Véanse los *Diálogos* de Platón. No se confunda, pues, el sistematismo con el dogmatismo. El afán de poder de que se ha acusado al sistematismo se descubre más bien en ciertos casos de circunstancialismo: tiene ambición de poder el que utiliza las ideas como escalones para alcanzar una eminencia y para ser jefe de grupo; no la tiene el que se pasa la vida tan concentrado en la tarea de resolver el tremebundo rompecabezas de la realidad, que a veces no sabe incluso cómo resolver los problemas de esa vida suya.

No dejará de advertirse, después de lo dicho, que en rigor toda filosofía es sistemática, sea cual sea su estilo. Llamaremos sistemáticos a los pensadores guiados por la previa intuición de que la realidad misma es un orden, y de que todos los problemas son interdependientes. Y llamaremos no sistemáticos, o como se quiera, a los que ignoran esta advertencia, a los que no poseen las facultades requeridas para proceder *ad augusta per angusta;* para mantener su genio inventivo en tensión permanente, a pesar de las sujeciones de una disciplina metódica.

Pero miren: no se puede ser bohemio y académico a la vez, diga lo que diga Jean Cocteau. En este caso, por lo menos, los primeros admiran a los segundos. Porque ningún pensador libre -libre de trabas sistemáticas- aceptaria ser tildado de inconsecuente o arbitrario. La repulsa de la contradicción es unánime, y en ella está implícito el reconocimiento de que la verdad es una concordancia, es decir, no es una perla suelta, sino parte de ese collar que es el sistema. Naturalmente, nadie tiene que aceptar en su obra personal los compromisos inherentes a ese reconocimiento, porque esto es cosa de vocación, pero sí tiene que aceptar la clasificación que corresponde a su vocación elegida.

Por consiguiente, no habremos de negar los atractivos de un pensamiento *primesautier*, espontáneo, incauzable o desbordante, ni las estimulaciones que suele producir. Ya discutiría-

mos un poco la afirmación de que este pensamiento constituya en sí una aventura más apasionante que la del verdadero pensamiento sistemático. Pero la adscripción a éste de cualidades prosaicas, pedestres y anodinas, en contraposición a una lírica, desenvuelta, alada cualidad del pensar no sistemático, es un puro romanticismo folletinesco.

El genio es proteico, y en la morfología de sus variedades se descubren no sólo diferentes tipos vocacionales, sino además diversos niveles específicos. Los genios también tienen medidas, a pesar de que representan una potenciación desmedida de las facultades comunes, medias o mediocres. Hay genios sin grandeza, sin esa majestad que no es artificial como la arrogancia, sino natural, y no depende del estilo cultivado ni de las amenidades de la retórica epidíctica. Esa grandeza en la que estoy pensando tampoco depende, sin embargo, tan sólo de las dotes personales, que pueden ser insuperables, sino de la índole misma del quehacer en que se demuestra la genialidad. Un ensayista puede ser genial, como Montaigne, como Gracián o Quevedo, como Ortega. Pero, cuando se trata del ensayo filosófico, el género mismo es un género menor, respecto del género grande que es el sistemático, y esto no hay nadie que lo cambie: todos los prodigios de ingenio y de genio que se elaboren al cultivarlo no podrán desvirtuar la objetiva jerarquía de los géneros. No dejó de advertirlo el propio Ortega, y por esto pronunció repetidamente la superioridad de la filosofía como ciencia rigurosa y sistemática, a la vez que defendía el ensayo como un simple ardid de la seducción filosófica.

La *Madonna della Pace* del Angélico es una sorpresa. Si contemplamos una reproducción, veremos una figura juvenil, con un halo dorado y un manto azul; veremos sobre todo una carita sonrosada, con esos párpados un poco abultados (que vemos también en las Vírgenes de ojos llorosos de Bellini), expresivos en parte de una ternura somnolente, y en parte de un arrobo místico. La reproducción no indica el tamaño de la figura y la sorpresa la depara la primera visita a San Marco de Florencia, cuando se descubre que esa figura es diminuta y está perdida en el espacio inmenso de las estrellas y en la muchedumbre de la corte celestial. Es una miniatura que ha de

buscarse primero y luego examinarse con una lupa. Pero la eficacia estética, por así decirlo, de esa Virgen de la Paz no parece disminuida por la reducción, como no disminuye al parecer la eficacia mecánica de esos artefactos "miniaturizados" que ptoduce la técnica moderna. Lo cual plantea la cuestión de la función y el valor de la magnitud espacial en relación con la jerarquía de la obra de arte.

