

**UNA INTERPRETACIÓN DE LA
HISTORIA UNIVERSAL**

ORTEGA Y GASSET

I

(Las carreras.- La información internacional.- Progreso en los medios de comunicación.- Oxford.- La experiencia de la vida.- Las imagines de la experiencia de la Humanidad.)

Señores: Arnold Toynbee nació en 1888. Es profesor de Historia Internacional en la Universidad de Londres y director del Real Instituto de Asuntos Internacionales. Estudió en Oxford, donde se hizo un excelente conocedor de la lengua griega, que, como es sabido, es la lengua de Oxford. Se casó con la hija de Gilbert Murria, venerable patriarca de los estudios helénicos en Inglaterra. Luego estudió también árabe y esto le permitió ejercer diversos cargos durante las dos guerras en el <<Intelligence Service>>, sobre todo en el Medio Oriente. Desde 1926 publica cada año un volumen exponiendo la situación de los diversos países, incluso los más remotos, como información utilizable en la política internacional inglesa. En 1934 publica los tres primeros tomos de su ingente obra "Un estudio de Historia". En 1939 publica otros tres. Aún quedan por publicar los tres últimos. He aquí un ejemplar de lo aparecido hasta ahora. Como es un libro hoy difícil de encontrar, he querido que tuvieran ustedes una impresión visual de su tamaño, ya que el simple hecho de este tamaño va a solicitar en cierto momento nuestra meditación. De esta gran obra vamos a tomar conocimiento y a reflexionar sobre ella durante un curso de doce lecciones. Por tanto, podemos ir sin prisa, poco a poco entrando en la cuestión. Hoy vamos a contentarnos con enunciar unos cuantos temas que más adelante parecerán fructuosos y que, desde luego, nos prepararán el ingreso en el pensamiento de Toynbee precisamente porque los inspira un modo de sentir muy distinto del suyo.

Lo dicho, como ustedes advierten, se reduce a hacer constar ciertos datos sobre la obra y la persona de Toynbee, datos que habremos de calificar de externos. Pero es la vida humana una realidad en la que todo es interno, incluso lo que llamamos externo. Así esa serie de datos es la lista de secos títulos tras de los cuales se ocultan muchas cosas íntimamente humanas y de abundante jugo, que irán irremediabilmente apareciendo, una tras otra, porque con una tras otra habremos de tropezar a lo largo de este curso. Por ejemplo, el profesorado de Historia Internacional de la Universidad de Londres, la dirección del Instituto de Asuntos Internacionales y la publicación anual sobre los mismos nos manifiestan que el "internacionalismo" la profesión a la que Toynbee ha dedicado su vida y que en esta profesión representa en Inglaterra una de las figuras más eminentes. Ahora bien, el acto de dedicar su vida a algo determinado es un privilegio de la condición humana. La piedra, el animal, la planta, cuando empiezan a ser son ya lo que pueden ser y por tanto lo que van a ser. El hombre, en cambio, cuando empieza a existir no trae prefijado o impuesto lo que va a ser, sino que, por el contrario, trae prefijada e impuesta la libertad para elegir lo que va a ser dentro de un amplio horizonte de posibilidades. Le es dado, pues el poder elegir, pero no le es dado el poder no elegir. Quiera o no, está comprometido en cada momento a resolverse a hacer esto o aquello, a poner vida en algo determinado. De donde resulta que esa libertad para elegir, que es su privilegio en el universo de los seres, tiene a la vez el carácter de condenación y trágico destino, pues al estar condenado a tener que elegir su propio ser está también condenado a hacerse responsable de ese su propio ser, responsable, por tanto, ante si mismo, cosa

que no acontece con la piedra, la planta ni el animal, que son lo que son inocentemente, con una envidiable irresponsabilidad. Merced a esta condición resulta ser el hombre esa extraña criatura que va por el mundo llevando siempre dentro un reo y un juez, los cuales ambos son él mismo. De aquí que el acto más íntimo y a la vez más sustanciosamente solemne de nuestra vida es aquel por el cual nos dedicamos a algo, y no es mero azar que denominemos esa acción con el vocablo <<dedicar>> que es un término religioso de la lengua latina. La “dicatio” o “dedicatio” era el acto solemne en que la ciudad, representada por sus magistrados, declaraba destinar un edificio al culto de un dios; por lo tanto, a hacerle sagrado o consagrado. Y, en efecto, decimos indiferentemente de alguien que se dedicó o consagró su vida a tal o cual oficio y ocupación. Noten como ha bastado rozar este punto de la condición humana para que afluyan por sí mismos a nuestros labios y oídos los vocablos más religiosos: dedicación, consagración, destino. Noten al propio tiempo cómo esos vocablos han perdido en la lengua usual su resonancia patética, trascendente, y perpetúan, prolongan, ya trivializada, su existencia verbal. Esta coexistencia inmediata entre la trascendencia y la trivialidad va a sorprendernos una y otra vez al volver la esquina de todos los asuntos humanos.

Así, siempre que me he ocupado en meditar sobre el destino del hombre se me interponía impertinente, pero irremisiblemente, el recuerdo de que durante mi adolescencia, en aquel Madrid que rezumaba tranquilidad, cotidianeidad y, confesémoslo, un poco de chabacanería, mi casa, muy poderosa en la vida española del tiempo, estaba siempre llena de personas que venían a solicitar <<un destino de seis mil reales>>. Las nuevas generaciones no imaginan ni de lejos la frecuencia abrumadora con que se hablaba de ello entonces y la importancia superlativa, monstruosa, que ese concepto y la humilde realidad a que se refiere tenían en la vida española. Por lo pronto, en ella descansaba casi por entero nada menos que la política del país, porque siendo movibles los empleos y no existiendo graves problemas, un cambio de política significaba solo la cesantía de muchos y la concesión paralela de otros cuantos destinos de seis mil reales. En efecto, para muchos hombres de aquella tan humilde y recogida época un <<destino de seis mil reales>> era el destino del hombre.

Mal haría quien juzgase ser esto no más que un juego de palabras mío. Mejor hiciera en reparar que no soy yo, sino la lengua milenaria de todo un pueblo –el nuestro- más aún, de todos los pueblos latinos, pues en ellos aproximadamente coinciden, quien nos ofrece prefabricados estos aparentes retruécanos, y ello hace presumir que son algo más.

Pues bien, este inglés, con quien hemos de habérselas tan largamente, se nos presenta de primeras como un internacionalista: esto es, como un hombre ocupado en informarse e informar sobre lo que pasa en los distintos países. Mr. Toynbee no ha inventado esta ocupación. Es sobremanera insólito que el individuo invente la ocupación a que va a dedicar su vida. Lo que con un vocablo, con un concepto más fulgurante que preciso decimos genio, significa –y consiste justamente en eso-: ser capaz de inventar la propia ocupación. Pero lo normal es que el individuo escoja alguna de las formas genéricas de existencia que el contorno social tiene preparadas y que llamamos oficios, profesiones, carreras. Al ser genéricas, tenemos de ellas un conocimiento previo al modo concreto de ejercitarlas cualquier individuo determinado, y la simple audición de su nombre suscita en nosotros una peculiar expectativa.

No cabe duda que, sin necesidad de reflexionar, automáticamente, tomamos una postura íntima, distinta, cuando alguien nos es presentado como un poeta que cuando nos es presentado como un coronel. Podrá acontecer que tal o cual vez el comportamiento del individuo contradiga esa anticipación que el nombre de su oficio nos sugiere; podrá ocurrir que algún poeta propenda a mandonear y que algún coronel en secreto versifique, pero ello nos parece sólo una excepción que confirma la regla.

Porque, en efecto, nuestra vida está constituida por uno de sus lados por un repertorio de pronósticos y expectativas que se han formado en nosotros indeliberadamente, espontáneamente. Sería imposible nuestra existencia si ante cada hecho que sobrevieneuviésemos que afrontarlo como algo completamente nuevo y no poseyésemos por anticipado una prefiguración que nos permite tomar ciertas precauciones y preparar nuestra conducta. Ya veremos como es obligatorio para todo hombre tener siempre a la vista, bien en claro, ese repertorio de expectativas y no entregarse sin cautela a cualquier cosa que llegue.

Esto que acabo de decir vale en grado muy especial en el caso presente. Importa mucho tener una clara expectativa de lo que representa este título: anglosajón ocupado en informarse e informar sobre asuntos internacionales. El porvenir inmediato del mundo y, por tanto el de nosotros depende en no escasa dosis de lo que sea ese tipo humano. Por consiguiente ¡guarda, Pablo! No sería extraño que si muchos de ustedes se preguntan qué expectativa levanta en sus mentes aquel título se encuentren sin ninguna, salvo la comprensión del mínimo significado material de esas palabras. La razón de ello es que las expectativas no se originan en razonamientos nuestros que en cualquier momento podemos improvisar, sino que, como he dicho, se forman ellas mismas espontáneamente en nosotros por una paulatina decantación de experiencias, y por tanto, lentamente. Ahora bien, el internacionalista, la profesión de informar sobre asuntos internacionales y sobre cómo son los diferentes países es una profesión reciente que empezó a perfilarse y a acusar su fisonomía después de la primera guerra mundial. No es, pues, nada extraño que aún no haya logrado imprimir sus rasgos en las mentes y que, por tanto, queden muchas personas sin nada preciso al oír esa palabra, sin ninguna expectativa o pronóstico. Tanto más urge llamar la atención sobre esa nueva profesión, sobre ese tipo humano que ha sido ya y va a ser aún más en los meses y años que vienen de una influencia tan grande como acaso peligrosa.

Por causas diversas que vinieron entonces a convergencia, al concluir la guerra de 1914-1918 se produjo en el mundo un fenómeno cuya importancia y gravedad aún no han sido reconocidas debidamente. Consistió en que, para los efectos históricos, esto es, de la convivencia entre los pueblos, el planeta súbitamente se contrajo de suerte que los pueblos comenzaron a existir mucho más cerca los unos de los otros que antes. Cada nación sentía que las demás, aun las más distantes, le estaban próximas e inmediatas, de modo que su seguridad y bienestar dependían de lo que en ellas aconteciese. La causa principal de esa subitánea aproximación era el fabuloso progreso en los medios de comunicación. Noticias, hombres y cosas se desplazaban vertiginosamente de un punto del planeta a otro remotísimo. Consecuencia de ello fue, a su vez, que industrial y bélicamente, todos los pueblos se hicieron fronterizos; y más aún, por lo que hace a la industria –en lo que se refiere a obtención de primeras materias y en punto a mercados– las naciones quedaron interpenetradas mutuamente, pues no hay país a quien no sean indispensables los demás.

Todo esto es, por lo pronto, gloriosísimo triunfo de la ciencia física creadora de la técnica contemporánea. Sin entrar de lleno en la cuestión, porque es sobremanera profunda, quisiera, sin embargo, hacer notar el carácter contradictorio que en la vida humana tiene la existencia de la lejanía como tal. Porque la realidad no es que el hombre empiece por estar en lo próximo e inmediato, en lo que llamamos el <<aquí>>, de modo que esto sea lo que primero existe para él. Es evidente que como no hay derecha si no hay izquierda, ni hay un arriba si no hay un abajo, no se puede tener la conciencia de un <<aquí>> si no se tiene al mismo tiempo la conciencia de un <<allí>>. Consiguientemente, para que el hombre pueda sentirse estando <<aquí>> necesita inevitablemente, en algún modo o en algún sentido, estar al mismo tiempo, a la vez,

<<allí>>. Por eso decía: la realidad no es que primero estemos en lo próximo e inmediato, de modo que esto sea lo primero que existe para nosotros, sino que lo próximo, el objeto que vemos en nuestra inmediatez, se nos presenta desde luego destacando sobre un fondo de otras cosas más distantes; esto es, sobre el fondo de un horizonte. Así esta sala, que es ahora nuestro <<aquí>>, es vivida por nosotros como la porción más próxima de una realidad mucho más amplia que hay tras y en torno a ella, a saber: como un lugar del inmenso mundo, que es el más vasto horizonte. Imaginen ustedes la sorpresa, el terror que sentiríamos si al salir de esta sala dentro de un rato hallásemos que sólo existía este aposento, que fuera no había nada, que este espacio y realidad eran todo; en suma que no había un <<allí>>. Esto demuestra que nuestra conciencia de estar <<aquí>> implica y requiere la conciencia previa de ese remoto horizonte y, por tanto, que, en verdad, estamos primero en la gran lejanía que es el mundo, en el <<allí>>, y de ella venimos incesantemente a hacernos cargo de lo próximo y a sentirnos <<aquí>>. La cosa es paradójica, pero es evidente: el hombre está primero <<allí>>, en la lejanía, y sólo por contraposición con el <<allí>> aparece el <<aquí>>. Esta contraposición, este hallarse el hombre a un tiempo <<allí>> y <<aquí>>, esos sus dos opuestos modos de estar constituyen el carácter contradictorio a que antes me refería y que hace del espacio y la distancia una dimensión dolorida, dilacerante del humano vivir. Esta es la dualidad penosa de nuestra condición. Mentalmente estamos en todas partes, somos ubicuos, pero nuestro cuerpo nos retiene y encadena en un sitio, nos localiza y sitúa. Cualquiera que sea el lugar preciso en que estemos, estamos incesantemente viniendo a él desde el horizonte, desde la gran lontananza del mundo. Esto significa que si estamos aquí es porque hemos renunciado, de grado o por fuerza, a estar en otros sitios, ahora distantes y que ahora son un <<allí>>. De modo que esta cosa en apariencia tan simple como es el <<aquí>>, como es el tener que estar en un <<aquí>>, representa una amputación permanente de nuestra propia vida, una negación de sus otras posibilidades, una retracción y un confinamiento; es, en sentido trascendente, la servidumbre de la gleba que la condición humana padece. Venturosa la piedra que está solo donde está su materia. Pero el hombre es ese extraño animal que al estar materialmente <<aquí>> está, en realidad, volviendo siempre del Universo al rincón en que se encuentra, trayéndose siempre dentro la presencia de ese Universo. Y así, nuestro modo de estar en la lejanía y en el <<allí>> es un sentirnos separados de ellos, como desterrados de ellos.

Tal vez esta expresión no sea inadecuada, aunque acabo de tropezar con ella. Tal vez podemos decir: el hombre está preso en el <<aquí>> y desterrado del Universo, que es su más auténtica patria. Por esta causa nuestra relación con la lontananza, que es un estar en ella como está en su tierra el desterrado de su tierra, da lugar a una de las emociones más esencialmente humanas que existen: la nostalgia, que es un echar de menos la proximidad de lo distante, que es la quejumbre de un <<allí>> anheloso de ser un <<aquí>>, un dolorido estar donde no se está. Por eso ha sido siempre la nostalgia el más ubérrimo hontanar de poesía, como ha sido también el molde donde se han conformado algunos de los más exquisitos sentimientos humanos.

Algún día, en este Instituto, haremos una historia de las pasiones, porque, contra todo lo que ha solido creerse, también las pasiones tienen su historia y no son, como suele pensarse, modos permanentes del hombre que no varían con sus vicisitudes. Las pasiones nacen, se desarrollan y mueren; están en triunfo o están en etapas de retirada y retraso. Pues bien, algún día haremos la historia de las pasiones y entre ellas la historia del amor, que, aunque parezca mentira, nadie ha emprendido todavía. Entonces se verá que eso que llamamos el amor de un hombre a una mujer ha comenzado, y en sus rebrotes ha recommenzado siempre, no, como pudiera creerse, por el entusiasmo hacia la

mujer próxima de la misma tribu o clase social, sino, al revés, por imaginar la mujer distante, distante en el espacio o en el rango. Una y otra vez la mujer ha inaugurado su carácter y condición de amada bajo el aspecto de “princesa lejana” y no es ninguna casualidad que, cuando las costumbres aproximan excesivamente hombre y mujer, el sentimiento amoroso se volatilice y sobrevengan esos extraños vacíos de amor que caracterizan ciertas épocas.

Pero dejemos esta que podemos llamar la esencial paradoja del <<aquí>> y del <<allí>>, a cuya somera contemplación me he dejado ir por creer que debemos estar todos sensibilizados para la importancia y gravedad que tiene en su vida toda modificación de algún calibre en la relación del hombre con el espacio.

Como la idea y expresión <<progreso de los medios de comunicación>> no tiene ciertamente aura poética y carece de patética resonancia metafísica, corremos el riesgo de no advertir hasta que punto afecta a la raíz de la existencia misma, y, sin embargo, al conseguir la velocidad anular casi el espacio y destruir casi la distancia, ha trastornado uno de sus factores básicos, suprimiendo esta estúpida servidumbre y limitación que por ellos la vida humana padecía. Mas, por otra parte, el hombre se había acomodado a ello: había organizado su vida y aun lo más hondo de su vida contando con el espacio y la distancia y hasta había logrado arrancar a esa limitación algunas ventajas. El hombre acaba por aprovechar todo. Por eso puse antes el ejemplo de la fertilidad que tiene la nostalgia en poesía y en amor, como podía haber puesto otros casos. Es decir, que esa casi liberación de estar adscrito el hombre a la gleba –esa servidumbre a la gleba que es la localización en el espacio–, y el hecho de la distancia entre las cosas, que hace que aquellas que deseamos y aquellos seres junto a los cuales quisiéramos estar o de que habemos menester se hallen lejos y tengamos para llegar a ellos que gastar tiempo del cual poseemos tan escasa cuantía y gastar esfuerzos que no nos sobran, esa limitación, queda superada, pero antes contaba con ella el hombre, había organizado frente a ella su existencia y su conducta. Y el hecho de que súbitamente los pueblos se hayan aproximado tanto espacialmente no quiere decir que vitalmente estén más próximos. Al contrario. Al hallarse tan inmediatos de repente, advierten que esa aproximación en el modo de ser, en sus ideas y sentimientos, en sus costumbres, instituciones y economías de modo que si bien ese triunfo sobre el espacio y la lejanía significa a la larga un beneficio radical, va a traer por lo pronto grandes pérdidas y enormes conflictos.

Tengamos bien presente esta otra circunstancia: cada pueblo se constituyó contando con la distancia tradicional a que estaba de los demás. Algún día veremos en este mismo curso, y espero que con plena claridad cómo la entidad pueblo, la entidad nación, por una de sus caras significa sustantivamente <<distancia>>. Al diagnosticar así la situación presente dejo al buen entendedor apreciar si el diagnóstico es o no grave.