Ese estilo en miniatura del beato Angélico, ¿ha de ser considerado como un género menor, frente al género mayor que sería la gigantomaquia de la Capilla Sixtina? En este caso -el del arte pictórico- la respuesta es fácil, porque se funda en la fácil distinción entre el espacio métrico y el espacio pictórico. Hay relación entre estos dos espacios, pero no es una relación directa, unívoca, puramente cuantitativa. En verdad, y a pesar del tamaño real de las figuras, no hay más espacio en la Sixtina de Miguel Ángel que en la pequeña tabla del Angélico. Diría incluso que hay menos: las figuras de Miguel Ángel están abarrotadas, y aunque están representadas dinámicamente, parece que el gesto iniciado por cada figura haya de quedar cortado por el gesto del vecino. Si el término "dantesco" se acepta como categoría estética, es por lo menos tan dantesca como la Sixtina esa pequeña tabla de San Marco de Florencia. (Y lo sabe muy bien el ordenanza que la tiene bajo su cuidado y que no deja de ofrecer al visitante, además de la lupa, un pequeño recital del Canto III del *Infierno.)*

Aunque no hubiese pintado más que miniaturas, el genio de fray Angélico no sería por ello un genio chico, sino grande, porque habría pintado en grande; y siendo la reducción de los tamaños proporcional, lo que pudo concentrar en un pequeño espacio tiene la misma grandeza estética, y sin duda más grandeza espiritual, que, por ejemplo, los grandes frescos de Rafael en el Vaticano. El tamaño de la obra no influye aquí en la grandeza. Pero a veces sí influye. A veces lo que se llama "el medio" rebaja los niveles posibles de la obra en el orden estético y espiritual; limita la densidad y el alcance de su mensaje. La orfebrería de Benvenuto Cellini, aunque sea una cima de su arte, no puede llegar tan alto como las figuras de Donatello u otras obras cimeras de la escultura. El esmalte es un arte menor. Y en la poesía, por ejemplo, aunque sean

exquisitas las piezas menores de Dante, como esa que comienza:

Donne, ch'avete intelletto d'amore,
lo vo con voi della mía donna dire;
Non perch'io creda sua lauda finire,
Ma ragionar per isfogar la mente.

Sin embargo, ninguna de ellas puede equipararse a la obra mayor; lo cual no depende de que ésta sea más voluminosa, sino de que cubre mayor espacio poético. Un terceto solo, como éste:

Noi sem venuti al loco ov'io t'ho detto,
Che tu vedrai le genti dolorose
Ch'anno perduto il ben dell'intelletto

o como el otro que empieza:

Questi non hanno speranza di morte

son suficientes para revelar la amplitud de horizonte de la obra. Es decir, el horizonte está ya anunciado, con toda su vastedad, en el incidente de unos pocos versos sueltos, y no es necesario el despliegue de centenares y centenares de ellos para percibir que la obra es de género mayor. La majestad le viene de lo que dice y no de su extensión; pero este contenido no cupiera, físicamente, en una forma menor.

Lo mismo ocurre con la filosofía. Como el ensayo es una forma menor, no cabe desarrollar en él ningún proyecto majestuoso. Las grandes ideas, con su corte sistemática de ideas subordinadas, requieren mayor espacio. Por tanto, la tarea de llenar este espacio, que es en verdad la tarea de crearlo, emplea unas técnicas completamente distintas que las del ensayo, desde la concepción misma del proyecto. Y así también, como en la obra de arte, cada incidente o detalle es revelador de su interdependencia con todos los demás, y de la amplitud de horizonte del conjunto, lo cual no impide, en filosofía, que este horizonte permanezca indefinido, porque el pensamiento

sistemático es un *itinerarium mentis*, y ninguna obra aislada logra alcanzar los bordes del perímetro propuesto. En realidad, cada obra no es, por sí misma, sino uno de esos detalles o incidentes del conjunto, un paso más que se ha dado, siguiendo el itinerario.

En el ensayo, los pensamientos aparecen como radiantes y aislantes. En la teoría son conductores y aglutinantes. La filosofía sistemática es un cosmos, y de él cabe decir lo que Anaxágoras decía del macroscosmos: que hay una parte de cada cosa en cada cosa. Pero antes de producir esta integración, el trabajador científico de la filosofía va guiado en su búsqueda por alguna idea germinal. La vocación se manifiesta al principio como una fuerza poderosa, pero ciega, como un impulso sin regla directriz, como un afán de pensar ideas que está vacío de ideas por completo. Luego, más o menos tempranamente, empiezan a surgir, no las ideas, pero sí unas predilecciones temáticas, unas afinidades todavía nebulosas. Y digo que estas afinidades y predilecciones temáticas, cuando cristalizan y se definen, constituyen algo así como una vocación personal de pensamiento, dentro de la vocación genérica de la filosofía. Tomemos, por ejemplo, el tema de la expresión. El tema puede haber acusado su presencia precozmente, más que como tema definido, que como proyecto de investigación, como una vaga pero inquietante presunción de que en él se encierra un problema de fundamento. No vienen a la mente todavía los conceptos con los cuales se podría justificar ese carácter fundamental del problema; pues, claro está, la posesión de tales conceptos implica la solución del problema mismo. Por consiguiente, la *titillatio*, la incitación que el tema despierta tiene que satisfacerse al principio rascando nada más los bordes; es decir, aventurándose sin guía desde la periferia de esa masa infinitamente variada de los fenómenos expresivos.