Pues bien, la nueva profesión que he llamado <<internacionalista>> y de que Toynbee es hoy acaso el más eminente representante, ha nacido como primer efecto de este súbito acercamiento entre los pueblos. Sintieron estos entonces que les era necesario saber bien lo que acontecía en los otros. No bastaban ya los despachos diplomáticos que durante tantos siglos se enviaban a las Cortes y que se referían únicamente a cuestiones concretas de la política seguida por los gobiernos. No bastaban ya los corresponsales en el extranjero al uso del siglo XIX, que referían a sus países sólo ciertos hechos precisos y excepcionales; batallas, terremotos o festivales. Desde hace treinta años empieza a ser frecuente un tipo de periodista, sobre todo entre los anglosajones, que se dedica expresamente a ir de pueblo en pueblo para informar al suyo de lo que los otros son, de su sentir, pensar y querer, de sus discordias íntimas, de sus esperanzas y de sus problemas. Esta labor que luego aparece casi siempre reunida en libros, ha sido una de las lecturas favoritas de los últimos quince años y es, al propio tiempo, la fuente

principal de que se nutren los grandes internacionalistas como Mr. Toynbee. A este bloque, pues, formado por aquellos y estos es a lo que llamo la <<nueva profesión de internacionalista>>.

Al pronto se juzgará que nada parece más deseable que esa labor para que los pueblos lleguen, en efecto, pronto a conocerse de manera adecuada, pero debo confesar que la lectura atenta y prolongada durante un cuarto de siglo de esas publicaciones ha decantado en mí una expectativa menos favorable respecto a la profesión de internacionalista. Por tres razones: primera, con frecuencia los hechos que se transmiten son totalmente falsos. Son habladurías recogidas por el viajero periodista de personas cuya condición, crédito y responsabilidad ignora; otras veces no se trata de hechos por completo falsos, pero lo son parcialmente, y esto es casi más grave porque hace más aguda la desorientación.

Segunda razón: no reside, sin embargo, en los errores de hecho lo más peligroso de estas informaciones, porque es preciso decir de la manera más expresa que en la mayor parte de los casos la información, sobre todo anglosajona, es de una exactitud en los hechos que refiere, tomados cada uno por sí, sencillamente prodigiosa. Si, pues, la información, lo que esta palabra promete y anuncia, pudiera consistir sólo en una serie de hechos que uno por uno son exactos, no habría más que pedir; pero acontece que queda otra serie de hechos silenciados y lo que es más grave, que aun esos que se comunican van como sueltos, no van entendidos en el sentido y perspectiva y estructura que tienen en el país donde se producen, de modo que, aunque posean un cierta verdad externa, carecen de realidad y de verdad interna.

Tercera razón y para mí la más decisiva: lo que más temo es la enorme fe que esos grandes países tienen en esa información. Porque ello implica que creen que es fácil saber lo que pasa en un país, a un extraño que llega a él contemplándolo desde fuera, y esto, a su vez, supone tener de lo que es un pueblo, de lo que es una nación, una idea errónea, porque es ignorar lo que la vida colectiva de un pueblo, de una nación, es una intimidad y, en cierto modo un secreto en sentido muy parejo al que tienen estas palabras cuando de la vida personal decimos que es una intimidad y un arcano al cual no puede llegar fácilmente nadie que la contemple desde fuera.

Los daños que esta información va a producir, y conste que no me refiero especialmente a España, llegó a constituir para mí tal obsesión que en enero de 1937 – me interesa subrayar la fecha- escribí un largo estudio, que muy poco después apareció en una de las principales revistas inglesas, en el cual me ocupaba un poco más ampliamente sobre este asunto y que luego he recogido como apéndice a una nueva edición de mi libro “La rebelión de las masas” bajo el título “Epílogo para ingleses”.

Allí verán, si lo leen, cómo muchas cosas anunciadas, no para España, sino muy especialmente para Inglaterra, se han cumplido después. Lo malo es que van a cumplirse muchas más.

Ahora comprenderán ustedes por que en el umbral de un curso sobre el gran libro en que Toynbee va a hablarnos de la historia universal me he dedicado aparentemente a perder el tiempo describiéndoles la expectativa que nos suscita la vocación y profesión de internacionalista. ¿No es de temer que perteneciendo a ella Mr. Toynbee, tenga demasiada fe en lo que pueda averiguarse sobre la realidad histórica contemplándola desde fuera, como un fenómeno de la naturaleza? ¿No es de temer que minimice lo que hay de intimidad y de secreto en todo acontecer humano y que no se haga plenamente cargo de lo que hay de profundo, y no de convención, en el hecho de que no exista el hombre abstracto, sino que todo hombre pertenezca a un pueblo, sea de un pueblo, este hecho de un pueblo, quiera o no? ¿No trae todo esto consigo la presunción de quien minimice estas cosas en cambio encuentre probables y fáciles utopías de humanidad y

de conjunciones abstractas entre los pueblos? Esta es, al menos, la expectativa con que yo he entrado en la lectura del gran libro de Toynbee. Pero bien entendido: si he dicho que tenemos obligación de mantener bien claro nuestro repertorio de expectativas, añado ahora que debemos evitar que se conviertan en prejuicios. Esas expectativas no nos aseguran que el individuo determinado, por ejemplo, Toynbee en este caso, padezca esas ilusiones ópticas a que su profesión le inclina. Entremos pues, en su estudio sin prejuicios pero con alerta.

Ya ven cómo nos ha bastado oprimir levemente la simple noticia aparentemente externa que sobre Toynbee di –su profesión de <<universalista>>- para que de su interior broten problemas abundantes y hasta tremebundos. Digamos ahora brevísimas palabras sobre la otra noticia: ser Toynbee un egregio helenista de Oxford. Yo no se si estas sencillas palabras les dicen algo; yo no se si les despertarán la adecuada expectativa. Se trata, a mi juicio, de uno de los hechos más admirablemente extraordinarios de la edad contemporánea. Desde el siglo XVIII ejerció Inglaterra su preponderancia o hegemonía sobre el mundo occidental. Durante el siglo XIX Inglaterra extiende ese predominio a todo el planeta. No hay, creo, punto de la Tierra donde no tuviese asuntos. Para llevar estos y dirigirlos, para regentar la vida inglesa y sus ubicuos intereses Inglaterra necesitaba muchos hombres aptos, capaces de la más concreta lucha con cosas, situaciones y hombres, en Europa como en Asia, en Oceanía y Africa. Por otra parte, el inglés había valido siempre como hombre práctico por excelencia y a ello se atribuía su triunfo y aventajamiento. Pues bien: ¿cómo se las arregló Inglaterra para tener a su disposición esos numerosos equipos de los que podríamos llamar <<jefes de asuntos>>? Pues hizo esto: en cada generación escogió los mejores muchachos de las clases superiores y los confinó en Oxford para que allí se dedicasen a aprender griego y a practicar deportes, como hicieron los griegos. Eso es todo. Reconocerán que el hecho es fenomenal y de sobra inesperado. Cuando en mis mocedades tuve de él conocimiento y percibí la descomunal paradoja que representaba, busqué por todas partes una explicación de ella, pero no la encontré en ninguna y entonces, tiempo adelante, conociendo un poco mejor el genio de Inglaterra, que es a la vez magnífico y heteróclito, tuve que improvisarme una explicación para mi propio uso, que transmito a ustedes con la adecuada reserva. Creo sin embargo, que quienes conozcan el peculiar modo de ser hombre que llamamos <<ser inglés>> y, por conocerlo, lo sientan desde su interioridad y admiren ciertos dones sin par que en él hay –mezclados ciertamente con no pocas cosas menos gratas-, juzgarán verosímil mi ensayo de esclarecimiento a aquel exorbitante enigma. Helo aquí: los educadores, sobre todo cuando van inspirados por un afán de practicismo, piensan que lo que hay que hacer con los muchachos es prepararlos del modo más concreto posible para la vida tal cual es, dejando de lado todas las disciplinas y modos que parecen ornamentales, suntuarios y superfluos. Pero es el caso que la vida histórica tiene la condición de cambiar constantemente. La historia es permanente inquietud y mutación. De modo que si se educa a un muchacho preparándolo concretamente para la vida tal cual es hoy, cuando llega a adulto se encuentra con que la vida tiene otra figura, y cuanto más prácticamente preparado estuviese para la anterior más desajustado queda para la que tiene que vivir y en que tiene que actuar. Es lo que he llamado el anacronismo constitutivo de la usual pedagogía. Dispara a la nueva generación sobre un blanco que cuando va a llegar a él lo han quitado ya y está en otra parte. Pues bien, Inglaterra, yo no sé si con una conciencia plenamente clara de ello o más bien con la certera penumbra de un instinto, resuelve esta contradicción inversamente: hace que durante unos años su mejor juventud se vaya a vivir a Atenas en el siglo de Pericles, es decir, que, en vez de adaptarla a un tiempo presente, la proyecta fuera de todo tiempo, ya que el siglo de Pericles es una fecha

irreal, un tiempo imaginario, convencional y paradigamático que se cierne idealmente sobre todo tiempo preciso. Dentro de esa Grecia irreal son educados los jóvenes en las formas esenciales del vivir, esto es, se preparan en ellos puras disponibilidades que permiten una adaptación a las más diversas ocasiones concretas, por lo mismo que no están de antemano adscritas especialmente a ninguna. Ya los biólogos nos habían enseñado que un organismo muy diferenciado, de estructura estrictamente ajustada a un medio, queda indefenso cuando el medio cambia, mientras que un animal informe, sin órganos, como la ameba, tiene el poder de crearse en cada situación los órganos provisorios que necesita. Si ha menester de acercarse al alimento emite de su plasma una prolongación o pseudópodo que funciona como un pie, la hace caminar y, una vez utilizado, tranquilamente reabsorbe. El gran biólogo von Uexküll formula esto diciendo “Struktur hemmt Strukturbindung”, tener estructura impide crear estructura. A mi me parece genial esta solución inglesa a la contradicción constitutiva de la usual pedagogía. El práctico inglés, precisamente porque es auténticamente práctico, sabe que, a veces, lo más práctico es no parecerlo. Ciertamente que esta solución, como todas las humanas, tiene sus inconvenientes y sufre sus límites. Ya verán como a menudo tropezamos enojosamente con cierta pedantería helenista y especialmente ateniense de Toynbee. La Universidad de Cambridge, donde se estudian a fondo las ciencias físicas y biológicas, representa ya una cierta concesión a las necesidades del tiempo, y en el que empieza ahora veremos si esa educación a la griega sirve también para los novísimos problemas de aquel país; veremos si la ameba inglesa, en la apretada coyuntura presente, es capaz de largar los oportunos pseudópodos.

Vamos ahora a preguntarnos cuál es el contenido de su libro, de qué se trata en él. El título que traducido literalmente es “un mundo de historia”, parece quívoco. ¿Quiere decir que Toynbee se proponga escribir la Historia en forma distinta de cómo hasta ahora se ha hecho? En modo alguno, porque lo que hace es partir de los libros históricos, de la ciencia histórica tal y como ha sido comprendida para otros efectos y elaboraciones. Lo que hace es, pues, dar por supuesta la ciencia histórica según cual es y someterla a un tratamiento de segundo grado para ver si en ese enorme caos que es el acontecer histórico no se vislumbran ritmos, estructuras, leyes, regularidades que permitan aclarar una figura y como una fisonomía al proceso histórico. Por tanto, de lo que se trata es de lo que hace treinta años se llamaba todavía <<filosofía de la historia>>. Llamar a algo <<filosofía de la historia>> partía del hecho de que se tenía la idea más confusa de la filosofía y se pensaba que de todo puede hacerse filosofía; es decir que, como el hombre vulgar, como el buen burgues suele decir, poniendo para ello unos ojos demasiado inteligentes: <<todo tiene su filosofía>>, pensando que es la filosofía como el azúcar; algo con que se toman otras cosas, lo que le lleva a sentenciar que <<hay que tomar la vida con filosofía>>, como el café se toma con algún terrón. El gran historiador Dilthey decía que el filósofo de la historia es un monstruo mitad filósofo y mitad historiador. Mas no hay tal filosofía de la historia. La filosofía es una ciencia tan especial como cualquier otra, que tiene su tema y problema completamente precisos. No se trata de eso: se trata simplemente de ver si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos pueden descubrirse líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía; no ha habido época para la que el destino histórico no haya presentado algo así como una cara o un sistema de facciones reconocibles.

Ahora bien, noten que esto es algo que, por lo menos en orden a la vida personal, hace todo hombre. El hombre no sólo va viviendo su vivir, sino que conforme lo va haciendo, se va formando en él, sin su anuencia ni premeditación, espontáneamente, una idea o conocimiento de lo que es la vida. La lengua usual ha acuñado una expresión para denominar este espontáneo conocimiento que el hombre va logrando de lo que es

la existencia humana. Lo llama <<experiencia de la vida>>. Noten ustedes que esta experiencia de la vida es un saber que no queda, como el saber científico, más o menos fuera de la vida que la posee, sino que la experiencia de la vida forma parte integrante y eficiente de la vida misma. Es uno de sus constitutivos componentes. Conforme el hombre la va adquiriendo va modificando su propio vivir. Ahora bien, ese saber que llamamos <<experiencia de la vida>> no lo adquirimos reflexivamente, por un especial esfuerzo intelectual, como el saber científico, sino que se va formando en nosotros automáticamente, aunque no queramos. La vida, viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se reconvierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. Por lo mismo, tiene el inconveniente de que no se puede transmitir. Es intransferible y cada nueva generación no tiene más remedio que volver a comenzar desde el principio su experiencia de la vida.

Reconocerán ustedes que el tema que hemos titulado <<experiencia de la vida>> es ciertamente de altos vuelos. Si hay media docena de altísimos asuntos, es este, que brota en la raíz misma de la humana existencia, sin duda, uno de ellos. Por tanto, ustedes creerán que ha sido frecuentemente tratado y atendido; mas si van a buscar, se encontrarán con que no hay nada en parte alguna, como no sean unas cuantas líneas en quien no podía menos, en nuestro admirable y venerable precursor Dilthey.

Las cosas que nos pasan van dejando en nosotros, por sí mismas, un precipitado que cristaliza en algo así como reglas, recetas, regularidades, las cuales, a su vez, articulándose unas en otras, van dibujando el perfil de lo que es la vida. No es cuestión de razonamiento. La experiencia de la vida es irracional y, por lo mismo, sus dictámenes se nos imponen inexorablemente por muchas razones que queramos oponerles. Aquí tienen el origen de esas expectativas referentes a las profesiones, que antes nos ocuparon. Si quieren otro ejemplo sencillo y a la mano, recuerden la idea que en ustedes se forma sobre el carácter de las personas que les son conocidas. Esa figura del carácter que tienen los otros hombres rara vez, si alguna, se la han formado por reflexión deliberada, antes bien, se la han encontrado hecha dentro de ustedes, como por generación espontánea.

La experiencia de la vida hace que esta se nos presente con lo que llamo <<aspectos>>. El ejemplo de ellos más vulgar y a la mano es este: todos hablamos de que las cosas se nos dan en rachas; que hay buenas rachas y malas rachas y que unas y otras suelen sucederse como en un ritmo. Este ritmo de lo favorable y de lo adverso es una de las facciones que dan figura a la vida. Son sobradas las razones que se nos ocurren para negar realidad a esa imagen, pero todas ellas resultan impotentes para evitar que el curso de la vida se nos presente con el aspecto de rachas. Tal vez esto no es una realidad, sino sólo aspecto. Por ello lo llamo así. Pero en cuanto aspecto es real e influye –queramos o no- sobre nosotros.

En esta experiencia de la vida que se va lentamente formando y que es como la bola de nieve que conforme camina se va haciendo de su camino, y es como si se enrollase a su espalda el camino que va abriendo, se llega a ese punto que suele andar en torno a los cincuenta años, en que se arriba a un estadio muy interesante. Y es que entonces el hombre tiene la impresión de que ya sabe lo que es la vida; no sólo que ya conoce este o el otro orden de la vida, sino que la totalidad de ella le es como diáfana y transparente. Una vez más repito que no interesa nada si es verdad o no ese contenido de la experiencia de la vida, la cual se hace sin nuestra reflexión o empleando la reflexión sólo para formularla ligeramente. Pues bien, ¿a qué puede atribuirse ese extraño fenómeno? ¿Por qué en cierto instante de la cronología vital el hombre cree que sabe ya lo que es la vida? Para apuntar sólo una indicación de dónde acaso pueda encontrarse la

explicación, ya que no estoy tratando, ni mucho menos, el tema a fondo, diría que consiste en esto: hay la errónea tendencia a creer que las formas de la vida son ilimitadas; por ejemplo, que las formas del amor pueden ser indefinidas, diversas; que las formas de gobierno y las instituciones políticas pueden ser siempre nuevas. No hay tal cosa. Las formas todas de la vida son limitadas. Si, por ventura, algo nuevo sobreviene, será al cabo de muchas centurias y mezclado con las formas que no eran nuevas. De suerte que a esa altura del vivir el hombre ha experimentado ya todas las formas esenciales del vivir y ya no le quedaría más que repetir. Pero repetir no es vivir, porque vivir es siempre ensayar; vivir en su plenitud es siempre ensayar y estrenar. Es menester que las cosas vengan nuevas a nosotros; que nos ilusionen con su faz, que no las hayamos aún ensayado, porque luego, al ensayarlas, encontraremos sus deficiencias y sus fallos. Por eso puede definirse la juventud diciendo que ve la cara de las cosas, y puede definirse la madurez o la vejez diciendo que ve ya la espalda de las cosas. Esto que acontece con la vida personal, este haber tocado ya y escuchado ya la melodía esencial de los modos de vivir, tiene una consecuencia de enorme importancia en el orden colectivo. Porque esto que he llamado experiencia de la vida personal, por mecanismos que no voy ahora a entretenerme en enunciar, se amplía a la experiencia de la vida colectiva del pueblo a que uno pertenece. Y aún más: a través de ese pueblo se amplía a experiencias de todo un proceso histórico humano que la memoria de nuestro pueblo o del conjunto de pueblos a que el nuestro pertenece ha ido conservando. Y también esa imagen o figura del proceso histórico universal se va formando, no menos que las más humildes experiencias de nuestra vida privada, al cabo de los tiempos, automáticamente y sin que intervenga o apenas intervenga nuestra reflexión.

Para dar un ejemplo de lo que me parece más cercano y sustancialmente más afín al contenido de la obra de Toynbee, he de decir que siempre me ha sorprendido advertir que nunca ha sido descrito el estado de alma que, con respecto a la historia, llega a predominar y a extenderse por toda la cultura griega y romana, en el momento en que estos países empezaron a declinar; es decir, cuando tenían a su espalda una experiencia milenaria, cuando las habían visto en el orden político de todos los colores, cuando habían ensayado todas las formas de gobierno, cuando habían vivido, habían amado y habían sufrido todas las formas de la vida. Esto empieza a aparecer en el orden político, como documento, en el libro III de Herodoto, en la famosa conversación de los siete grandes persas cuando, en un instante de vacante del Trono, discuten sobre qué forma de gobierno darían a su país. Pero luego adquiere su primera fórmula clásica en los dos maravillosos libros VI y VII de <<La República>> de Platón, cuya lectura recomiendo a todos, porque así como otros libros de la misma obra se pierden en materias tal vez demasiado sutiles y menos controlables, estos dos libros no hacen sino albergar una experiencia de viejos griegos que saben la historia de las mil ciudades y estados que habían constituido la civilización griega.

Pues bien, en este momento, después de Platón, Aristóteles modela aún más la expresión de esta experiencia, pero no la reforma. No descubre nada nuevo, como Platón tampoco había incluido nada nuevo. Y esto es lo que me extraña, que no se advierta cómo la imagen predominante en los finales del mundo antiguo tiene tan humilde origen. Tras Aristóteles viene un estupendo discípulo, Diceraco, especializado en política, que desgraciadamente no nos ha dejado libros por esa mala fortuna que conserva los ilegibles y aniquila los mejores. Daba una fórmula, probablemente la más completa, a esos pensamientos, que de él recibió Polibio y este comunicó y transmitió a su vez a Cicerón, el cual es la convergencia de todo el saber antiguo, porque este hombre, a pesar de ser político, tenía una capacidad de reflexión incalculable, que pueden ustedes hallar en su <<Tratado de la República>>.

Esta imagen de todo el proceso histórico desde mil y más años se había decantado, precipitado poco a poco en la conciencia griega y romana. Se compone de tres grandes ideas o imágenes. La primera de ellas es esta: la experiencia de que toda forma de gobierno lleva dentro de sí su vicio congénito y, por tanto, inevitablemente degenera. Esta degeneración produce un levantamiento, el cual derroca la Constitución, derrumba aquella forma de gobierno y la sustituye por otra, la cual a su vez degenera y contra la cual, a su vez, se sublevan, siendo también sustituida. Se discutió algún tiempo, pero no mucho, cuál era la línea exacta de precedencia y subsecuencia en este pasar inexorable de una forma de gobierno a otra. Por ejemplo, Aristóteles discute este punto con Platón, pero al fin se llega a una especie de doctrina canónica del pensamiento político, que viene a ser ésta: la institución más antigua y más pura es la Monarquía, pero degenera en el poder absoluto que provoca la sublevación de los hombres más poderosos del pueblo, es decir, de los aristócratas, que derrocan la Monarquía y establecen una Constitución aristocrática. Pero la aristocracia degenera a su vez en oligarquía y esto provoca la sublevación del pueblo, que arroja a los oligarcas e instaura la democracia. Pero la democracia es muy pronto el puro desorden y la anarquía: va movida por los demagogos y acaba por ser la presión brutal de la masa, de lo que se llamaba entonces – no hago sino traducir- el populacho “okhlos” y viene la “okhlocracia”. La anarquía llega a ser tal que uno de esos demagogos, el más acertado o poderoso, se alza con el poder e instaura la tiranía, y si esa tiranía persevera se convierte en Monarquía, y así se tendrá que las instituciones se muerden la cola y vuelve a empezar el ciclo de evoluciones. Esto es lo que se llamó el círculo, ciclo o circuito de las formas de gobierno. Supone esto no creer en ninguna forma política, haber experimentado que todas son fallidas y erróneas y, en efecto, tanto en Platón como en Aristóteles, todas esas formas de gobierno concretas, regidas por principios claros y conocidos, son llamadas por Platón “Hermatémata” y por Aristóteles “hamartémata”, dos palabras que significan simplemente errores, pecados y desviaciones. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que estos hombres, por lo visto, al cabo de las centurias, habían llegado a esa experiencia que es la desesperación de la política.

Como el hombre no se entrega ni ante la desesperación frente a esa convicción profunda de que no hay forma de gobierno estable, de que no hay constitución la cual evite la sublevación, la revolución, la inquietud, lo que llamaban <<extasia>> “stásis”, parece que debían renunciar y llegar como a una parálisis; mas el hombre es incapaz, mientras no este enfermo, de parar. De aquí que empiecen entonces los tratadistas de política: Platón y Aristóteles. Y cuando preguntamos a Aristóteles, como él se pregunta, cuál es el propósito y designio de la ciencia política, nos responde de un modo que, por un instante, van a creer que he perdido el control de mi mismo y que me pongo a hablarles en lenguaje chulesco, cuando sólo voy a citar literalmente a Aristóteles. En efecto, Aristóteles, al preguntarse cual es el propósito y designio de la ciencia política, se responde no ser otro que hallar los medios para conseguir la <<anastasia>>. La <<anastasia>> no es, como de primera intención pudiera creerse, una buena moza de los Madriles, sino lo contrario de la “extasia”: es la estabilidad.

La reacción a esa opinión desesperada respecto de las posibilidades de las formas políticas consiste entonces en imaginar una constitución que tenga la gracia de reunir los principios de todas las demás, a fin de que unos y otros se regulen y compensen; que haya un poco de Monarquía y otro poco de aristocracia y otro tanto de democracia. De esta suerte tal vez será posible evitar esa permanente inquietud que marcha sobre la historia. Y esta es la segunda idea. La Constitución mixta, que va a dar que hacer a todos los pensadores, desde Platón, que la anuncia, no en “La República” sino en su libro último que escribe siendo casi decrépito, “Las leyes” que luego va a razonar con

mucho detalle Aristóteles, como si fuera, en realidad, una idea formal, cuando no es sino un pio deseo con el cual afrontar la desesperación de la política.

A este respecto, permídenme un recuerdo personal. Tenía yo diecisiete años cuando por primera vez hice una excursión tierra adentro de España, cosa entonces sobremano insólita. No iba solo; me llevaba un hombre admirable, de excelente condición, el primero que ha andado toda la Península paso a paso, cuando nadie lo hacía entonces, que era artista y crítico de arte, pero cuyo verdadero valor consistía en su vida. Y como la vida tiene esa misma elegancia de ser fungible, es decir, que desaparece conforme va siendo, el valor de la vida de Francisco Alcántara no puede ser percibido ni reconocido por las nuevas generaciones. Por eso me creo obligado a recordar su vida. Fuimos los dos a la comarca rayana entre Guadalajara y Segovia, en esa tierra de pinares donde se desgranaban, como un rosario roto, una serie de pueblos de nombres encantadores: Gálvez, Villacadimía, Los Condemios, Campisábalos... En Campisábalos tenía Alcántara un gran amigo, el boticario. Este boticario parecía predestinado a su oficio por su apellido: se llamaba Morterero. En efecto, los Mortereros, de padres a hijos, regentaban la botica de Campisábalos desde el siglo XVII. Por eso, el establecimiento presentaba el aspecto de una farmacia de comienzos del siglo XVIII. Allí estaban las paredes cubiertas con tarros de Talavera, y del mejor tiempo, que es el final del siglo XVII. En sus lomos se veían, junto a los adornos azules, letras también azules que decían los nombres latinos y españoles de la vieja farmacopea: aceite de almendras dulces, en uno; acero de Madrid, en otro. La uña de la gran bestia... En un rincón estaba un pequeño anaquel lleno de menudos botecillos que contenían venenos. El anaquel estaba cerrado con una puerta de vidrio donde había pintado un ojo, el famoso ojo vigilante del boticario. Pero lo que más me impresionó fue ver en el centro, como gobernando aquella democracia de remedios, un gran tarro de Talavera en cuya panza leí por primera vez en mi vida: <<Triaca máxima>>. Un nombre que a lo largo de mi existir habría de darme mucho que pensar. Ya saben ustedes lo que era la <<triaca máxima>>. Cuando se había perdido la esperanza en todos los medicamentos, el médico resolvía reunir todos los principios medicinales en una sola pócima. Eran a veces más de setenta, y eso se le administraba al enfermo, confiando en que tal vez alguno de ellos o una espontánea combinación entre varios de ellos originase la salud no lograda con otros medios. Como ustedes ven, la <<triaca máxima>> fue inventada bajo la desesperación por haber desesperado de la Medicina. Era lo que en el orden político ha sido la Constitución mixta.

En fin, la tercera idea, que se refería al proceso mismo histórico integral que tenían a la vista los hombres de Grecia y de Roma, era esta; recordaban o veían que el Poder, el mando del mundo, el Imperio, se había ido moviendo, desplazando y como emigrando de un punto de la tierra a otro. En efecto, sabían que, primero había habido el Imperio de los asirios, y que de allí el mando pasó al Imperio de los persas, de donde a su vez se trasladó a Macedonia, con Alejandro el magno, y que en sus tiempos acababa de llegar a las manos del pueblo romano. Es decir que, por lo visto, el Imperio emigra de Oriente a Occidente, lo mismo que las estrellas. Esto tenía que producirles una impresión un poco tosca. Lo curioso es, señores, si oteamos la historia desde Roma hasta acá, que con el Imperio ha seguido aconteciendo lo propio, ha seguido trasladándose, moviéndose de Oriente a Occidente. Es lo que llamaban “translatio Imperii”. Es decir, que por lo visto, la Historia sigue el mismo curso sideral.

T esto nos emociona tanto más cuanto que advertimos que algunos botánicos actuales nos dicen que gran parte de las especies arbóreas características hoy de Europa fueron originalmente especies asiáticas que allí se desarrollaron y vivieron, pero que un buen día degeneraron y murieron, salvándose sólo aquellos de sus representantes que habían

emigrado a Europa, donde se renovaron y se rejuvenecieron. Es decir, que también las plantas avanzan como el Imperio. Pero lo penoso es que, según parece, muchas de esas especies arbóreas europeas empiezan a estar enfermas. Por lo pronto el roble, uno de los árboles más espléndidos de nuestro paisaje, está enfermo en toda la Península con enfermedad que no puede atribuirse sólo al accidente de un morbo, sino que implica una debilidad de la especie para afrontar la enfermedad. De ahí la pena que da ver nuestros robledales. Y yo no creo en que viva hondamente en España, aunque acaso verbalice patrióticamente en las columnas de los periódicos, el que no sabe sentir la melancolía de nuestros robledales valetudinarios. La “*traslatio imperii*” parece pues una ley del mundo. ¿O es sólo un aspecto que nos proporciona la experiencia?

Esto vamos a verlo al entrar ahora paso a paso en la obra de Toynbee, que no es más que un poner a la orden del día, con todos los rigores del saber científico, las profundas experiencias espontáneas que la Humanidad ha recibido con paulatina decantación de su prístino destino.

II

(Arquitectónica de Toynbee.- ¿Qué es una hoja?.- La historia de Inglaterra.- La realidad enteriza.- La sociedad occidental.- Sus límites retrospectivos.- ¿Una ley histórica?).

Deploro, señores, haber tenido que intercalar entre ustedes y mi persona este mecánico artefacto que es un micrófono, porque, sobre mecanizar crudamente la voz, es decir, una de las cosas en que más íntegramente se proyecta e imprime el hombre, en que más auténticamente una persona es –y esto lo saben muy bien las mujeres–, sobre eso tiene el inconveniente de que a veces no marcha bien. Pero era ineludible emplearlo y aun debemos estar agradecidos a sus servicios. Era ineludible, porque en la primera lección no conseguí ser oído en las profundidades de esta sala, pero, además, porque me obligaba a forzar la elocución, y en ello lo de menos es tener que esforzar la voz. Lo de más es que me compelia a vocalizar anormalmente, pronunciando por separado cada palabra, esto es, arrancándola de la frase, poniéndola en la honda de la voz y lanzándola al espacio como si fuese un proyectil, con lo cual resultaba que perdía yo el ritmo del decir y ni siquiera yo mismo reconocía los vocablos tan anómalamente pronunciados, hasta el punto de que alguna vez, cuando hablaba a ustedes de la nostalgia no estaba seguro de si había dicho más bien <<hiperclorhidria>>. Son esos secretos apuros del orador que no suelen ser flojos y que proporcionan a su faena un evidente dramatismo y un cierto peligro como tauromáquico.

Al comenzar la lección de hoy he de recordar que he anunciado no un ciclo de conferencias, sino un curso de lecciones. Y como la lección está comprometida a transmitir un cuerpo de doctrina, que tiene su desarrollo inevitable, carece de la libertad propia de la conferencia. Esto es especialmente verdad referido a la lección de hoy, porque me propongo exponer el bloque principal de ideas que constituye el pensamiento de Toynbee, y ese bloque no aparece claro si no es recorrido de punta a punta en una exposición unitaria, de un solo golpe que no permite la interposición de episodios ni devaneos y rechaza toda alegría de imagen y de verbo. Necesito, pues, pedir que consagren esta hora al ascetismo y espero sea esta la única lección del curso en que es forzosa tan extremada severidad doctrinal.

Ya el otro día tuvieron ocasión dever el libro de Toynbee y hacerse cargo de su enorme tamaño, que hacía de él algo así como un océano de tipografía por el cual es sobremanera largo y penoso navegar. Ante obra tan complicada y tan pluscuamfrondosa he creído que era mi deber durante la primera mitad de este curso, reducirme estrictamente a extraer, con el mayor rigor, las líneas puras arquitectónicas de la doctrina y si era posible, encontrar perfiles aún más rigurosos que los que el autor emplea y aun más favorables a su pensamiento o que, por lo menos, me lo parezcan a mí. Esto supone tres cosas; primera, suspender la operación crítica hasta la segunda parte del curso, salvo alguna que otra libre observación que convenga hacer al paso y sin demorarla; segunda, prescindir de las excrecencias vegetativas en que esta obra es superabundante, pues aunque elaborada bajo el frío, la humedad y la niebla de Londres, ostenta un carácter tropical. Estas excrecencias en ningún caso creo que añaden nada de importancia a la teoría, porque no son, en verdad, manifestaciones de esta, sino más bien del hombre que hay tras ella y especialmente del inglés que hay dentro de ese hombre. La consideración, pues, de su conjunto y el análisis particular de algunas de ellas pertenecen al último momento de este curso, cuando nos ocupemos de la obra

como libro, por tanto, como producción literaria y, a fuer de tal, expresiva de una personalidad.

El imperativo de claridad –y ya dije hace muchísimos años que para mi la claridad es la cortesía del filósofo- me obligaba, me obliga a separar radicalmente la exposición de la doctrina y el reconocimiento fisonómico de la obra y, por tanto, del autor, pues aunque sienta mucho tener que hacerlo, esta labor exige también ser ejecutada.

Yoynbee es un ilustre representante de Inglaterra, por lo menos en el sentido en que la cima representa la montaña que hay bajo ella. Y nos importa mucho hoy averiguar que hay en el alma de Inglaterra para que yo pueda, con la conciencia tranquila, desaprovechar esta coyuntura y no ejecutar una faena que es penosa y además una de las operaciones más difíciles que existen, a saber: el intento –y noten que digo solo el intento- de penetrar en el inglés, pero no habrá más remedio, llegada la hora, que correr de arriba abajo la cremallera de este gran inglés para procurar ver lo que hay dentro de él, porque sospecho, sospecho que lo que hay dentro de un inglés hoy es muy extraño, muy extraño... Nadie de los presentes creo que puede anticipar lo que tengo ahora en mi mente tras ese adjetivo y menos prejuizar si es cosa buena o mala. Y ahora, sin más, vamos a comenzar.

Si queremos conocer lo que es una hoja y nos ponemos a mirarla, pronto advertimos que nuestra previa idea de hoja no coincide con la realidad hoja por la sencilla razón de que no podemos precisar donde eso que llamamos hoja termina y donde empieza otra cosa. Descubrimos, en efecto, que la hoja no concluye en sí misma, sino que continúa; continúa en el peciolo y el peciolo, a su vez, en la rama, y la rama en el tronco y el tronco en las raíces. La hoja, pues, no es una realidad por sí que pueda aislarse de lo demás. Es algo que tiene su realidad en cuanto parte de algo que es el árbol, el cual, en comparación con lo que llamamos hoja, adquiere ahora el carácter de un todo. Sin ese todo no tiene comprensibilidad, no es inteligible para nosotros la hoja. Pero, entonces, cuando hemos advertido y nos hemos hecho cargo de que la realidad de la hoja es el ser parte, el ser parte integrante del todo árbol y la hemos referido a él y la vemos en él nacer y averiguamos la función que en su conjunto sirve, por tanto, cuando nuestra mente, por decirlo así, sale de la hoja y va a algo más amplio –el todo que es el árbol- entonces y sólo entonces podemos decir que conocemos lo que la hoja es. Hasta tal punto es esto así, de tal modo la hoja tiene condición de ser parte que cuando en vez de contemplarla en el árbol donde está siendo hoja la separamos de él, decimos que la hemos cortado o arrancado –expresiones que declaran la violencia que hemos hecho sufrir a la hoja y al árbol. Más aún, al tenerla aislada entre nuestros dedos, cuando podría parecer un todo –dado, repito, que cupiera decidir dónde ella acaba entre nuestros dedos podría dárseles de ser un todo, en ese momento empieza ya a no ser hoja sino un detritus vegetal que pronto acabará por desintegrarse. Esta relación de parte a todo es una de las categorías de la mente y de la realidad, sin la cual no es posible esta gran operación que es el conocimiento. Esto nos permite generalizar y decir: las cosas todas del mundo real o son partes o son todos. Si una cosa es parte no resulta inteligible sino en cuanto la referimos al todo cuya es. Si una cosa es todo puede ser entendida por sí misma sin más que percibir las partes de que se compone. Esto vale para todos los órdenes de lo real. Por ejemplo, vale también para la realidad que es el lenguaje. Si yo pronuncio ahora la palabra <<león>>, sin más, resulta a ustedes ininteligible porque no pueden determinar si significa la ciudad de León, alguno de los papas que llevaron este nombre, la ilustre fiera africana o uno de los leones que hay a la entrada del Congreso.