El tema va adquiriendo así paulatinamente madurez; y como tal maduración coincide con la del hombre que lo va pensando, éste llega a sospechar que no ha sido una decisión suya la que ha elegido el tema, sino que el tema lo ha elegido a él, si así cabe decirlo, y se ha posesionado de su pensamiento por obediencia a una predestinación misteriosa. La conexión del

tema de la expresión con el problema del hombre se advierte muy pronto. Y como el arte es una forma de expresión privilegiada en el hombre, se examina qué cosas hay del hombre presentes en su creación artística; cómo tiene que estar constituido su ser para que tenga la capacidad de esta creación; cuáles son las relaciones que pueda haber entre ella y las otras creaciones humanas. Tercia en este punto el estudio de las filosofías historicistas, y de ahí surge la necesidad de meditar sobre los hechos que ellas ponen de manifiesto y sobre las consecuencias teóricas que derivan de tales hechos. Las consecuencias no parecen satisfactorias. La filosofía y la ciencia en general son históricas, y como tales han de ser consideradas expresiones del ser humano, igual que el arte. Éstos son los hechos; pero la amenaza de sus consecuencias se cierne sobre la verdad. Si el pensamiento es expresión, y nada más que expresión, ¿qué grado de validez conserva como representación de la realidad? ¿Qué clase de ser es el ser de la verdad, y cómo se organiza de hecho su existencia con los otros tipos de ser que no son pensantes ni expresivos? ¿Cuál es la condición ontológica de la expresión? ¿Cómo se funda la ciencia, para que sea verdadera como siempre, además de expresiva y de histórica? ¿Cómo se fundaría la ética, si las morales no fueran sino expresiones de la situación vital?

Entre las primeras presunciones y la publicación de la *Metafísica de la expresión* transcurrieron casi 30 años de tarea ininterrumpida. Los datos técnicos de esta tarea no es necesario exponerlos aquí, ni siquiera reducidamente. Lo que aquí importa mostrar con este ejemplo es que la filosofía sistemática no se produce por la súbita iluminación de una fórmula decisiva; no comienza con la posesión de una idea que mágicamente vaya a solucionar todos los problemas, y no termina con la exposición de esta idea en estilo de esquema totalitario. El itinerario de la filosofía sistemática tiene muchos vericuetos, y cuando se empieza a salir de ellos y se atisban perspectivas más despejadas la marcha no se hace desde luego más fácil. Tan sólo en las etapas finales –y éstas pueden durar años- se llega a una posición desde la cual puede delimitarse el campo, fijarse los objetivos y preparar las hipótesis de trabajo. Pero ni esto basta para eliminar las dudas, las aporías

que obligan a desandar lo andado. Entre tanto hay que seguir analizando críticamente la tradición entera del problema, o sea rehacer la experiencia que otros hicieron de él en el pasado, y a la vez advertir las limitaciones de esas experiencias previniendo las limitaciones de la experiencia propia, hasta donde se pueda. La realidad es un sistema, pero también es un sistema la historia, y ésta forma parte de la realidad misma que hay que pensar. Es decir, el filósofo no puede ponerse fuera de la historia. Como se ve, esto complica enormemente las cosas: no basta atender bien a los hechos que están *delante,* como hacen el físico y el biólogo, hay que explicar cómo pueden ellos hacer esto, y hay que mirar también a los hechos que están *detrás.* Un hecho sólo puede desvirtuar una hipótesis que parecía prometedora, y a la cual se llegó después de mucho esfuerzo. Y cuando por fin se cree tener ya una hipótesis bien fundada - acaso fragmentaria, acaso provisional- comienza la otra tarea, la de expresión: la de acotar previamente el campo de la obra que se va a escribir, y distribuir sus temas, para darle buena arquitectura.

Parecería que después de estas previas tareas formales o estructurales la escritura fuese ya una mera operación estética que consistiese en decir, lo más clara, simple y bellamente que se pudiera, aquello que se ha encontrado, manteniendo el rigor y la precisión. Pero no es así; porque la expresión y el pensamiento no son dos funciones disociadas. Mientras estamos hablando o escribiendo, la expresión no se limita a reproducir lo que el pensamiento ya hubiera establecido por su lado. Por el contrario, el pensamiento desarrolla una actividad más enérgica aún y concentrada que cuando vaga en la meditación. Las meditaciones que no quedaron cuajadas buscan y encuentran en el curso de la exposición la manera de fijarse en fórmulas definidas y despiertas, después de haber dormitado en la penumbra de la mente. La expresión es la luz que alerta el pensamiento, y no es creadora sólo porque produzca lo expresado, sino porque promueve pensamientos nuevos que solicitan incorporación en el tejido de los pensamientos ya formados. La tarea es fecunda, pero arriesgada, porque estos pensamientos entrometidos que parecen fluir tan suavemente y lograr una acomodación verbal en el discurso pueden resul-