La palabra aislada no puede ser entendida porque es parte de un todo, como la hoja lo era del árbol, de un todo que es la frase, como la frase a su vez, es parte de un todo, una

conversación, o de otro todo, un libro. La palabra, como ustedes saben, es siempre equívoca y para precisar su sentido hace falta, aparte de la perspicacia que la vida nos enseña, toda una ciencia y de las más sugestivas e interesantes y de la que ha de ocuparse largamente el Instituto de Humanidades; la ciencia de la interpretación o hermenéutica. La labor principal de esta ciencia consiste en saber determinar a que todo suficiente hay que referir una frase y una palabra para que su sentido pierda el equívoco. A ese todo en el cual la palabra se precisa llaman los hermeneutas y gramáticos el <<contexto>>. Pues bien, toda cosa real que es una parte reclama del todo, de su contexto, para que podamos entendernos. Una duda, sin embargo, se nos ofrece: tomado el árbol hasta su raíz, por tanto, sabiendo lo que es, nos parecía un todo –lo que la biología llama con ciertas inquietudes que ahora no interesan <<un individuo orgánico>>-; pero es el caso que el árbol necesita para vivir de la tierra y de la atmósfera, y resulta, por tanto, ininteligible si no contamos con estas dos nuevas cosas. ¿Será entonces que el árbol entero, a su vez, forma parte de un nuevo y más auténtico todo, a saber: el que forman de consuno él y su medio? No vamos a dirimir la cuestión, que es más complicada de lo que parece, porque en lo que al presente nos afecta es cosa clara. En efecto, ese nuevo y más completo todo que formarían el árbol y su medio no es tal, por la sencilla razón de que la tierra y la atmósfera no necesitan del árbol, aunque el árbol necesite de ellas. Arrancado el árbol, tierra y atmósfera subsisten –y no se traiga a cuento que arrancando y desgajando los bosques todos de una región el clima se modifica y tierra y atmósfera varían, porque ahora estamos hablando simplemente de arrancar un árbol y esto es palmario que no modifica ni la tierra ni la atmósfera. No son estas, pues, partes integrantes de un nuevo todo, sino que son sólo contorno y medio externo de que el árbol va a vivir y sólo en ese papel son biológicamente inteligibles, es decir, estudiadas desde dentro del árbol, desde su interna constitución.

Transportemos ahora todo esto al plano de la realidad histórica. Queremos conocer la realidad que es Inglaterra. Elijo este ejemplo porque es elegido por Toynbee, y él, a su vez lo ha elegido no por patriotismo, sino muy acertadamente, porque de existir alguna nación que haya sido en su historia independiente de las demás, que haya vivido de sí misma y atendida a su propia sustancia, sería el caso de Inglaterra. Su ha hablado mucho –ella misma, durante muchos años lo repetía con insistencia no exenta de complacencia- de su <<espléndido aislamiento>>. Aparecía encastillada en su arisca y recalcitrante insularidad. Pues bien, ¿puede hacerse una historia de Inglaterra considerándola como integridad, como algo que es inteligible de por sí, sin más que referirse, calor está, a los otros pueblos, pero sólo como simple medio externo, lo mismo que la tierra y la atmósfera lo eran en nuestro estudio del árbol? O dicho más enérgicamente, ¿se puede conocer a la realidad histórica que es Inglaterra sin desplazarse a nada más? ¿Constituye ella por sí misma un todo inteligible?

He aquí el tema que sirve de punto de partida a Toynbee y que ha sido tratado por mí desde mis más antiguos escritos. El hombre de ciencia y, en especial, el historiador no puede escoger a capricho el punto de vista desde el cual mira, porque él pretende ver una realidad y es el formato de esta quien decide de aquel. DE otro modo no verá una realidad, sino solo un fragmento arrancado a una realidad y corre el riesgo de describirnos una mano amputada como si fuese un organismo. Es pues, preciso no contentarse con una primera visión de las cosas ni con ese primer campo visual.

Reparen ustedes que tenemos que hacer con Inglaterra exactamente lo mismo que hicimos con la hoja, y recuerden que fue ella, la hoja, no una reflexión nuestra, quien guió nuestra mirada haciéndola emigrar hasta llegar a ver el árbol todo. Pues algo parejo es menester hacer con toda realidad histórica. Lo que se llama provincianismo y pueblerinismo no es más que la confusión entre nuestro campo visual y la realidad que

pretendemos ver; es un creer que el mundo es, sin más, lo que estamos viendo, e importa decisivamente en historia que evitemos precisamente confundir nuestro campo visual con la figura de la realidad, porque nuestro campo visual está casi siempre determinado por causas accidentales y, merced a ello, no coincide muchas veces con la extensión y formato de la realidad que queremos descubrir. Es preciso, pues, que, inversamente, obliguemos a nuestro campo visual a coincidir con el formato de la realidad y para ello tomemos las debidas precauciones.

Pues bien, según Toynbee la historia de Inglaterra no puede hacerse desde el punto de vista inglés, porque aun siendo esta nación entre las occidentales la que más ha vivido de sí misma, aun siendo esta ya aislada, es sólo parte de algo más amplio. No constituye lo que yo llamo una realidad enteriza, lo que llama muy acertadamente Toynbee <<un campo histórico inteligible>>. Todo el problema de la ciencia histórica consiste en situar la realidad de que se habla en el campo histórico inteligible que ella reclama. No es posible hacer esa historia de Inglaterra ateniéndonos a su exclusiva realidad. La prueba de ello está en que Inglaterra no termina en sí misma sino que se manifiesta en su historia como fragmento de algo más amplio, sobre lo cual tenemos que tomar una vista panorámica si queremos, en efecto, entender lo que ha sido y es la historia de la nación inglesa.

La prueba de ello se obtiene sin más que contemplar los siete grandes capítulos en que puede resumirse la historia de Inglaterra. El primero es su conversión al cristianismo, que puede datarse en la fecha de 664, cuando tiene lugar el Sínodo de Whitby, porque hasta entonces los ingleses mostraron cierta propensión, influidos por el particularismo de los cristianos irlandeses –se entiende los irlandeses de entonces- a construir una Iglesia aparte, que sería algo así como un cristianismo extremo-occidental en la <<franja céltica>>, que hubiera sido el parangón del cristianismo extremo-oriental de la secta nestoriana aún existente, perdida en el centro de Asia y que queda desde el siglo VIII incomunicada, por su misma peculiaridad religiosa, con todo el resto del mundo occidental. El segundo capítulo es el pleno establecimiento del feudalismo, el cual se produce merced a la invasión de los normandos, que fue como la penetración del Continente europeo en las Islas británicas, que había de unir las con el occidente de Francia durante siglos. El tercer capítulo es el Renacimiento, por el cual se sumerge Inglaterra en la atmósfera de ciencias, letras y arte originadas en Italia. El cuarto es la Reforma, que impregna Inglaterra viniendo del norte de Europa. El quinto es la expansión ultramarina a que Inglaterra fue obligada por Portugal, España y Holanda. Los dos últimos capítulos son la implantación del sistema industrial y el del régimen parlamentario, que parecen los dos productos más originales de Inglaterra y, según Toynbee, y dejo a él la responsabilidad, son completamente ininteligibles si no se explican como reacción peculiar inglesa dentro de la convivencia europea.

El detalle probatorio de todo esto no interesa ni a Toynbee, ni a ustedes ni a mí. Para lo que vamos a decir basta y sobra con la dosis de evidencia que su simple enunciación nos proporciona –salvo esos dos últimos capítulos que, repito, dejo a la responsabilidad de Toynbee y que, en última instancia, no harían variar la cuestión- y nos permite declarar que Inglaterra es sólo una parte, tiene su realidad como fragmento de un todo amplísimo en el cual convive con las demás naciones europeas. Porque nótese que Inglaterra es una sociedad de las mismas características que España, Francia, Alemania e Italia. A estas sociedades llamamos <<naciones>> y nos parecen en cuanto sociedades de un tipo distinto que la provincia, la comarca, la aldea o la tribu. Son, pues, sociedades de una determinada especie –precisamente de la especie que llamamos <<nación>>. Mas veremos que estas sociedades llamadas <<naciones>> son a su vez sólo parte de una sociedad muchísimo más amplia que integra una multitud de ellas, la

cual entonces por fuerza, será una sociedad de tipo y especie diferente a las nacionales y que de nuevo necesitamos explicar como <<un campo histórico inteligible>> o según mi terminología, una realidad enteriza en donde situar la historia de cualquiera nación; o de algo dentro de ellas, por ejemplo e inclusive, la biografía de un hombre.

Nos hallamos, pues, ante la exigencia metódica, rigurosamente científica, de tener que buscar esa sociedad de nueva especie cuyos miembros son las naciones. Para ello sigamos –repito- el mismo método usado con la hoja: dejar que la cosa <<nación>>, en el caso de Inglaterra, contemplada en el espacio y en el tiempo, guíe nuestra mirada y la haga llegar al auténtico todo de que ella es parte. Téngase bien preciso en la mente qué es lo que buscamos. Se trata de hallar el área o círculo de cosas humanas con las cuales es menester contar para obtener el óptimo de inteligibilidad respecto a la realidad de Inglaterra, esto es, un esclarecimiento máximo. Todo lo que haya más allá de esta línea o círculo que no mejore nuestra visibilidad o iluminación habrá de ser considerado como mero contorno y medio externo en el cual vive esa realidad que llamamos Inglaterra, pero no lo contaremos como parte integrante de ella. No podemos, pues, quedarnos ni más acá ni más allá de esa línea.

Procedamos primero en orden al espacio. La operación se hace ligerísimamente complicada porque es preciso distinguir diversas dimensiones de la vida histórica. DE todas maneras, creo que no ofrecerá ninguna dificultad. Si nos preguntamos cuál es <<el campo histórico inteligible>> de la economía inglesa, pongamos hace quince años, que era cuando escribía su libro Toynbee, nos encontramos con que es ilimitado, pues abarcaba y cubría todo el planeta y no había lugar ni en las más apartadas islas del Pacífico donde Inglaterra no tuviera asuntos. Si, en cambio, tomamos las instituciones políticas, advertimos que el área de participación es mucho menos amplia. El derecho inglés, en efecto, no tiene nada, o poco más que nada, que ver, si acaso en puntos abstractos universales, con el derecho chino, ruso o africano y en cambio en buena parte, procede de principios comunes a los pueblos europeos y neoamericanos. La comunidad, pues, de principios jurídicos se refiere a un área más estrecha que la económica, un área que abarca las islas británicas, el continente europeo, hasta Rusia inclusive, todo el continente americano y los dominios ingleses en Oceanía y Sudáfrica. Si ahora tomamos la dimensión cultural observamos que haría que trazar la misma figura geográfica, porque la coincidencia es perfecta; y si nos referimos al orden religioso, encontramos que Inglaterra está incluida en el mundo cristiano, el cual ocupa con su cuerpo principal, un espacio aproximadamente idéntico; salvo un pequeño trozo que se desprendió y entró a formar comunidad con Rusia: la que se ha llamado la región del cristianismo ortodoxo o bizantino, es decir Grecia y los pueblos eslavos. Los cristianos, a veces muy numerosos, que existen encalvados en estas partes son sólo minorías que no definen la sociedad en que se encuentran, aparte de que en la mayoría de los casos su conversión es muy reciente.

Hay, pues, una falta de coincidencia entre el espacio económico de Inglaterra que cubría, como dije, todo el planeta –es, en efecto el primer caso de efectiva mundialidad que ha existido- y su área de participación cultural, religiosa y jurídica. Pero bien claro es que esos remotos lugares donde Inglaterra económicamente actúa son sólo como la tierra y el aire para el árbol, medio externo sobre el cual ésta opera y de que se nutre; no son medio interno dentro del cual convive y al cual pertenece esencialmente.

En realidad, pues, el origen de su economía, la fuerza creadora de ella no está en esa área ilimitada, sino que está también en el mismo espacio al cual corresponden los círculos jurídicos, culturales y religiosos de esta gran sociedad de nueva especie, a la cual podemos ya dar su nombre, la llamaremos <<sociedad occidental>>. Nótese que esa comunidad de algunos principios en el pensar, sentir y querer no es una mera

coincidencia que se haya producido entre los grupos distintos entre sí, sin relación ni contacto mutuos, sino que se ha originado en una efectiva convivencia. Es más, esa convivencia ha sido hecha posible, a su vez, por esa unidad de principios, porque he de añadir algo que Toynbee nunca dice pero que es esencial y es esto: la convivencia bajo el régimen de unos mismos principios es lo que se llama sociedad; <<sociedad>>, conste, no Estado.

Pues bien, esa área amplísima a que Inglaterra pertenece representa el territorio de una gran sociedad, la sociedad <<occidental>>, una sociedad de la que son partes integrantes todas esas otras naciones; por tanto, esa sociedad de gran formato que hemos hallado. Ya advertíamos que la aparente amplitud mundial de la economía inglesa no era tal, sino que, en realidad, el origen de ese esfuerzo económico estaba situado en el área de la <<sociedad occidental>>. Y en efecto, nada de esta sociedad occidental es ilimitado; tiene sus fronteras. Nos basta mirar más allá de ellas para encontrar junto a la nuestra otras cuatro grandes sociedades, aparentemente al menos del mismo tipo, integradas cada una por múltiples naciones. Una es la sociedad islámica, el mundo del Islam que corre desde el Pakistán hasta el extremo de Marruecos, llegando en Africa casi hasta el Ecuador; la sociedad hindú, en las regiones tropicales de Asia: la sociedad extremo-oriental de China y parte del pacífico y, en fin, esta extraña sociedad que hemos llamado cristiano-ortodoxa o bizantina que forman Grecia y Rusia y ocupa la parte externa y más próxima a lo que es propiamente Europa.

Cuando Toynbee escribía este libro, sobre todo esta parte, que debía ser hacia el año 1931 o 1932, es curioso cómo él y la cosa es muy frecuente en los escritores ingleses del tiempo- no tiene en primera línea ni en primer plano el hecho del comunismo. Por eso tiene que añadir en la segunda edición algunas notas explicativas de por qué entonces hablaba tan tranquilamente de ese carácter religioso ortodoxo como característica del mundo eslavo y griego.

Ahora se trata, pues, de hallar los atributos característicos definitorios de esta nueva sociedad. A este fin, una vez que hemos contemplado su extensión en el espacio, lanzamos una mirada a su desarrollo y vicisitudes en el tiempo. ¿Qué percibimos? Dejemos a un lado todo lo que todavía hoy es mera colonización, pues es evidente que el contacto de nuestra sociedad con esas otras sociedades primitivas que ante sse llamaban salvajes no es propiamente una convivencia, sino una intervención.

Desde el siglo XVI la sociedad occidental ejecuta una enorme ampliación con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la creación en él, en los cuatro siglos siguientes de sociedades de tipo parecido a las nuestras, por lo menos a primera vista. Aunque Toynbee cree que es completamente parecido, yo me reservo para otra ocasión el opinar sobre el asunto. Pero el hecho es que desde esa fecha, desde el siglo XVI, retrocediendo al siglo VIII después de Jesucristo, en que Carlomagno, el emperador de la barba florida, imperaba, el cuerpo principal de la sociedad occidental ha ocupado el mismo espacio geográfico que hoy. Sólo en la parte oriental de Europa quedan en aquella fecha algunas regiones más allá de Sajonia que luego fueron asimiladas. Esto significa que la historia de la sociedad occidental está constitutivamente adscrita a una región del globo que corre verticalmente desde Escandinavia hasta el Mediterráneo y horizontalmente desde Escocia hasta el Danubio. A esa figura geográfica podemos llamarla el sistema de fronteras que limitan en el espacio las sociedades occidentales. Ahora debemos preguntarnos por sus fronteras en el tiempo.

Del lado del futuro nada podemos determinar porque el mundo histórico a que pertenecemos, esa sociedad occidental en que, para emplear el giro de San pablo, nos movemos, vivimos y somos, aún no ha finiquitado. No sabemos, pues, cuál es su límite en el futuro. Precisamente el designio de obtener alguna vislumbre sobre el indeciso y

reverberante futuro es lo que nos mueve a ejecutar esta grande operación histórica, porque, como otro día observaremos muy cuidadosamente, la historia, que es nuestra ocupación con el pasado, surge de nuestra preocupación por el futuro. Pues hay un modo de ocuparse con algo que consiste en preocuparse de ello. Y como veremos, toda ocupación humana se origina íntimamente en una preocupación, porque la vida humana esta siempre atenta al futuro, volada sobre el porvenir. Ahora bien, el modo peculiar como el futuro y el porvenir nos ocupan es que nos preocupan. La historia nace del rebote de nuestra curiosidad, afanosa por el futuro y porvenir, que nos lanza y nos hace descubrir el pretérito. El recordar, el volver la cara atrás, el mirar al pasado no es algo espontáneo que por sí acontece sino porque, sin medio alguno ante la enorme indecisión del porvenir –recuerden ustedes los versos de Victor Hugo al emperador Napoleón: <<El porvenir es sólo de Dios>>-; ante esta terrible indecisión que es el futuro, la cual nos oprime en cada instante, buscamos en torno nuestro qué medios tenemos para afrontarla, y el arsenal de nuestros medios es lo que nos ha pasado ya y por eso volvemos la vista atrás, precisamente porque lo primero es mirar hacia delante. Mas cualquiera que sea la eficacia del vaticinio y profecía que nuestro estudio nos proporcione, es cosa clara que el término de nuestra civilización sólo podrá conocerlo – con la evidencia de un hecho- un individuo de otra civilización de la misma especie, pero distinta de la nuestra, que viva en siglos futuros. Nosotros lo único que podemos hacer, como dije, es mirar hacia atrás para ver si encontramos alguna otra sociedad que confíne con la nuestra; es decir, mirar hacia atrás para descubrir donde termina en el pasado nuestra civilización, esto es, dónde comienza.