tar de una acomodación lógica y teórica nada fácil. Así es que la corrección de un texto escrito que se consideraba definitivo no puede ser nunca meramente estilística o literaria. Se pueden haber infiltrado en él, durante la redacción, incongruencias y contradicciones, afirmaciones que tal vez sean verdaderas, pero que no están justificadas como las tesis centrales de la obra. Toda corrección tiene que ser, pues, una corrección a fondo, y no sólo de la forma. Y como los pensamientos, una vez consignados por escrito, asumen una cierta autoridad, inclusive para quien los escribió, éste puede ser víctima de una peligrosa renuencia a eliminarlos. La obra escrita es la más íntima propiedad del que escribe; la operación de cortar y suprimir es inevitable entonces que le parezca una mutilación, más dolorosa que la del propio cuerpo. La crítica ajena, o una reflexión más detenida, pueden hacemos desechar una idea, antes de haberla escrito; una vez publicada, es difícil que no nos sintamos personalmente comprometidos por ella, empeñados en ella, y no sólo por amor propio mundano -que es una forma de la vanidad-, sino por esa otra forma más genitiva del amor propio que es el amor que nos vincula a todos los seres que nos circundan y que deben algo de su ser a nuestro esfuerzo.

No habría mayor dislate que imaginar la tarea del pensador sistemático, o del investigador científico en general (me refiero al investigador de teoría, no al mero especialista manipulador de aparatos) como una tarea insípida y monótona. La teoría no se compone con piezas sueltas, ya dadas, como se compone un tablero de rompecabezas. Los quebraderos de cabeza del teórico son de otra índole, como hemos entrevisto; y si los acepta y tolera, como tolera las imposiciones del método, de la disciplina, y el compromiso de rigor, es porque el itinerario que puede seguir con estas restricciones, y sólo con éstas, le ofrece panoramas gloriosos. La potencia o el poder de ataque ante lo desconocido no es menor en el sistemático.

Se dice que el investigador sistemático es un hombre paciente. Este cualificativo es natural que se le ocurra a un profano, o bien a un hombre del oficio que, incapaz de entretejer un pensamiento con otro, y acaso desengañado por ello de la

filosofía, si no de sí mismo, tiene que porfiar para mantenerse en ella, y que vencer paciente, cotidianamente, la tentación de abandonarla. De hecho, la palabra paciencia no es elogiosa. De modo inconsciente se propende a compensar con la virtud menor de la paciencia a los pacatos, a los que exhiben una mediocre mansedumbre por privación de otras virtudes más impacientes, como la vivacidad, la energía, la fantasía. Pero la perseverancia del filósofo sistemático no requiere la paciencia, porque ésta es un freno de la iniciativa, o denota falta de iniciativa mientras que la perseverancia es cualidad vocacional: es una *hormé*, o sea un impulso; en su ejercicio encuentra quien la posee plena y renovada satisfacción. Paciencia es menester para lo que causa impaciencia. También la disciplina monástica puede parecer severísima a quien carece de vocación religiosa; pero el que tiene esta vocación considera desde luego las disciplinas de la regla, no como impuestas desde fuera y aceptadas con obediencia forzada, sino con alegria e íntima satisfacción, como los medios propios de realizar su vida, y hasta como una liberación de las indudables, innumerables sumisiones que impone la vida en el mundo. Al científico, cuando persevera en un plan o proyecto de trabajo, cada día le trae novedades estimulantes, cada idea lo conduce a nuevas perspectivas; y así se desenvuelve la tarea siempre en la inminencia de lo imprevisto, de lo sorprendente.

El ensayista puede tener también experiencias ricas como éstas (las tiene todo hombre de vocación auténtica, en cualquier camino de vida); y cuando tiene encima de eso el genio de la expresión, como lo tuvo Ortega, su obra regala a los lectores una porción muy grande de esa riqueza que para él representa el hecho solo de trabajar. Pero no se piense que es necesariamente mayor o más intensa la *joie de creer* en el ensayista que en el filósofo sistemático (aunque la obra de éste, por su naturaleza misma, haya de tener inevitablemente menos beneficiarios de su riqueza). Al contrario, creo que el goce de la creación debió de ser en Ortega más verbal que conceptual. Me atengo a los resultados para conjeturar que su experiencia era más deleitosa en el súbito hallazgo de la idea y en su pronta, feliz expresión, que en la aventura un poco intimidante, pero fascinadora, de explorar paso a paso las regiones

de penumbra que se encuentran más allá del sector iluminado por la idea solitaria. Ortega era un pensador apresurado, como él mismo confesó una vez, y por esto la dispersión del trabajo, que es adjetivo favorable en el ensayo, obliga en él, cuando se estudian sus textos, a restirar un poco las ideas si se pretende conectarlas unas con otras y soldarlas en una continuidad de teoría.

No le faltó, sin embargo, una idea vocacional, un tema directivo de esos que se amparan de la mente desde muy temprano, y en torno al cual va formándose con el tiempo toda una constelación de ideas subordinadas. La idea de la vida fue en su pensamiento la idea solar. Pero quien estudie la obra de Ortega en conjunto, y no solamente lea de vez en cuando algún trabajo suelto, advertirá probablemente que la persistencia del tema de la vida revela, por así decirlo, una especie de perseverancia en la discontinuidad. Y esto no se debe tanto a una vigencia intermitente de la idea misma en el pensamiento del autor, cuanto a la actitud interior que éste adopta frente a ella. Esta actitud no es interrogativa, sino más bien afirmativa. Como consecuencia de ello, los trabajos dedicados específicamente al tema ofrecen siempre soluciones definitivas, en vez de penetrar en los problemas; como si el mayor provecho filosófico que pudiera obtenerse de esos trabajos consistiera en definir posiciones, y no en promover la conciencia de esos problemas y su análisis metódico.

Ortega fue -ya lo hemos dicho- un pensador positivo, asertórico y no dubitativo; en el conjunto de sus afirmaciones se nota la falta de unas negaciones acaso posibles, acaso compensadoras de una seguridad excesiva. Esto quiere decir que Ortega no ha sido un filósofo dialéctico; quiere decir, además, que esta opacidad de su mente ante los juegos estructurales de la dialéctica real y de la dialéctica lógica le impidieron gozar de lo más apasionante que hay en la aventura del pensamiento. Cada etapa de su evolución se caracteriza o define por un *ismo,* acuñado por el propio Ortega. Aunque el *ismo* hubiera sido como la señal de un nuevo nivel alcanzado en el estudio del tema, le falta el eco de esa duda que es promotora infalible de la reflexión; ofrece del problema una versión siempre externa: la que se divisa desde la solución. La nueva fórmula dog-

mática circula entonces con mayor fortuna, porque a los hombres nos resulta más fácil y confortante asimos del nombre con que se bautiza una solución que penetrar en el intríngulis de los problemas. Para vivir pragmáticamente necesitamos fórmulas, porque sin ellas toda situación nos parece nueva, y nada nos paraliza y atolondra tanto como la novedad; una vez adoptadas, incluso requiere menos esfuerzo defenderlas, y hasta batirse por ellas, si son fórmulas políticas, que examinar su fundamento. A esto se debe el velado encono, la inconsciente animosidad que sentimos contra el filósofo, porque éste es un destructor de fórmulas y un revelador de problemas, y con este hacer y deshacer quebranta nuestra seguridad interior, o demuestra que era precaria, que es lo mismo. En todo caso, el ánimo de Ortega desfallece ante la perspectiva de permanecer silencioso largo tiempo, absorto en el estudio de una dificultad. Su mente necesita el renovado estímulo de la variedad y reacciona - esto sí, muy vivazmente- ante cualquiera de los innumerables hechos nuevos o nuevas ideas que solicitan ocasionalmente su atención. Espero que esto pueda aclarar por qué, siendo filósofo, pudo ser Ortega popular.

A nadie se puede pedir que sea distinto de como es, ni se le puede juzgar por lo que no fue; pues bien limitadas son las capacidades de cada cual, y ya es sobrada ventaja que estas capacidades hayan logrado producir obras valiosas. En la cuenta del autor sólo puede entrar negativamente lo que él no fue ni dio cuando el autor mismo declaró formalmente su intención de ser y de dar eso mismo que los demás pueden entonces reclamarle. El querer ser, ¿no es también una parte del ser? No sufre mengua el ser de un hombre si éste no logra hacerlo todo: la vocación misma es ya una limitación. Pero hay mengua del ser cuando no consigue lo que se propuso y era humanamente posible, cuando pretende haber logrado lo que su misma vocación personal le impedía lograr. La gran vocación no es la del que todo lo quiere, sino la del que sabe lo que quiere. Aparte de Ortega, es cierto en general que el hombre que todo lo quiere no quiere nada en verdad, porque se quiere a sf mismo demasiado. Y en el caso de Ortega, ese "querer ser" que rebasó el límite de su vocación auténtica obliga a quienes analizan su obra no sólo a juzgarla por el valor de lo que en

ella está efectivamente cumplido, sino a efectuar con ella una especie de reacomodo, y a establecer unas distinciones que permitan situarla correctamente. Con ello se podrá corregir tal vez ese desplazamiento producido por el "querer ser".