Con objeto de abreviar no ya palabras, sino sílabas he procurado resumir lo que ahora tenía que decir en la forma que sigue:

En el Imperio de Carlomagno nos aparece por vez primera constituida nuestra sociedad europea casi exactamente con el mismo formato y figura que iba a tener siempre –salvo la ampliación de otro orden representada por el descubrimiento de América. Esto es, que desde el día de hoy a fines del siglo VIII perseguimos retrospectivamente con rigurosa continuidad, la pervivencia de nuestro mundo histórico occidental y que, por decirlo así, reconocemos sin interrupción la identidad de la sustancia, de su personalidad.. Miremos ahora más allá, a la retaguardia de Carlomagno. ¿Qué vemos? Pues... lo primero que vemos es que no vemos, porque ante nosotros se presenta el espectáculo de un caos histórico. La sociedad occidental, cuya persistencia perseguimos hacia atrás, desaparece de nuestra vista. En su lugar encontramos las ruinas de una sociedad, detritus de instituciones, volatilización del Estado, involución de la cultura hasta recaer en la más crasa ignorancia, y eso que en la época carolingia, de que en este viaje retrógrado venimos a la etapa que le precede era el saber sobremanera elemental. No hay caminos:: las glebas quedan aisladas unas de otras. Todos guerrear con todos. En cada rincón mandó ayer uno, manda hoy otro, mañana no mandará nadie. En suma, fueron casi cuatro siglos de absoluta confusión, que había sido producida por la invasión de los bárbaros. La figura de la sociedad europea que hasta aquella fecha habíamos ido reconociendo con perfecta continuidad se borra, se disipa y desvanece como esos ríos de Australia que se desmaterializan en la infinitud de las desérticas arenas.. Es lo que llama Toynbee una época de “interregno” –esto es, una época en que no manda nadie, ni personas ni principios. Sin embargo en este caos omnímodo hay, si, dos elementos, pero sólo dos, que reconocemos al retroceder desde el siglo carolingio.

Uno son esos bárbaros, agentes de aquella confusión y que iban a ser la fuerza renovadora cuya primera construcción fue precisamente aquel Imperio de Carlomagno. El emperador Carlos no era sino uno de aquellos bárbaros sazornado ya con algún

pulimento. Esos bárbaros han sido nuestros reyes, nuestros capitanes, nuestros sabios medievales y del Renacimiento. Nuestro Cid era uno de esos bárbaros; por cierto, un bárbaro muy decidido a rebarbarizar, pues, si como se ha dicho, los españoles somos siempre más papistas que el papa, este buen godo que era el Cid quiso ser más goticista que los godos mismos y en su conducta e ideas defiende un arcaísmo goticista que, en todas partes, se había abandonado y del que se sentía muy lejos en rey Alfonso VI y su Corte. Esta situación y este temperamento hipergermánico, por tanto sobradamente, sanamente bárbaro del Cid, aparece tal vez en él como en ninguna otra figura europea del tiempo. Y ha sido un error, que no imputo a nadie, no estudiar la figura del Cid proyectándola en su campo histórico que es el maravilloso siglo XI, del cual alguna vez no sabré reservarme a hablarles, porque es uno de los más maravillosos siglos de Europa. Recuerden que es el siglo en que casi en las mismas fechas, se construye la primera iglesia gótica, se cantan las primeras canciones de gesta y se urden las primeras canciones trovadorescas; en suma, es el primer momento de auténtica creación realizadora en que Europa va a decir, por primera vez, qué es lo que ella es.

El otro elemento que reconocemos en el susodicho caos es la Iglesia cristiana, que en estos siglos V, VI y VII hallamos extendida y dominante sobre toda el área occidental. Los pueblos bárbaros se han ido convirtiendo a ella. Es como una base de vida común y universal. ES, dice Toynbee, una Religión Universal.

En estos siglos de interregno –V, VI y VII- hemos, pues, perdido contacto y visión de la sociedad occidental. Si ahora imaginariamente, en nuestro retroceso, nos instalamos en el siglo IV después de Cristo, pero con nuestros pies en Londres –lo mismo sería en París, en Roma o en Madrid, es decir, en el madroñal que luego iba a ser Madrid-, nos despertaremos hallándonos dentro de una sociedad perfectamente organizada, de ámbito inmenso, de solidaria y densa convivencia que se llama el Imperio romano. Pero pronto advertimos que esta sociedad es otra completamente distinta de la occidental en que hoy nos hallamos y cuya vida hacia atrás recorriamos. No nos sirven nuestras ideas, valoraciones, perspectivas para entender esa realidad histórica que llamamos el Imperio romano. ¡Pero no perdamos el hilo –el hilo de la continuidad en nuestro retrospectivo mirar! Decíamos que en los siglos confusorios del interregno, al menos dos elementos de nuestra sociedad seguíamos reconociendo: la Iglesia cristiana y los bárbaros. En el siglo IV, que es donde ahora imaginariamente estamos ambos elementos existen también. ¿No indica la permanencia de ambos elementos que aunque haya atravesado casi cuatro siglos de confusión y desdibujo, nuestra sociedad occidental continúa en la sociedad que es el Imperio romano, como la hoja continúa en la rama? Veamos. Pero bien entendido, ver en la historia es, por lo pronto, ver cada tiempo con los ojos de ese tiempo, y ahora hemos quedado en que somos unos ciudadanos romanos que vemos el mundo desde Londres –Londinum- o desde Caesar Augusta –Zaragoza- o Roma. Somos, por ejemplo, senadores romanos no ciertamente del Senado en su mejor tiempo, pero en fin, senadores del Imperio romano, que no es parva condición. Y, en concepto de tales, miramos el paisaje de nuestra imperial sociedad con el propósito de reconocer aquellos dos elementos que pretenden garantizar la continuidad histórica entre la sociedad romana y la actual. Pero no podemos hacerlo. Está ahí ya, ciertamente, la Iglesia cristiana. Están allí, sin duda, los bárbaros. Pero ¡con qué distinto carácter del que para nosotros tienen hoy! Son irreconocibles. A nuestros ojos de senadores romanos aparece la Iglesia cristiana como un confuso, peligroso, desazonador complejo de creencias, ritos, usos que tienen y practican grupos ya numerosos, pero principalmente pertenecientes a las clases más humildes. Cristo, una figura que aun no se dibuja clara, es el extraño Dios de los barrios bajos del mundo; se entiende, del mundo grecorromano. Sobre todo es el Dios de pequeñas colonias extranjeras formadas por

artesanos, cambistas y mendigos que de Siria han venido a alojarse a las grandes urbes imperiales y se llaman judíos. Ese complejo de creencias y ritos ha nacido allá, en lo más pobre de la periferia adonde llega el Imperio romano, en Palestina. Es decir, que esa religión, la cual al fin del Imperio romano, durante el interregno, va a ser una religión universal, triunfante, oficial, poderosa, había surgido en el proletariado interno de la sociedad romana y era, por tanto, algo que a los ojos de un senador hacia el año 300 no tenía la menor importancia en la realidad histórica que era el Imperio. Parejamente los bárbaros, sí, estaban ahí; mejor dicho, allí, en una vaga lontananza, más allá de los límites del Imperio romano.

Su constante inquietud guerrera, su presión permanente sobre el perfil del imperio han obligado a elaborar un ejército permanente que está tendido desde las costas británicas, pasando por Batavia, esto es, Holanda y por toda la ribera del Rin y del Danubio. Es lo que se llamó el “limes”, la línea defensora de las fronteras del Imperio. Frontera quiere decir algo así como perfil, y el perfil es siempre lo que está en cada cosa más amenazado, más expuesto, y es por lo tanto lo que hay que defender. (Por eso nosotros, los españoles, llevamos siempre preparado un puñetazo para quien se acerque demasiado y sin nuestra anuencia a nuestro perfil.)

Allí estaban, en efecto, los bárbaros, pero no pertenecían a la sociedad romana; son los germanos, los escitas, pueblos salvajes vagabundos en los bosques de Septentrión o en las estepas de Asia —son lo otro que el Imperio romano, seres miserables que representan un absoluto lejos, son el proletariado externo de la sociedad romana. Su realidad es tan borrosa, tan inaparente y sin sustancia dentro del mundo romano, parecen tan remotos que Verlaine pudo simbolizar en Bajo Imperio en aquellos famosos versos:

Je suis l'Empire a la fin de la decadence
Qui regarde passer les grands barbares blancs.

Là-bas on dit qu'il est de long combats sanglants.

<<Soy el Imperio hacia el fin de la decadencia, que ve pasar los grandes bárbaros blancos... Dicen que allá muy lejos se están dando grandes batallas sangrientas>>. Pero pronto esos bárbaros irrumpen las fronteras, trucidan el Imperio y lo aniquilan.

Hemos averiguado dos cosas importantes: una, que en nuestro viaje de regreso hacia el pretérito llega un punto en que perdemos la visión de nuestra sociedad occidental, es decir, en que esta termina. Más allá de este punto vemos un interregno de confusión y luego nos hallamos en medio del Imperio romano, de otra maravillosa civilización en la cual hemos ingresado por su etapa final: es decir, que hemos asistido al modo de concluir una civilización.

¿Es accidental o es algo que constituye una ley de la historia que toda civilización llegue a un punto en el cual tiene que constituir un Imperio o un Estado universal que signifique el Poder entre todas las naciones y que ese Estado universal es inundado desde el subsuelo (en cierta época por pueblos subterráneos, literalmente de las catacumbas) por un principio religioso que proviene del proletariado interno de esa civilización y que mientras esa religión llena e hincha los espacios de ese Estado universal, haciéndose Iglesia universal, los bárbaros, es decir, los pueblos inferiores que rodean las fronteras de esa civilización irrumpen en ella y la aniquilan? ¿Es esto un caso particular o la ley que rige la conclusión de todas las civilizaciones? Para respondernos esta pregunta necesitamos, claro está, indagar cada una de las civilizaciones que hasta

ahora han existido y sucumbieron. Esto nos obliga a determinar cuantas y cuáles civilizaciones han existido hasta ahora. Una vez que hayamos hecho esto podremos preguntarnos cómo se han originado esas civilizaciones, cómo nacieron. Sin duda alguna proceden de otras que con ellas tienen una relación que podemos llamar de maternidad y filiación. Pero ha habido otras civilizaciones sin precedentes. ¿Cuáles han sido los factores y las causas que motivan esta gran creación que es una civilización y más en general, toda gran creación histórica?

Una vez visto esto procuremos preescrutar el desarrollo normal, el proceso de formación de esas civilizaciones y luego nos preguntaremos, con una pregunta lamentable, cómo es que declinaron y sucumbieron, y una vez hecho esto, si nuestro estudio nos proporciona alguna luz, miraremos hacia nuestro propio porvenir y nos preguntaremos: ¿qué podemos esperar? ¿Qué va a pasar en nuestra civilización?

Reconocerán ustedes que el tema es dramático y de sobra succulento.

III

(El <<caso>> de Inglaterra.- Repaso.- El Imperio.- El Mediterráneo.- La Lotaringia.)

Señores, anunciaba yo al comenzar la lección anterior que en la primera parte de este curso dedicado a exponer el pensamiento de Toynbee consideraba obligatorio para mí reducirme a extraer las líneas puras arquitectónicas de su doctrina, suspendiendo la crítica hasta más tarde, salvo raras excepciones y prescindiendo de las excrecencias vegetativas en que abunda. Ya en el primer momento, al tener que enunciar el punto de arrancada en la trayectoria teórica de Toynbee, me vi forzado a cumplir a fondo este imperativo de ascetismo, porque el punto de partida de Toynbee no es, como fue usado por mí, tan mansamente botánico y hasta con cierta dulzura de jardín –en que tomando una hoja invitaba a ustedes a contemplarla y a reflexionar sobre esta contemplación-, sino que el punto de partida de Toynbee consiste en dirigir una censura general a los historiadores contemporáneos (salvo los más recientes, que, por otra parte, no cuida de nombrar) porque hicieron la historia de sus naciones tomando cada uno la suya, como si fuese una entidad independiente y autárquica, cosas ambas que las naciones no son, ni en la realidad ni para los menesteres del conocimiento. La censura no se limita a ser una crítica de ese proceder en cuanto método científico, sino que adopta desde luego, un tono de acusación, de formal acusación, porque a su juicio este defecto intelectual proviene de un vicio moral, del más grave vicio de la Edad Contemporánea: el nacionalismo. Téngase en cuenta que Toynbee con este nombre no se refiere especialmente a las actuaciones políticas que dando al vocablo un sentido extensivo, se han llamado <<nacionalistas>>, sino que lo hace sinónimo de espíritu de nacionalidad, de modo que para este hombre, no ya las actividades políticas nacionalistas, sino el simple ser nación, eso es, ser nacionales los individuos que la integran es ya casi un crimen. Por lo menos lo califica literalmente de pecado y hasta se complace en ir a buscar en el Corán el nombre de pecado semejante para reforzar su anatema. Se trata de lo que el Corán llama “Schire” que, según me explicó nuestro colaborador en el Instituto de Humanidades, el gran arabista Emilio García Gómez, significa para los musulmanes toda asociación a la persona única de Dios de otro ser, cualquiera que él sea; por tanto, algo así como el politeísmo, pero con la notación de que, siendo para el musulmán la religión del Dios único la religión universal a la cual debe pertenecer en comunidad única todos los hombres, el “schire” o politeísmo implica secesión, sectarismo y particularismo.

Esto nos hace ver que para Toynbee el ser nación es algo así como ser particularismo colectivo. La idea parece en parte extravagante. Nos sorprende topar con hecho semejante en obra de las proporciones externas que ustedes vieron el primer día y de las pretensiones internas que ustedes advertirán, pues no se presume que Toynbee en estas primeras páginas, y para justificar de algún modo su exabrupto, hace algún ensayo, siquiera sea moderado para distinguir las diferentes realidades históricas que se han llamado o pueden llamarse <<nacionalismos>> ni nos ofrece de lo que es una nación una idea medianamente deglutible, sino que se contenta con definir el espíritu de nacionalidad o nacionalismo –él mismo llama a esto definición- como <<el espíritu o tendencia que induce a la gente a sentir, actuar y pensar acerca de lo que es parte de una sociedad dada como si fuera el todo de una sociedad>>.

No es fácil que un lector alerta no se sienta vejado y hasta personalmente ofendido al recibir el impacto de estas primeras páginas, compuestas en un mal estilo intelectual;

mejor dicho, pseudointelectual. Evitaré hacerles frente debidamente, porque son un caso ejemplar de esas excrecencias a que antes me refería, y son excrecencias no solo por innecesarias e inoportunas, sino por algo más grave: porque en muchas de ellas, como en esta, con un aire de arbitraria solemnidad, muy frecuente en los escritores ingleses de los últimos veinte años, el autor nos lanza a las bruces creencias privadas suyas, cosa tan poco compatible con una discusión científica, suponiendo que lo sea, como con una conversación cortés.

La actitud teórica, el modo que es el conocimiento consiste en clarividencia y duda; parte de admitir previamente todas las posibilidades. Merced a ello, teorizar es, no accidentalmente ni por urbano añadido, sino sustantiva y constitutivamente, contar siempre con el prójimo y su posible discrepancia. La fe, y no se piense ahora sólo en la fe religiosa, sino más bien en todas las demás innumerables cosas en que creemos, la fe, en cambio, es una actitud cerrada hacia dentro del hombre y, por lo mismo, íntima y además ciega. Su importancia en la vida humana es enorme, mucho mayor que la de la ciencia. Mas por lo mismo, la expresión de una fe reclama en el trato interhumano ciertas precauciones. No es lícito proyectar sin más sobre el rostro del prójimo transeúnte nuestra fe en esto o en aquello, porque su atributo de cosa íntima hace de ella una excreción nuestra con que mancillamos a la otra persona. Decir nuestra fe a boca de jarro no es decir la ex expectorarla y, por tanto, degradarla, envilecerla y transformarla en insulto.

Pues esto es lo que hace Toynbee en las primeras páginas de su libro, donde sin darnos tiempo al primer respiro nos arroja a la cara su odio personalísimo a la idea de nación y su fe bastante vaga en no sabemos que otra cosa llamada a sustituirla, con lo cual consigue que quien, va para un cuarto de siglo, cuando nadie aún en Inglaterra lo sugería, hacía ver a los pueblos de Europa que iba a llegar muy pronto una coyuntura histórica en que sería para ellos cuestión de vida o muerte superar el principio de nación como forma última constituyente de la vida colectiva, no pueda cambiar ni un palmo de terreno junto con al antinacionalismo del autor, y ello precisamente porque no siendo nacionalistas no queremos cargar a nuestras espaldas con una idea de nación tan ridícula e inconsistente e impropia de un hombre de ciencia como la emitida por Toynbee en los umbrales de su gran producción.

Tengo alguna autoridad para decir esto, porque mister Toynbee, tan apto para enseñarme muchas cosas, no puede, como acabo de sugerir, enseñarme a no ser a deshora nacionalista. Se trata de un problema más grave que está planteado en el mundo y que desde hace un cuarto de siglo, como acabo de recordar, gravita sobre mi persona y sobre mi vida, porque lo veía llegar; problema el más grave que hay hoy en el mundo, en todo el mundo, pues acaso es el único tema que fermenta igualmente a uno y otro lado de lo que llaman el <<telón de acero>>. De aquí que cuando veo que alguien se acerca a él frívolamente me sienta sobrecogido, como quien contempla a un niño manejando una ametralladora.

Todo este curso lleva como un contrapunto la preparación de este tema. Ya en la primera conferencia comencé a insinuar los primeros tonos que habría que hacer sonar para que en su hora llegara con madurez a esto. Un día, en estas lecciones, reconocerán ustedes que la teoría del <<aquí>> y el <<allí>>, expuesta por mi en la primera lección, no era un devaneo, sino que sobre ser el tema metafísico fundamental, es el supuesto para una comprensión honda de la situación actual. Por eso he vacilado sobre si debía yo en el introito de este curso desentenderme de mi propio mandamiento, que me recomienda dejar a un lado la crítica y prescindir de estas excrecencias aunque ello implicase ocultar a ustedes ese lado menos satisfactorio del autor. Pero si hacía esto, si

iba al asunto, entonces el introito tenía que resultar largo y turbulento porque hubiera sido menester ejecutar las siguientes operaciones:

Primera. Practicar a fondo la crítica de su idea de nación y contraponer a ella otra más ajustada, cosa, como verán, que en sí era sencilla y fácil, pero que reclama bastantes preparaciones.