Juzgo que esto es necesario por varias razones. Podremos apreciar mejor la obra de Ortega si la mantenemos dentro de su género y estilo propios. Si nos guiamos por sus declaraciones, quedará desnaturalizada la índole de su obra, lo mismo cuando nos esforcemos por encontrar en ella el rigor sistemático, que cuando la critiquemos porque en ella el sistema no acaba de cuajar. Quiero decir simplemente que la severidad en la clasificación podría conducirnos a considerarlo como un simple teórico *manqué,* lo cual sería injusto, porque pondría fuera de consideración sus méritos reales. La injusticia se evita o se repara alterando simplemente el criterio de clasificación. En efecto, en cuanto advertimos que el estilo personal de Ortega no es el del pensamiento en su más alto ejercicio, reaparecen en su obra de inmediato, sin restricción, todas las cualidades positivas. Se desvanece la sensación de fracaso, de ambición no lograda, de promesa incumplida. Se desvanece también el equívoco que resultaría para el lector común, quien, por no estar avezado a tales distingos, pudiera creer honradamente que si una promesa quedó incumplida, la obra entera carece de mérito; o bien pudiera creer que la promesa sí quedó cumplida y que Ortega, siendo eminente en tantos aspectos, fuera también ejemplo de eminencia y modelo en la filosofía científica. Ambas confusiones son perniciosas.

Debemos insistir aún en que estas puntualizaciones no tienen el propósito de intervenir en la polémica que esa obra ha originado, irremediablemente, por su misma ambigüedad, sino el de resolver esta ambigüedad. Sobre todo, nadie podrá imaginar siquiera que participan de ese insano placer de reducir el valor de los grandes, que es tan común y suele ser la cauda plebeya de la grandeza. Justamente son esos méritos grandes de la obra, y la gran influencia que ella ha ejercido, los que exigen, diría que merecen, puntualización. Porque sin ésta correríamos el riesgo de fomentar la confusión de géneros y de niveles que es indicio de una sociedad intelectual *mal*

policée. En fin, ni siquiera es apropiado interpretar en este caso las reservas críticas, que son más bien precisiones de hecho que apreciaciones de valor, como una defensa legítima ante el innegable *bourrage de crânes,* o como la espontánea renuencia a compartir una beatería, a desfigurar la propia admiración contribuyendo con ella a una especie de leyenda que no se basa en conceptos claros y distintos.

No, ni siquiera este residuo personal queda ya, a medida que los años van pasando. Por el contrario, aquellas actitudes desmedidas, en pro o en contra, que solían producir justificada irritación, parece ahora que más bien incitaran, reactivamente, a una defensa del Ortega auténtico, quien al fin tenía su jerarquía propia. Su fortuna intelectual queda realzada por la penuria de la *vox populi.* Ortega pertenecía a la aristocracia. Entiéndase que el rango aristocrático no se adquiere, qué sé yo, por unas ideas más o menos despectivas, o unas actitudes displicentes frente al vulgo, frente a la masa; tampoco se adquiere plebiscitariamente, sino que se llega a él por lo que uno mismo es, o alcanza a ser, cuando produce una excelencia. Este rango no pueden arrebatárselo a nadie ni la mediocridad de algunas críticas ni la mediocridad de algunos elogios. Sólo puede quedar disminuido por lo que uno mismo haga: cuando uno mismo confunde la aristocracia con la celebridad, y pretende cultivar ésta para mantener aquélla. Ortega tomó sus decisiones; no podemos nosotros enmendarlas. Cada cual ofrece, él mismo, la medida con la que ha de ser juzgado.

Una comunidad es inerte en todos sentidos, y no sólo en el intelectual, sin el potencial de energía de unos cuantos patricios. Pero la función propia de una aristocracia de esta índole no es meramente la producción de la *aristeia* o excelencia de la obra, sino la ejemplaridad del *aristós,* del excelente. Si la obra genial produce confusiones, el genio deja de ser ejemplar. Ha de ser conservado y respetado en una sociedad fuerte, pero hay que considerarlo como caso único, inimitable. La excelencia de su obra es una cosa; otra es que sirva de guía de las vocaciones y contribuya a dar cohesión a la comunidad.

No hemos de olvidar, por amargo que sea el recuerdo, que un país con vieja historia no entra en decadencia por la dis-

minución de su poder. Si prolonga su atraso, al lado de otras comunidades florecientes, esto se debe y sólo puede deberse a defectos de carácter en sus habitantes. La pobreza es un efecto, cuya causa ha de buscarse más allá de las acciones prácticas, en el espíritu que las anima. Ortega fue un animador. Así lo había él decidido, y creo que puede reposar tranquilo en la certidumbre de que su empeño se realizó. Otra cosa es la ejemplaridad.