Segunda. Mostrar, y noten la dureza de mis palabras, como es falso de toda falsedad sostener que la ciencia histórica durante la época en que Toynbee alude trabajó inspirada por el nacionalismo en ningún sentido del vocablo. Sostener, afirmar esto sin más ni más, como él lo hace, es error y frivolidad. Si nos acordamos de Niebuhr, de Ranke, de Fustel de Coulanges y de Mommsen, nos parece que es propiamente bordear la insolencia, porque la ciencia histórica creada en el siglo XIX por estos hombres fue hecha y forjada ocupándose ellos de naciones que no eran las suyas; más aún, que ni siquiera existían. ¿Es que se puede hablar del nacionalismo romano de Mommsen o de Fustel de Coulanges? Y en cuanto a Ranke, fue, si alguien en el mundo lo ha sido, el hombre de la historia universal; escribió varias, una tras otra y cuando quiso tratar un tema particular lo tituló “Los pueblos germano-románicos”, ostentando en la interperie del título su voluntad de brincar por las fronteras de toda crítica nacionalista, quiera o no el señor Toynbee.

Tercera. Todo esto nos llevaría a tratar de explicarme a mí y con ello a ustedes cómo es posible, de qué está hecho ese comportamiento, científica y humanamente incorrecto, comportamiento que se caracteriza por una desazonadora fusión de la impertinencia con la inconsistencia.

Después de todo la cosa no es nueva. Hay todo un modo a lo largo de la historia inglesa en que brota la fusión de estos dos ingredientes y que en cada época toma un nombre. Impertinencia e inconsistencia mixturadas son lo que constituyó, por ejemplo aquello que en 1800 se llamaba <<dandysmo>>, una de las formas más típicas inglesas. Y conviene advertir de paso porque me va a servir de algo que voy a añadir en seguida, que el <<dandysmo>> sólo se explica y sólo tiene sentido como el comportamiento mal educado de un individuo en una sociedad profundamente bien educada. Precisamente el gusto de quebrar ese régimen e imperio de la buena educación es toda la gracia del <<dandysmo>>. Por ejemplo, el príncipe de Gales, entusiasta de Jorge Brummel, el gran <<dandy>> el árbitro de la elegancia, aunque de condición modesta, va a visitar a este. Llega muy satisfecho porque ha estrenado una corbata y le pregunta: <<¿Qué le parece esta corbata, señor >Brummel?>> Y él entonces, en su genial desdén, sin volver siquiera la cara y mirarle, responde: <<No está mal. SE parece un poco a la que lleva mi criado.>>

Mas da la mala ventura que este comportamiento, como antes indiqué, es hoy muy frecuente en los escritores ingleses y precisamente cuando hablan de la idea de nación. DE suerte que no hubiéramos tenido más remedio que hacer un esfuerzo para ingresar con cierta violencia analítica en los penetrales del alma inglesa actual, materia difícil que, como anuncié, dejo para el final, pues habría, por lo pronto y antes de entrar en más profundas palpaciones que decir de quien ha escrito estas primeras páginas: esas no son good marnes, mister Toynbee, esas no son buenas maneras.

¿Es que se están perdiendo en Inglaterra las buenas maneras? Y si se están perdiendo, ¿con qué se sustituyen. Sin un mínimo de buenas maneras no ha podido nunca existir una sociedad, llámese pueblo, tribu o nación. Son como muelles sociales que, intercalándose entre los individuos, permiten que la presión de unos sobre otros en que la sociedad consiste se haga menos bronca y difícil. Por eso no ha habido nunca una sociedad que no haya tenido un mínimum de buenas maneras, so pena de desaparecer automáticamente, es decir, de disociarse. Pero el caso es que Inglaterra no se había

contentado con ese mínimum, sino que era su gloria haber creado un refinado tesoro, prodigioso y ejemplar, de buenas maneras. ¿Es que ahora quiere renunciar a él, abandonarlo y dejarlo perecer? La cosa sería grave para Inglaterra y para todos nosotros, porque contra lo que, livianamente e irresponsablemente, algunos murmuran, no parece que nadie, ni de Oriente ni de Occidente, conviene que Inglaterra se desbarajuste. Antes bien, algunos pensamos, y mis palabras no llevan dogmatismo alguno ni pretenden persuadir, sino que son una salvedad que, por mi parte, necesito hacer para dar un claro-oscuro a mi pensamiento; algunos pensamos ser de gran conveniencia que todavía durante mucho tiempo continúe Inglaterra ejerciendo su influjo rector en el mundo, un influjo que no se apoye, como antes, en su poderío; una influencia de nuevo sesgo que muy bien pudiera consistir en parecer que no existe. Por tanto, sería muy grave esa pérdida y lo sería porque ese régimen de las buenas maneras inglesas, una de las notas bien sonantes que había en el mundo hasta hace poco tiempo, ha sido siempre advertido y ha sido siempre encomiado, pero no ha sido nunca explicado. Con excesiva frivolidad se ha dado por supuesto que ese complicado y refinado código de buenas maneras fue un añadido que como lujo puso Inglaterra a su vida y a su propia existencia como pueblo. Pero sin que yo afirme ahora nada, ¿no cabe tener la sospecha contraria? ¿No cabe pensar que, inversamente, Inglaterra no creó un sistema de buenas maneras porque era un gran pueblo, sino al revés, que logró llegar a ser un gran pueblo, y aun simplemente un pueblo, gracias a que supo ir creando un repertorio de buenas maneras? No vaya a resultar que Inglaterra tuvo por fuerza que irse adobando el artefacto de sus buenas maneras, porque dado el modo de ser de los individuos ingleses, en cuanto individuos, sin él no hubiera podido constituirse y perdurar como pueblo, como sociedad estable y sana.

Yo no digo que sea así. Me limito a imaginar esto como mera hipótesis que acaso conviniera tomar en cuenta. Ello al menos explica de rechazo que otros pueblos hayan podido pervivir con un repertorio de pésimas maneras porque sus individuos espontáneamente y de suyo estaban en ciertos órdenes socialmente mejor dotados. Este es, por ejemplo, el caso de los españoles, que gozaron sólo durante poco más de un siglo un elevado régimen de buenas maneras, en la época en que vivieron en plena forma. Nada tiene que ver con ello cuanto haya que decir sobre los tremendos defectos de los españoles. Estos son poco capaces de solidaridad y por eso la vida pública española ha solido andar mal; pero tienen, en cambio, quíeráse o no, pues se trata de algo superior a su albedrío, cierto fondo nativo de elemental sociabilidad que falta a otras castas humanas. De aquí que haya sido en España siempre tan difícil que haya Estado y en cambio que sea imposible que no haya tertulias. Y todo lo que va anejo a esto: el tejido de relaciones interindividuales, el tapiz de los amigos y los <<amigotes>>, que, en broma, en broma es la auténtica base que ha sostenido siempre la vida española, supliendo las deficiencias del Estado y de todas las formas colectivas.

Inversamente, el ingles es, para su desdicha, incapaz de tertulias y es, en cambio, para su ventura, capacísimo de colaboración pública, y si lo que hace un momento enunciaba yo respecto al origen de las buenas maneras inglesas bien que interrogativamente, no lo olvide, si eso que yo enunciaba antes toma aspecto antipático de paradoja debe ser por lo vaga que anda en las cabezas la noción de lo que es la sociedad y su relación con los individuos que la integran. Merced a ello no se ha reparado en que con suma frecuencia las virtudes y vicios de una entidad son distintos y aun contrarios a las virtudes y vicios de sus individuos. Así, pudiera acontecer muy bien que nada se pareciese menos a Inglaterra que un inglés. Calculen ustedes, si acaso esta hipótesis encerrase algunas dosis de verdad, lo grave sería ver perder a Inglaterra el ejemplar tesoro de sus buenas maneras.

Ahí tienen ustedes el abrumador programa de asuntos que habríamos necesitado movilizar si hubiéramos querido afrontar debidamente estas primeras páginas de Toynbee.

Con lo dicho, en cambio, nos basta para que tengan ustedes presentes ciertas peculiaridades menos gratas del autor y por otra parte hemos esquivado entrar a destiempo en estas materias, que serán más adelante oportunas, pero que ahora solo hubieran venido como motivadas por una de estas que he llamado excrescencias, como ha quedado patente, porque en la segunda lección pude yo exponer el pensamiento de Toynbee y sobre todo su punto de arranque, dejándolas a un lado y sin embargo, con estricta fidelidad, más aún, dotándole de bastante mayor rigor, lo que demuestra que su exabrupto, sobre ser un exabrupto era un estorbo.

Reanudemos ahora nuestra exposición. Como han pasado tres semanas y se trata de una trayectoria de ideas en que cada una lleva a la otra, conviene refrescar la memoria de lo dicho reproduciéndolo en breve esborzo. Comenzaba yo haciendo notar que las cosas todas del mundo real o son todo o son parte. Si una cosa es parte es ininteligible mientras no la referimos al todo cuya es, como la hoja del árbol no es inteligible sino referida al árbol entero, ni la palabra se entiende sin incluirla en la frase y la frase interpretada desde la conversación completa en que surge. En cambio, la cosa que es un todo se hace inteligible sin más que ir recorriendo las partes que la integran. La comprensión histórica reclama, asimismo, que no estudiemos la realidad humana al buen tuntún, tomándola según el azar la hace caer en nuestro campo visual, sino que es preciso situarla en un <<campo histórico inteligible>>; es decir que sea un todo efectivo, que sea una realidad entera. DE todo esto la razón evidente está en que la cosa, cuando es una realidad parcial, no termina en si misma, sino que continúa en otra y comenzar por aislarla es correr el riesgo de amputarla, dejándonos fuera acaso lo más importante de ella.

Desde mis primeros escritos he repetido con reiteración que llega a la pesadumbre la fórmula de que quien quiere ver un ladrillo necesita ver sus poros y por tanto acercárselo a los ojos, pero quien quiera ver una catedral no la pude ver a la distancia de un ladrillo. Nos lo exige el respeto de la distancia. Cada cosa nos impone una determinada distancia si queremos obtener de ella una visión óptima. No hacer esto, no reconocer esta condición es gana de engañarse. Si no hay grande hombre para su ayuda de cámara es por su inconveniente proximidad. Parejamente el historiador miope que no sabe desprenderse de los detalles es incapaz de ver un auténtico hecho histórico, y nos da gana de gritarle que la historia es aquella manera de contemplar las cosas humanas desde la distancia suficiente para que no sea necesario ver la nariz de Cleopatra.

Conste que esto no implica desdén alguno hacia la erudición minuciosa, sin la cual, da vergüenza decirlo, como da vergüenza decir todo lo que obvio, sin la cual es imposible la historia. Esta misma mañana repasaba yo con fines bien ajenos a este curso las numerosísimas notas que me inspiró en mis soledades de Lisboa la lectura del monumental comentario compuesto con infinita paciencia a las cartas de Lope de Vega por el señor González de Amenzúa, a quien, aunque no tengo el gusto de conocer personalmente, quiero enviarle mi gratitud porque acaso ande por ahí, naufrago en el pequeño mar de este auditorio. Pero si es cierto que sin erudición no es posible la historia, es preciso decir con no menos energía que erudición no es aún historia. No hay que confundir pues, la erudición –la buena erudición- con lo que yo llamo el eruditismo, el cual es un vicio funesto en que ha recaído la vida intelectual española, y noten que funesto significa, ni más ni menos, la faena funeral en que nos ocupamos en un cadáver. Eruditismo no es la sana e imprescindible erudición, sino la torpe idea de creer que hoy puede ser la erudición –simplemente acumulación de noticias- la forma constituyente de

la vida intelectual, cosa que deja de tener sentido desde fines del siglo XVIII, en que las disciplinas de humanidades entraron en una nueva forma intelectual, en la forma de la ciencia, la cual, repito, no es sólo erudición, simple acumulación de noticias, sino que es teoría y construcción.

Pues bien, según Toynbee, y la idea ni que decir tiene no es de su propiedad, una nación no constituye un campo histórico inteligible, ni siquiera en el caso de Inglaterra, su patria, a pesar de haber sido la más apartadiza entre las occidentales, a pesar de ser la más señera. Bien conocida es la etimología de la palabra <<señero>>. Es la deformación de la palabra latina singularius, singular, el que está o anda solo; como en las tierras montaraces no suele faltar algún jabalí que vaya solitario, lejos de la piara, que se llamo “singularis”, y de ahí el francés “sanglier” con que nuestros vecinos acabaron por denominar a todos los jabalíes.

Pues bien, aun siendo Inglaterra la más señera, la más “sanglier” de las naciones, no se puede construir su historia desde un punto de vista aislado, localizado dentro de ella. Las naciones son sociedades de una determinada especie que, entre otros atributos, las caracteriza como siendo esencialmente partes y solo partes de otra sociedad mucho mas amplia, en la cual conviven varias de ellas y es la que Toynbee llama una <<civilización>>. Esta si es un campo histórico inteligible, es decir que algo puede conocerse y entenderse dentro de ella misma. Inglaterra, como Francia, como España, como Italia, etcétera, son partes del gran sujeto histórico que es la <<civilización occidental>>. Ciertamente que Toynbee no nos explica como se han formado esas naciones, ni siquiera como existen y viven dentro del ámbito de la civilización occidental. Pero dejemos ahora la cuestión. Para él, una civilización es una cierta convivencia de pueblos que se extiende por un determinado espacio del planeta y que tiene un principio y un fin en el tiempo. Por eso, para definir una <<civilización>> lo que tenemos que hacer es fijar sus límites en el espacio y determinar las fechas de su comienzo y de su fin en la temporalidad

Como no tenía a mi disposición ningún mapa suficientemente amplio, he tenido que improvisar este que aquí ven, el cual ha resultado bastante canijo, hasta el punto que probablemente a cierta distancia no se vean sus líneas con claridad. Espero poder, para las lecciones sucesivas, hacerme dibujar un mapa tres o cuatro veces más grande que este, por el cual podamos deslizarnos con claridad y sin tropiezos. En el que tienen a la vista he hecho dibujar los límites de algunas civilizaciones. No era posible hacerlo con todas, pues hubiera resultado una maraña idiscernible. Yo no tendría más remedio que acercarme al mapa para señalar algunas líneas pero si me aparto de la mesa, acontecerá como en la primera lección, que algunos van a dejar de oirme. No puedo alejarme, estoy adscrito a este lugar como siervo de gleba microfónica. ¿Qué hacer? ¿Optar por tomar en la mano el artefacto y que vayamos juntos por el mundo?. Ello originaría una extraña metamorfosis de la naturaleza, creadora de genialidades trágicas y cómicas, en virtud de lo cual una realidad toma aspecto y se transmuta en otra dispar: con el micrófono en la mano por el mundo hubiera tenido un aire de sota de oros que no había previsto nunca en el repertorio de mis posibilidades.

Como ustedes ven, los límites de la civilización occidental que vienen desde América –ausente en el mapa-, corren por Islandia, y pasando por toda Escandinavia, hasta Polonia inclusive, bajan a las bocas del Danubio, cortan una parte de los pueblos eslavobalcánicos, entran en el Adriático y, recorriendo las penínsulas italiana y española, vuelven a seguir hacia América. Al haber precisado los límites geográficos de nuestra civilización hemos descubierto cómo a su vera existen otras cuatro civilizaciones actuales. Una de ellas es la que Toynbee llama civilización cristiano-ortodoxa, que ocupa Grecia, una parte de los Balcanes y toda la región eslava de Rusia.

Otra, la civilización islámica, que ocupa toda una parte de Asia Menor hasta el Pakistán y corre por toda África hasta el Ecuador. Junto a ella está la civilización extremo-oriental de la China actual y su anejo, que tiene el campo principal en lo que va a llamar Toynbee el brote japonés, en las islas japonesas. En fin, la civilización hindú, en las regiones tropical y subtropical de India e Indonesia.

Por lo que hace a los límites en el tiempo, ya dije el otro día que de nuestra civilización no podemos precisar lo que la compete en la dirección del futuro, pues no ha concluido aún, ya que nosotros, que la somos, estamos todavía aquí. Más aún, a despecho de cuanto oímos decir y de lo que nosotros mismos, reflexionando, pensamos, respecto a una eventual derrumbamiento de nuestra civilización, allá en el fondo de nosotros encontramos una automática creencia –como toda creencia no fundamentada en razones- en virtud de la cual esperamos que nuestra civilización no va a periclitarse. Tal vez es propio a toda civilización, como lo es a todo auténtico amor, creer en su propia eternidad. Dudo que exista hoy ningún hombre de Occidente, ni aun el más pesimista y que con más reiteración piense que por tales y tales determinadas razones nuestra civilización va a sucumbir, que lo crea. Porque creer es cosa muy distinta de pensar. Pero el creer o no creer está fuera de nuestro albedrío. Pensamos la verdad científica, es decir, consideramos que una cierta idea posee ciertos precisos atributos que nos obligan a incluirla en la gran construcción intelectual que es el sistema de las teorías. La verdad científica persuade nuestra inteligencia, pero esto no implica que la creamos.

Pero ahora no es cuestión de creer, sino de razonar y lo que hemos de hacer es esforzarnos en obtener una noción lo más clara posible de estas enormes realidades que son las civilizaciones, a fin de averiguar si por su esencia misma están todas consignadas a la muerte o por su ventura, cabe que alguna, tal vez la nuestra, posea la gracia de perennizarse.

Por lo pronto, respecto a la nuestra, sólo podemos mirar hacia atrás. En el viaje retrógrado que rápidamente iniciamos el otro día vamos reconociendo su identidad al través de sus mudadizos aspectos, hasta llegar el siglo VIII, en que la encontramos bajo la figura del Imperio carolingio. En efecto, fue Carlomagno quien, al crear su Imperio e inspirar lo que se ha llamado <<renacimiento carolingio>> constituyó por primera vez el espacio y el alma de nuestra civilización. Y no es malo recordar que Carlomagno forjó ese su Imperio con una espada, que era en sus obras terrible pero que era en su nombre amable, como que se llamaba <<la joieuse>>, la jovial. Conviene que las espadas, ya que tengan que serlo, acierten a llevar nombres tiernos y promisoros.

Si seguimos más allá del Imperio carolingio, si penetramos en el siglo VII perdemos la pista de nuestra civilización: un caos histórico, un mundo derruido por la invasión de los pueblos bárbaros, especialmente los germánicos. Son tres siglos de lo que Toynbee llama <<interregno>>. Pero si seguimos un poco más allá y llegamos al siglo IV después de Jesucristo volvemos a encontrarnos en medio de una civilización perfectamente constituida: un Estado universal, el Imperio romano: un orden que está constituido sobre una inmensa porción del planeta, la *pax romana*; y una Iglesia universal que se ha extendido por todo ese espacio y que se originó en los senos profundos donde habitaba el proletariado interno de la sociedad grecorromana. Aquella “pax” fue quebrada; aquel Estado universal fue pulverizado por la irrupción de pueblos elementales, por lo que llama Toynbee un “Völkerwanderung”. Toynbee acostumbra a denominar sus categorías generales históricas con un nombre de hechos acontecidos en historias particulares; así, a toda emigración de pueblos menos cultos que caen sobre una vieja civilización le llamará “Völkerwanderung”, usando el nombre que emplearon con eufemismo los historiadores alemanes para designar lo que nosotros decimos

<<invasión de los bárbaros>>. Si esta propensión terminológica de Toynbee es o no compatible con la esencia misma de la realidad histórica y, por tanto, con la ciencia de historiar, es cosa que iremos averiguando paulatinamente.

Ello es que aún más allá del Imperio carolingio y de los tres siglos de lo que Toynbee llama <<interregno>>, sentimos que nuestros pies transitaban las fronteras cronológicas de nuestra civilización occidental y que nos hallábamos dentro de otra civilización a cuyo derrumbamiento asistíamos: la civilización grecorromana. Prosigamos, haciendo con ella lo mismo que hemos hecho con la nuestra. Comencemos por preguntarnos por sus límites en el espacio y entonces tenemos una configuración geográfica de la civilización grecorromana que es la siguiente: parte de las Islas británicas por debajo de Escocia, adonde propiamente no llega; baja por los Países Bajos a la línea del Rin y del Danubio; llega en cambio, a las costas del Mar negro; entra en su etapa de máxima expansión a la Bactriana, la India, y luego corre por toda la parte alta de Arabia, incluyendo, por tanto, Siria; se desliza por todo el norte de África, llegando a unirse otra vez con las Islas británicas envolviendo a España y a Francia.

Como ven ustedes, esta configuración es sobremanera distinta de la propia a nuestra civilización y, sin embargo, hay una parte común en ambas. Pero esa parte es, por lo pronto, menor y además se caracteriza porque su semejanza de figura solo es casi semejanza y ese casi es muy importante. Nuestra civilización ha añadido a lo que eran límites de la civilización grecorromana en el Rin y el Danubio, toda Germania y toda Escandinavia, es decir, todo el norte de Europa. Merced a esto lo que era “limes”, la línea militar fronteriza y terminal del Imperio romano pasa ahora nada menos que la línea central, la línea eje de la configuración geográfica propia a nuestra civilización. En verdad, señores, que es de sobra misterioso y como mágico el destino de esta línea. Porque si desde un punto de vista que podemos llamar geométrico, su variación ha sido la mayor que podía tener, pues ha pasado de ser línea límite y extrema a ser eje, línea central, en cambio su función histórica sigue idéntica desde entonces hasta la fecha. Es una historia curiosa y es un destino, repito misterioso el de esta línea. ¿Qué es lo que hay detrás de este extraño destino? Esto reclama una cierta preparación.

Imperio y emperador significaban para el hombre grecorromano una función muy precisa: mando del Ejército. En la vida civil de Grecia y de Roma nadie mandaba —ya me entenderán ustedes— no se asociaba con la idea de autoridad la idea de mando. Mandar es imponer a otros hombres la decisión adoptada por la voluntad de una persona. De ahí el vocablo mandar, que viene de “dare manus, manus dare” y “manus” significa ciertamente mano del hombre; pero la mano del hombre en tanto que es agente de fuerza en la lucha, en tanto que representa frente al querer o al deber, el poder. Por eso “manus dare” significa, por un lado, enviar fuerzas de ejército, porque “manus”, desde los tiempos más primitivos de los pueblos latinos, perteneció ya al vocabulario militar y “manus” significó simplemente fuerza bélica, tropa. “Manus dare” es enviar tropas y, al mismo tiempo, como tantas veces en los vocablos, lo contrario, rendirse a esa tropa. De ahí también que la unidad táctica mínima del Ejército romano se llamase “manipulo” (la tropilla), de la misma raíz que “manus”. El jefe del Ejército daba órdenes según su albedrío y responsabilidad a las fuerzas que estaban bajo sus auspicios, es decir, <<imperaba>>. En cambio, los magistrados civiles de Grecia y de Roma hacían algo muy distinto que dar órdenes procedentes de un albedrío personal; el magistrado griego y romano no es una persona; empieza por despersonalizarse y toda su función consiste en hacer cumplir la ley, en ejecutar los reglamentos. El no tiene voluntad y por eso Cicerón, en su tratado “De república”, dirá que el magistrado es una ley viviente. Pues bien, el Ejército no era la única función pública en la cual, por necesidad misma de su actuación, permitía el romano que un hombre personalmente

dispusiese y ordenase. Ese es el Imperio y ese es el emperador, el jefe del Ejército. Y como el Ejército no está o no debe estar en la plaza pública,, en el ágora y en el foro, sino allí donde se combate, y se combate sobre todo en la frontera por donde amenaza el enemigo, es en la frontera donde estará el Ejército romano y, por tanto, la función del Imperio y de emperador. De aquí, pues, que la línea, el “limes” del Rin y del Danubio, límite militar de las fronteras imperiales, fuese durante la historia del Imperio romano la línea imperial por excelencia.

Pero dejemos esto aquí suspendido para reanudar la explicación del cambio geométrico de posición de esa línea, unido a la perduración de su función histórica.

Ese añadido del norte de Europa que hace nuestra civilización frente a la antigua queda compensado por una enorme pérdida. En efecto, durante la época grecorromana el centro de la vida es el Mediterráneo. Es, en verdad, un mar interior, un mar entre tierras, y toda la vida circula de una a otra costa. Si quisiésemos representar gráficamente el dinamismo vital de aquellos siglos de la historia grecorromana tendríamos que dibujar una serie de flechas que partirían del interior de las tierras, pero dirigirían sus puntas hacia la costa y al llegar, a la costa no se detendrían allí, sino que atravesarían el mar e irían a la costa frontera. Esto quiere decir que cualquiera que sea la profundidad del territorio a que llegue tierra adentro, el Imperio romano, la vida griega y romana fue siempre vida costanera, mientras que nuestra historia, sobre todo hasta el siglo XVI, es una historia en tierra que se hace a caballo. Recuerden los miles y miles de leguas que tuvo que cabalgar todavía Carlos V. Es, pues, la nuestra una historia de caballeros y en su conjunto una gloriosa caballería. En cambio, la vida antigua ha sido hecha sobre todo por la nave. De ahí que toda la existencia del hombre antiguo esté llena de preocupación en torno al navío. La leyenda tal vez más antigua de Grecia, casi puramente mitológica, es el viaje de la nave de Argos a buscar el vellocino de oro, el viaje de los argonautas. Y el cuento que más se contará en los siglos IX y VIII de la adolescencia de Grecia es el cuento de la nave errabunda, de la nave de Ulises por el Mediterráneo, de costa a costa, de Calipso a Circe, porque el pobre hombre no estaba sólo sometido al tráfago de las tormentas, sino a algo más grave: a tener que afrontar las gracias de todas las encantadoras del Mediterráneo. Y lo mismo, cuando se ponen a soñar, esos griegos soñarán con naves que son capaces, sin piloto, por sí mismas, de llevar al navegante seguro hacia el puerto. Son las misteriosas naves de los feacios, y cuando va a empezar la ciencia, allá en la costa de Jonia, en Mileto, surge una sociedad de hombres presididos por Tales, que se llamaban a sí mismos los <<Siempre Navegantes>> y que celebraban sus sesiones científicas dentro de un navío en alta mar. Y así, una tras otra, la idea de la nave adentra en lo más profundo y emocionado del alma antigua. De ahí el culto a la nave y su culto a la oportunidad, porque “opportunus” no significa ni más ni menos que la vía que nos conduce seguramente al “portus” o puerto.

Pues bien, en 1937, tres años, por tanto, después de haber aparecido los tres primeros volúmenes de la obra de Toynbee, publica el gran historiador belga Henri Pirenne su libro, meditado durante toda su larga vida que titula “Mahoma y Carlomagno”. En él sostiene –y no voy a adoptar ni a rechazar su doctrina, porque la parte que al presente nos interesa es suficientemente verdadera- que es un error fechar la terminación del mundo antiguo, de la civilización grecorromana, en la invasión de los bárbaros. Podían estos haber causado cuantas perturbaciones se quiera: haber dado a la vida histórica de esos siglos un aspecto de caos, pero la verdad es que no modificaron lo más mínimo el cuerpo histórico, la configuración geográfica, la anatomía de la existencia territorial de aquella civilización. Los bárbaros invadieron Grecia, invadieron Italia, invadieron España, pero no se detienen allí, sino que, atravesando el Estrecho, se corren por el

norte de África. Es decir, que son un nuevo elemento que, mezclándose con los preexistentes y añejos, sin modificar la estructura geográfica del mundo antiguo, va a continuar la vida de aquel cuerpo, pero, por lo pronto, no la ha suprimido. La modificación verdadera –y esta vez sí es radical- aconteció, según Pirenne, cuando en el siglo VIII los sarracenos, es decir, los orientales –y es curioso que este nombre se lo dieran a sí mismos los musulmanes, nombre que hoy detestan, como ustedes saben- conquistan todo el norte de África y escinden el Mediterráneo y separan en absoluto el tráfico de costa a costa. Eso sí es modificación radical. La anatomía de la configuración histórica es distinta y por eso –por lo menos esta es una de las causas históricas- nace una nueva civilización. Porque desde ese momento, al dejar de ser el Mediterráneo centro de la vida del mundo interior y lugar de gravitación de una y otra costa, tiene que cambiar por completo la estructura de la existencia, y el dinamismo vital que antes representamos en flechas que iban del interior de las tierras a la costa, ahora tendremos que representarlo dibujando en dirección inversa las flechas: partiendo de las costas y yendo hacia trastierra, hacia el “hinterland”, que es el Norte. Toda la historia europea ha sido una gran emigración hacia el Norte. Y por eso, al cambiar por completo de anatomía el cuerpo histórico, la línea que antes era frontera se va a convertir en eje y centro del nuevo cuerpo.

Carlomagno al morir sólo conservaba uno de sus hijos: Ludovico Pío. Este, a su vez, cuando muere, tiene tres hijos y, siguiendo la viejísima costumbre franca, divide sus Estados entre ellos. A Luis, el germánico, le deja el Oriente; a Pipinio el Occidente; pero el mayorazgo a Lotario, al que va a heredar el título imperial, le deja la Lotaringia, un Estado de forma extrañísima que siempre ha azorado y sorprendido a los historiadores: le deja una faja de terreno que va desde los Países Bajos, por todo el Rin, hasta Italia. ¿Por qué? ¿Esta extraña resolución era un capricho? Tiempo y tiempo se ha considerado así por esa falta de respeto de todo hombre presente hacia el pasado. El pasado, que nos hace el favor de llevarnos sobre sus hombros –y gracias a eso no somos nosotros el pasado- tiene la mala suerte de que el presente siempre lo desdeñe y porque va encima de él y llevado por él se cree superior a él.

En efecto, cuando contemplamos esa extraña faja que va desde los Países Bajos, por el Rin, hasta Italia, nos sorprende encontrar que ahí están las dos capitales imperiales: la del Imperio romano antiguo, que Carlomagno quiere resucitar con su Imperio, y la capital del propio Imperio: Aquisgrán. Ahí están las dos ciudades imperiales. Pero más aún: esa línea –que era la línea imperial, la línea de las batallas, la línea del mando en el Imperio romano va a seguir siendo hasta nuestros días la línea por la cual han tenido que luchar todos los que han querido mandaren Occidente. Ahí se han dado todas las grandes batallas y todavía en tiempos de Felipe IV, en aquellos años de tan terrible astenia para nuestro Imperio –astenia sobre la cual acaso algún día diga algunas palabras-, todavía los soldados, casi exangües, siguen teniendo que combatir en la línea del Rin; continúa siendo pues la línea que antes era imperial frontera, eje central de la historia. He ahí como habiendo cambiado su situación geométrica ha conservado su función histórica, su función imperial.

Esta distinción entre la configuración geográfica de aquella civilización y la nuestra me ha llevado más tiempo del que hubiera convenido y no tengo más remedio, por tanto, y a fin de no fatigar a ustedes, que suspender aquí la lección.

IV

(Domi y militiae.- El Imperio romano, Estado anormal.- Una anatomía bilobulada.- Un alto: el Instituto de Humanidades y la ciencia histórica).

En la lección pasada emprendimos un viaje retrógrado partiendo del presente y descendimos en dirección al pasado hasta descubrir en el siglo VIII después de Jesucristo el comienzo de nuestra civilización, de la civilización occidental. Prosiguiendo nuestro retroceso nos encontramos dentro del Imperio romano, a cuyo derrumbamiento habíamos asistido poco antes, es decir, que habíamos ingresado en el ámbito de una civilización distinta de la nuestra, en la civilización grecorromana. Inmediatamente ejecutamos con respecto a ella la misma operación que antes hicimos con la nuestra y que es el dato primero sobre una civilización que es necesario adquirir para definirla; determinar su figura geográfica, su espacio histórico. Vimos que el espacio de nuestra civilización coincide en parte con el de la grecorromana. Nos desentendimos provisoriamente de América, la cual, aún no hace dos siglos, era solamente orla colonial de nuestro mundo, y entonces advertimos que la diferencia entre ambos mundo, el antiguo y el nuestro, consiste en que nuestra civilización añadió al Imperio romano la porción continental que hay más allá del Rin y del Danubio, por tanto, las tierras del Norte, el Septentrión: Germania y Escandinavia, Escocia e Islandia, mientras que perdió el Mediterráneo, el próximo Oriente, el norte de África, que durante el mismo siglo VIII los musulmanes habían conquistado. Estos dos hechos, el cambio espacial que ellos representan, esa anexión espacial de un lado y amputación espacial del otro no significarían por sí nada importante, sino sólo un corrimiento de la misma figura geográfica de unas latitudes a otras. Lo importante de este cambio en el espacio es que automáticamente obligó a invertir la dirección del dinamismo vital y por tanto constituyó un cuerpo histórico de diferente anatomía. En el mundo grecorromano el centro es el Mediterráneo y la vida va del fondo de las tierras hacia las costas que el mar latino, lejos de separar, une y sutura. Fue la antigua –digo- una vida costanera.

Recuerden que por todo el norte de África se alzaban espléndidas ciudades ni más ni menos romanhelénicas que las del otro lado del mar. De sus egregias, imperiales ruinas están hoy sembrados los desiertos tingitanos, argelinos, tunecinos y líbicos. Así, el peregrino entusiasta que recorre al presente estos parajes melancólicos, llega un día ante los próceres, solemnes y caducos muros de sillería, ante las vértebras supervivientes de un acueducto, ante las curvas rotas de arcos mutilados y preguntando al guía cómo se llamaba aquella ciudad, oye que llevaba un nombre merced al cual es la ciudad en que él, sin saberlo, hubiera querido vivir siempre, porque llevaba el nombre de ciudad con más “sex appeal” que ha llevado jamás urbe alguna: se llamaba “Volúbilis”.

Con la pérdida del Mediterráneo la nueva vida, que va a ser la vida europea, tiene que invertir la dirección de su dinamismo y ahora es el Norte profundo quien tira hacia sí de las costas y como succiona su savia. Centrada en el Mediterráneo, la historia antigua, es una historia meridional; la nuestra, en cambio, gravita hacia el Norte, hacia el Septentrión; la vida e historia europea es predominantemente una existencia septentrional. “Septen Triones”, los siete bueyes, llamaban los latinos a las siete estrellas de la Osa Mayor que nos permiten descubrir el Norte en el paisaje sideral.

La diferente anatomía de ambos mundos se nos revelaba en la mudanza sufrida por la línea del Rin, que de ser línea límite y frontera en la civilización grecorromana se torna línea central y eje de la nuestra. Toynbee expresa esta vicisitud diciendo que de lo que fue una costilla del mundo romano ha hecho nuestra civilización su columna vertebral.

Pero esta formulación es más ingeniosa que verídica, puesto que, según vemos, esa línea, a pesar de su radical cambio geométrico o puramente geográfico, ha seguido conservando en los dos cuerpos históricos su misma función orgánica: la de ser la línea imperial, como sigue siéndolo aún a estas fechas.

Imperar, dijimos, no es sino mandar y mandar es precisamente –así diría nuestro Suárez- imponer un hombre a otros la decisión de su voluntad personal. Ahora bien, ciudad “civitas”, Estado para el romano significaban un ámbito en el cual ningún hombre impone su voluntad personal. En la ciudad rige sólo la autoridad, y la autoridad es la ley igual para todos, anónima en su origen y anónima en su contenido. Nada temía ni odiaba tanto el romano (los buenos lectores de Cicerón seguramente lo recordarán) como una disposición legal –la sentencia del juez no es disposición legal- en la cual se hubiese incluido la más mínima referencia, en pro o en contra, a una persona determinada. Era lo que llamaban “privilegium”, privilegio, palabra que ha llegado hasta nosotros cargada con la odiosidad que le inyectaron los latinos, persistencia curiosa que es más bien un rebrote, porque en la Edad Media, por ser en todo la inversión de la Antigua, la mejor y mayor gracia de un derecho era que fuese un “privilegio”.