A España no le ha faltado en general la aristocracia. Contra la opinión corriente, fomentada por un cierto romanticismo patriótico, es el pueblo, como masa, incluyendo en él a muchos intelectuales, el que devora a sus patricios: nunca logran éstos aniquilarse unos a otros. La masa suele enorgullecerse de las glorias pasadas, que en su tiempo fueron excepciones, pero brinda al futuro la gloria de sus contemporáneos. La época pasada siempre fue grande, puesto que produjo tales hombres grandes; en el porvenir se dirá que también fue grande la época presente, pues produjo una cuota de eminencias cuya sabiduría todo el mundo desdeñó. Cervantes es una gloria nacional. Buena falta le hacían en vida, al pobre Cervantes, algunos beneficios de esta gloria que se le prodigó póstumamente. La gloria que debió ser suya la convertimos en vanagloria nuestra, de la misma manera que convertimos en imagen ideal de nuestro ser esa figura del Quijote que fue concebida por su autor como la crítica más severa de nuestro modo de ser. ¿Puede alguien preguntarse si a Luis Vives no le hubiera gustado ser profesor en Valencia, en vez de recluirse en aquella deliciosa, pero lejana, plazoleta de Brujas? ¿Qué pensaría Vitoria, donde se encuentre, durante los cuatro siglos que tardaron en traducirse y publicarse sus *Relecciones?* ¿Y Francisco Suárez, qué caso hicieron de él en vida, y de qué le sirvió entonces que la posteridad hubiera de reconocer su eminencia, singularísima a principios de la época moderna?

Si por alguna razón la crítica de los grandes ha de ser severa, ha de salvar también y hasta realzar su grandeza. Por egoísmo, más aún que por deber moral, ha de cuidar de los grandes la comunidad que los posee, mientras ellos viven, para beneficiarse de sus grandes obras. Grandes o chicos, los hombres son sólo hombres: tienen que vivir y no disponen sino de

una sola vida. El que presume de pertenecer a una comunidad que ha producido muchos grandes hombres, olvidándose de lo mal que esta comunidad los trató mientras vivían, no sólo defrauda a los grandes, sino que se defrauda a sí mismo: se forma de este modo un hosco resentimiento que niega la grandeza cuando está presente, y sólo la tolera cuando ya es pasada. Así, cuando se empleen criterios objetivos para investigar cuál fue la medida de la grandeza en Ortega, no debemos olvidar, sean cuales sean nuestras conclusiones, que no permanecemos en el nivel de las trivialidades personalistas o partidistas. Los grandes son siempre un bien común.

¿Por qué todos los grandes de España en el orden del espíritu han tenido que mostrarse quejosos de su tiempo? Han tenido razones muy particulares, sin contar con que la expresión de un descontento es parte de su misión. Pero esa queja es prueba de amor fiel y de salud. Es lo contrario de la dejadez, de la resignada impasibilidad que algunos disfrazan presentándola como señorío moral, de la falsa benevolencia que se acomoda y transige con todas las incompetencias y desidias. Tal parece que fuera caballeresca superioridad ante las miserias y las adversidades lo que no es muchas veces sino incapacidad de salir de ellas con la iniciativa y el trabajo. Es más fácil hacer gestos señoriales, y hasta arrogantes, que probar el señorío en la cotidiana atención al quehacer. Esa masa mantiene siempre su capacidad de fermentación, no hay duda de ello; pero no siempre muestra capacidad de norma. Por esto, la buena obra de cada hombre con misión de responsabilidad pública, y del filósofo muy especialmente, habría de consistir en una manera peculiar de hacer su propio trabajo de tal suerte que la norma no fuese solamente predicada sino que fuese inspirada, por aparecer en la obra misma realizada y cumplida; con la esperanza de que la ejemplaridad de la norma fuese propagándose de esta manera casi inadvertidamente, a partir siquiera de unos pocos; llegase a reformar el temple de la gente y estableciese un estilo común de vida auténticamente civilizado: sin arrebatos, con puntualidad, perseverancia y eficiencia en el quehacer de todos los días; con el aseo del cuerpo físico en el hombre, en la urbe y en el campo; con dignidad natural y serena; sin la retórica del gesto ni la

intolerancia; sin la estolidez que presume de estoicismo, ni el frenesí que sustituye a la acción bien planeada; sin el trágico ciclo de la turbulencia y la apatía.

A una sociedad la representan lo mismo quienes exhiben sus defectos que quienes los denuncian. Ortega es representativo de España y del mundo hispánico de ambas maneras. Algunos de sus defectos son típicos, y es necesario hablar de ellos, desde la filosofía, porque atañen a su *praxis* filosófica. De los defectos, sin embargo, nadie se libra, y exhibiríamos nosotros mismos un defecto que también es típico si nos atuviésemos solamente a los defectos y olvidásemos por ellos las virtudes. Aparte de las discrepancias técnicas de filosofía, las cuales no conciernen sino a unos pocos, las aclaraciones que deben hacerse respecto del sentido general de esa obra de Ortega conciernen a todos; son relativas al carácter y al *ethos*, no a las ideas de teoría. Pero hablar de él es una forma de homenaje, porque puede merecer algunas críticas, pero no merece el silencio. Incluso diría que la íntima familiaridad con el personaje "autor" que se ha venido formando después de convivir con sus escritos y de meditar sobre ellos largamente, llega a disponer el ánimo para un sentimiento que llamaríamos de indulgencia, si la palabra no fuese tan petulante. No es una indulgencia por los defectos, porque esto implica debilidad en los principios, pero sí una forma de vinculación afectiva con la persona que se hace acreedora de tan asidua atención.

El genio todo lo salva y lo sublima. Pero el caso singular del genio, del ejemplo único, no siempre contiene virtud de ejemplaridad, y hay el riesgo de que lo inimitable puedan convertirlo en norma implícita la multitud de quienes no tienen un genio que los disculpe. El genio pertenece al orden, se integra en él. Muy endeble es el orden que no resiste la presencia —siempre inesperada y un poco trepidante- del genio. Pero hay que ver cuándo y cómo pueda el genio inspirar el orden o promoverlo. La crítica que Ortega reclama ha de tener, pues, un sentido de esperanza. No puede tener otro sentido, aunque debamos reconocer que la esperanza –si es razonada-- es el más preciado de los bienes, porque es el más difícil de retener. Por esto la esperanza desespera, es impaciente mientras es urgente la reforma. Aquí se trata, en efecto, de una reforma en

la cura o "cuidado de las almas" de que hablaba Sócrates, a quien siempre hemos de invocar.

Quisiera, pues, que el lector reflexionase sobre lo que digo, no pensando en Ortega, sino pensando en lo que digo. No hay que extirpar a Ortega, como se extirpa del cuerpo algo maligno en una operación de cirugía de urgencia. Lo que se ha de hacer —y para esto su obra ha de servimos sólo de motivo, de incitación- es lo que una vez alguien llamó, ingeniosa y sabiamente, una operación de "jerarquía de urgencia".

ÍNDICE

Prefacio. 7
Prólogo. 21

PRIMERA PARTE
El problema de la filosofía hispánica

I. 29
1. La pequeña historia de la filosofía. 29
2. ¿Por qué el problema? 33
3. Varios tipos de filosofía 36
II 45
4. La situación de Hispanoamérica 45
5. La ideología de la Revolución: I. El positivismo y la burguesía 56
6. La ideología de la Revolución: II. Meditación del propio ser 61
7. La ideología de la Revolución: III. Indigenismo y panamericanismo. 82
8. La hispanidad 96
9. La filosofía como ciencia 110
III 120
10. La situación de España 120
11. La etapa orteguiana 126
12. El fin de la etapa orteguiana 144
IV 156
13. Porvenir de la filosofía hispánica 156

SEGUNDA PARTE
La escuela de Barcelona
[169]

TERCERA PARTE
Ensayo sobre el ensayo
[209]

FILOSOFÍA

EDUARDO NICOL
EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA HISPÁNICA

El problema a que alude el título no es teórico. Concierne más bien al carácter y al sentido de la filosofía contemporánea en Hispanoamérica y en España, o sea, a su *ethos*. Así, las cuestiones de orden interno del quehacer filosófico, y que parecieran ser sólo del interés de los especialistas, atañen de manera vital y directa a la sociedad y, dada la situación de crisis de este fin de siglo en el mundo, tienen alcance universal. Parece como si no pudiéramos hacer filosofía en nuestro mundo hispánico —señala Eduardo Nicol en el prefacio— sin debatir previamente la cuestión del carácter y el estilo de lo que vamos a hacer, y de la manera como esto pueda avenirse con el genio autóctono y con los destinos de nuestra comunidad. Tal preocupación o *selfconsciousness* ha rebasado, a veces, el límite de la discreción. Esto quiere decir que no ha favorecido la ejecución de una obra sobre cuyos caracteres eventuales no hayamos meditado anticipadamente. Éste ha venido a ser, justamente, uno de los rasgos característicos de nuestra filosofía.

Eduardo Nicol nació en Barcelona (1907). Llegó a México en 1939 y se nacionalizó mexicano al año siguiente. Se doctoró en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México y fue profesor de dicha institución desde 1940. Fue fundador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Durante su vida recibió diversos premios y reconocimientos, como la Beca de la Fundación Rockefeller y la Gran Cruz de Alfonso el Sabio. Del mismo autor, el Fondo de Cultura Económica ha publicado *Crítica de la razón simbólica*, *El porvenir de la filosofía*, *Historicismo y existencialismo*, *La idea del hombre*, *Los principios de la ciencia*, *La reforma de la filosofía* y *Metafísica*

UACM
Biblioteca San Lorenzo Tezonco
4-34137

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

9 789681 655266

Diseño de portada: Sergio Cruz Becerra