Los romanos, que no divagaban, no utopizaban, miraban la realidad con sus cabezas duramente claras y claramente duras, distinguieron radicalmente la hora civil de la hora bélica, la vida ciudadana de la vida militar, usando el caso de su declinación, distinguían “domi” de militiae”, en casa o en el Ejército. Y ambas formas de vida concedían, a fondo y sin remilgos lo que ellas reclamaban. La acción guerrera, el comportamiento estratégico son de condición imprevisible, no cabe reglamentarlos. El acierto en los fragores de la batalla o en las convulsiones de la disciplina dependen de la decisión fulminante que adopte un hombre por su cuenta y riesgo. Por eso crearon la figura del jefe del Ejército y con la franqueza ruda y exacta que empleaban para denominar las cosas le llamaron sin tapujo “imperator”, el que manda. Sabido es que la superioridad del Ejército romano sobre todos los demás y muy especialmente sobre los helénicos, por ejemplo, era la ilimitación de poderes, el absolutismo otorgado al jefe del Ejército. En el libro III de su “Guerra Civil” el propio César contraponía los poderes del legado y del “imperator”, diciendo que aquel tiene que someterse en todo a lo prescrito; en cambio este debe resolver con absoluta libertad en todas las cuestiones. (Imperar vino a la significación de <<mandar>> porque antes fue im-paro, es decir, tomar medidas necesarias, hacer los preparativos que una urgencia demanda. Tiene por tanto el mismo doble significado que nuestra palabra <<ordenar>>, que es <<proyectar un orden eficaz en los actos>> e <<imponer ese orden>>.). Pero, bien entendido, que esos poderes excepcionales no comenzaban a existir sino en el momento en que el general ponía el pie más allá de la línea en que terminaba el territorio de la ciudad, lo que llamaban el “pomerium”, es decir, extramuros, o, posteriormente, más allá de la primera piedra milenaria fuera del recinto urbano. Para simbolizar el resurgimiento de estos poderes excepcionales, en aquel lugar se detenía la comitiva y se ponían dentro de los haces de las varas de los lictores, que acompañaban al general, las hachas del verdugo. El “imperator” en efecto tenía poder de vida o muerte sobre sus soldados, *potestad que nadie poseía dentro de la urbe*. En esta regía solo, como he dicho, la autoridad, y la autoridad es la ley impersonal. Un ciudadano, por elección popular, era destacado de entre los demás para ocuparse de hacerla cumplir. Su personalidad desaparecía y aquel hombre se transmutaba en un autómatas de la legalidad; por decirlo así, de su realidad humana se desalojaba su persona y en el hueco de su persona se instalaba la entidad anónima que es la ley, y sólo por eso, aquel hombre era aventajado sobre los demás. Se le hacía “magis” que los demás, era mayorado, era “magíster” y “magistrado”. El

“imperator” en cambio, no era un magistrado, era, en cierto modo todo lo contrario; diríamos un comisionado, un encargado de ejecutar un menester, a saber; la quirúrgica operación que se llama la guerra. Era pues, lejos de ser un “magister”, más bien un menestral, un “minister”. Esta contraposición es la forma más abreviada que se me ha ocurrido para hacer ver y como palpar el cambio absoluto, la completa tergiversación –y conste que <<tergiversación>> quiere decir volver por completo una cosa del revés- que representa el Imperio romano frente a todo el pasado anterior de Roma. El Estado que llamamos Imperio romano vino, pues, a radicarse en esta institución tan transitoria, tan eventual que fue la institución imperatoria, una institución que ni siquiera es una magistratura, que es todo lo contrario de una autoridad civil y, por tanto, estatal, que es un oficio anormal y transitorio, emergente sólo y mientras la ocasión lo reclamaba. Conviene no olvidar esto para ponerlo en relación con algo que en la próxima lección diré.

Es sobremanera revelador que Augusto, cuando va a fundar por vez primera la nueva autoridad imperial, consciente de la hiperestesia romana para el derecho y los fundamentos legales de toda acción pública, busque, para respaldar su ejército de un insólito poder, al acogerse a las dos instituciones más periféricas, más extravagantes y más anormales que había en el derecho público romano: el tribunado de la plebe y el “imperium militiae” o jefatura del Ejército. El tribuno de la plebe tampoco era un magistrado, ni mucho menos; el tribuno de la plebe es la institución más heteróclita, más original y más irracional que ha existido nunca. El tribuno no podía hacer nada; sólo podía impedir, prohibir y vetar. Era el “estorbo” mismo consagrado como institución, y digo “consagrado” formalmente porque, en efecto, la persona del tribuno era sagrada. Y sin embargo, esa institución tan heteróclita y tan irracional ha sido la más eficaz que nunca existió, puesto que, aparte de sus inapreciables servicios durante la Roma republicana fue el cimiento, junto con el “imperator”, en que se asentó el Estado más ilustre de los anales de la humanidad: el Imperio romano.

Es revelador, dije, pero no sólo con respecto al pasado que fue Roma, sino tanto o acaso más con respecto a nuestro propio porvenir.

Pero dejemos por ahora suelto este cabo. Subrayemos en cambio, como de lo dicho se desprende, que ese Estado el más ilustre, que Toynbee llama Estado universal y que va a servir de prototipo para su tesis –según la cual toda civilización llega un momento en el cual se constituye como Estado universal-, ese Estado ilustre que fue el Imperio romano fue un Estado anormal, la anormalidad consagrada como normalidad, la patología estatal aceptada como salud. Toynbee acaso no ve esto porque Toynbee no hace algo que es decisivo en historia. Lo que acabo de decir no se puede ver si no es desde dentro de la civilización grecorromana, y Toynbee no gusta de entrar dentro de las civilizaciones, sino que suele contemplarlas desde fuera, como se contemplan las montañas, y así hace pasear por las vastedades de la historia el alma de turista que Dios concedió al inglés.

Tengo la impresión de que la historia del Imperio romano está aún por contar y la realidad que él fue no ha sido nunca entendida. Mommsen, uno de los pocos genios que ha habido en la ciencia histórica y al que por mi parte dedico un fervoroso culto, detuvo la historia romana al llegar a él. Se cuenta que en un viaje perdió el manuscrito donde lo trataba, pero sabemos perfectamente, aunque no lo hayamos visto, que su contenido no podría ser acertado. Mommsen, que entendió de modo magistral la Roma republicana, no vio ya claramente la figura de César, y no por casualidad sino por las condiciones del tiempo en que vivió, padecía ceguera para esa nueva y extraña fisonomía histórica que es el Imperio romano, hasta el punto de que ni siquiera en lo que es el fuerte de su mente, en el estudio del derecho y de las instituciones, acertó a interpretar la figura

estatal del nuevo cuerpo político, según nuevos documentos y análisis posteriores han demostrado.

Y la razón última de esta ceguera, aun en hombre tan genial, ha de verse en un inoportuno y beato idealismo, el cual no acepta que la realidad histórica, aparte desajustes pasajeros, pueda ser constitutivamente enferma t defectiva. Es el vicio del optimismo intelectual que heredamos de los filósofos griegos, que la pagana helénica infeccionó ya a los pensadores escolásticos, que los humanistas de los siglos XV y XVI reavivaron en Europa, que los filósofos racionalistas del siglo XVIII santificaron bajo la especie de progresismo y cuya curación o corrección es la reforma más urgente e importante que hay que hacer en la mente contemporánea. Porque debía haberse subrayado ser este acaso l último tema entre los decisivos en que andan, por ejemplo, juntos y mezclados, Santo Tomás de Aquino y Voltaire. Lo cual no quiere decir que yo piense ser la verdad el vicio opuesto: el pesimismo intelectual. Precisamente ahora se está cayendo y muy peligrosamente, en este nuevo vicio, y ello ha sido por no estar educadas las mentes humanas para situarse igualmente abiertas ante el optimismo y el pesimismo. Nadie ha impuesto a la realidad intramundana la obligación de terminar bien, como es obligatorio en las películas norteamericanas; nadie tiene el derecho a exigir de Dios que prefiera hacer de la historia humana una dulce comedia de costumbres en vez de dejarla ser una inmensa tragedia. Hay que dejar a Dios queda en la infinita amplitud de su albedrío. ¡Cuánto más profunda que todo ese ineterado optimismo filosófico tan perfectamente arbitrario, tan mal fundado en razón –y me refiero a Platón y me refiero a Aristóteles-, cuanto más profunda es la definición geográfica que de este mundo da la religión cristiana cuando dice de él que es un valle de lágrimas.

Desde cierta época, el “imperator” actuaba sobre todo en la línea de Rhin, porque esta era la frontera y el lugar de peligro. Pero vemos que el cambio de esta línea a ser línea eje y central no impide que siga siendo dentro de todos los siglos posteriores, durante la historia occidental, la línea imperial o de mando. En la faja territorial que corre desde los Países Bajos a lo largo del Rhin hasta Milán es donde han tenido que combatir todos los que desde hace doce siglos quisieron mandar en el continente. Y no es casualidad que el único emperador que nos ha cabido en suerte a los españoles, y por cierto el último de gran formato que ha existido, Carlos V, poseyese como señorío natural suyo precisamente las tierras de Flandes, Borgoña, el Franco Condado y tuviese que combatir para ser dueño de Milán con Francisco I. Porque según él decía: <<Mi primo Francisco y yo estamos perfectamente de acuerdo sobre Milán; cada uno de nosotros lo desea para sí>>. Es decir que Carlo V poseía toda esa faja que el hijo de Carlomagno, Ludovico Pío, con aparente arbitrariedad legó a su mayorazgo Lotario, con el nombre de Lotaringia, que ha dado en su evolución fonética el vocablo actual de Lorena para significar, en esta última forma, la adscripción a una exigua porción de toda aquella larga zona, exigua porción por la cual, sin embargo, se ha estado combatiendo todavía en 1918; esa faja que por lo visto es decisiva en la historia occidental, porque ello nos explica lo que Toynbee deja de explicar... En efecto, una vez que Lotario recibe la Lotaringia el Oriente y el Occidente de Europa quedan separados y no se vuelven a juntar. La Lotaringia pues, actúa como un aislador, como un distanciador entre ambos lados del continente, y también esto da ocasión a que se iniciasen y madurasen dentro de Europa dos modos de ser hombre tan profundamente distintos como el francés, de un lado, y el alemán, de otro, esa faja separatoria es causa de la formación de dos grandes naciones continentales: Francia y Alemania.

Y ahora recuerden que en la primera lección, hablando yo del aquí y del allí, anuncié que algún día explicaría cómo toda nación, tomada por una de sus caras, es

sustantivamente <<distancia>>. DE la explicación no ha habido aún ni sombra, pero sí han podido hacerse cargo, ante un caso urgente y ejemplar, cómo el simple hecho de la distancia, de la separación, engendra de golpe una pareja de naciones y nada flojas por cierto. Pero si no he explicado por qué la nación es distancia, este hecho sí explica algo importante; a saber: por qué la línea imperial de nuestra civilización no es la línea límite y frontera, sino que es una línea central, y es que el cuerpo histórico de nuestra civilización tiene una anatomía bilobulada. Consiste su torso en dos lóbulos principales: Francia y Alemania, y esto inevitablemente necesitaba una línea entre ambos, a la vez de presión y equilibrio. En cambio, el mundo grecorromano no fue así. Este hecho nos hace patente una nueva razón para invalidar la imagen antes dicha de Toynbee, según la cual lo que fue una costilla pasa a ser columna vertebral, porque si la línea del Rhin era una costilla en el cuerpo romano, parece suponerse que en algún otro lado tendría Roma su columna vertebral. ¿Quiere decirnos Toynbee en donde? En ninguna parte. Roma no tenía ninguna columna vertebral, no era una anatomía bilobulada. Esta es una diferencia profunda entre aquella civilización y la nuestra, pero esa anatomía no se ve sino cuando se mira por dentro, y Toynbee prefiere no mirar por dentro las civilizaciones y no advierte que la civilización grecorromana es un organismo de una especie distinta. Es Roma un organismo invertebrado, sin lóbulos. La teoría de Toynbee, pues, encerraba un gran error histórico: el desconocimiento de la diferente estructura, profunda entre ambas civilizaciones.

Aquí tenemos que hacer un alto, porque para seguir diciendo lo que en línea recta había que decir necesitaríamos contar con un mapa de mayores dimensiones donde pudiésemos claramente controlar lo que vaya diciendo. No es malo ese motivo o pretexto para que nos detengamos aquí. Tal vez de ocasión a que rochemos algunos asuntos que no serían del todo infértiles, no obstante parecer superfluos al pronto. Recuerden que este curso no tuvo exordio y conviene que en algún punto de él el exordio o algo parecido brote por inspiración espontánea. Y ante todo he de decir que cuando antes contraponía el magistrado y el emperador –y al decir esto demuestro a ustedes que no quiero hacerles ninguna trampa- no quería decir en ningún modo que los romanos llamasen nunca formalmente “minister” al “imperator”. He aprovechado esta contraposición del “magíster” y del “minister”, el que es más y el que es menos y la he aplicado artificialmente y por tanto fraudulentamente a la relación que sentían y vivían los romanos entre el “magíster” y el “imperator”. Pero bien entendido que esto fue con la intención de producir en la mente de ustedes un choc cuyo efecto si correspondía completamente a la verdad, porque les hizo ver cual era la efectiva actitud en que vivían los romanos de la República. Y si he llamado a lo que acabo de hacer una acción fraudulenta, bien entendido es que también por puro lujo de veracidad, pues podía haberlo silenciado y haberme acogido a la suma autoridad de Mommsen, el cual en su “Historia del derecho público romano”, obra no superada ni sustituida en el tomo II y por la página 145 dice textualmente: <<El título de emperador pasaba por una distinción inferior; por lo tanto, no era un “magis” sino un “minus”. he hecho esta advertencia de puro tecnicismo para que sirva de ejemplo en otros casos porque iría muy en el estilo de los que son incapaces de auténtica ciencia, y me refiero sobre todo a la ciencia histórica o, por lo menos, de los que trajinan en negocios científicos, alardeando de escrupulosidad, creer como que daban cima a una hombrada si al oír lo dicho por mí se apresuraban ha hacer constar que en la terminología jurídica y administrativa de Roma nunca se calificó al “imperator” como “minister” –ministerial. Y claro es que en las ciencias históricas hay puntos y temas en que la exactitud del detalle es imprescindible y en afrontarlos consiste la operación científica; pero en todo lo demás la conducta científica es la inversa, a saber: eliminar las menudencias que no son oportunas y

merced a ello, merced precisamente a su omisión, conseguir que quede bien claro y definido lo que importa. Y lo que ahora importa es que nos hagamos cargo de cómo vivían entre los romanos de la República allá hace veinticuatro siglos, estas dos instituciones: el “Imperator” y el “Imperium”. No siendo mi condición decir nada que sea sólo simple manera de decir, al decir ahora que es eso lo que importa doy a entender que, queramos o no, prestemos o no atención a ello, a todos los que estamos aquí y no menos a los ausentes, nos importa mucho ver claramente qué significó en aquella remota época el vocablo emperador o Imperio al romano que oía o pronunciaba esas palabras. Porque esos vocablos, pocos siglos después, han de denominar el enorme, el monumental hecho histórico que fue el Imperio romano, el cual es, según Toynbee, el Estado universal, y sin Toynbee y con Toynbee es evidente –pues algunos lo anunciamos hace un cuarto de siglo- que el mundo parece caminar hacia la formación de algo así como un Imperio, o un Estado universal o varios Estados universales de que todos seríamos súbditos. El Imperio romano es el prototipo de los Estados universales y es el único que conocemos con cierta aproximación desde su intimidad. De modo que esto, al parecer mera broma erudita, del “magíster” y el “minister” implicaba nada menos que algo en que a todos y cada uno de nosotros individualmente nos va la vida.

Tal es, señores, la preeminencia de la historia sobre todas las demás ciencias. La historia, hable de lo que hable, está siempre hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos de pasado, el cual seguimos siendo, bien que en el modo peculiar de haberlo sido. Gracias a que cada uno sigue siendo el niño que fue, en esta forma de haberlo sido, pueden ustedes ser lo que ahora son. De otro modo o no serían nada o seguirían siendo aquel niño de antaño. La historia habla siempre de nosotros, “de te fabula narrator”. La cuestión está en que nos la sepan contar y que nosotros sepamos escucharla. Pues no crean que la situación actual –que tanto nos importa- en que por diversas razones viene a converger y biselarse muy especialmente todo el pasado humano, puede quedar definida con pocas palabras ni ser esclarecida con menos que esa explicación, y otras muchas. Pues es menester hacer constar que sobre todos los acontecimientos tremebundos, catástrofes y desastres actuales que dan a los sucesos ese cariz abrumador que hoy acongoja a los hombres, hay que añadir un hecho en que no se repara porque es un hecho negativo, una realidad defectiva: los pueblos de Occidente estaban acostumbrados a que conforme iban aconteciendo las vicisitudes que el destino arrojaba sobre ellos hubiese unos hombres que, mejor o peor, procuraban írselas esclareciendo, írselas definiendo, explicándoles su causas y sus perspectivas. Eran los intelectuales auténticos y esa su misión más humana. Y no atribuyo ninguna importancia desmesurada a la intervención del intelectual en la marcha de la historia. Sé que es muy escasa, y si en esta cuenta cupiera hablar de cantidad habría que decir que cuantitativamente es minúscula. Pero tan minúsculo es el volumen de la sustancia vitamínica y sin embargo, nuestro cuerpo no puede vivir sin ella. Los pueblos de Occidente estaban habituados a esa función vitamínica del intelectual digno de tal nombre, que iba poniendo claridad en sus andanzas. El hombre occidental no ha sabido nunca vivir sino de claridad o desde la claridad. Por eso, como llegando de lo más hondo del alma de Europa, nos suenan las palabras de Goethe:

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

Pues bien, por vez primera desde hace diez siglos, durante los últimos años, quince o más, los intelectuales europeos han enmudecido, y esa tarea de ir esclareciendo lo que acontece conforme acontece ha quedado sin cumplir. Y ello en ocasión en que los

sucesos emergentes eran tan tremendos y de tan nueva fisonomía que no valen para ellos, al menos inmediatamente, los conceptos adquiridos en la contemplación de la fauna histórica tradicional. No es ahora oportuno precisar por qué los intelectuales han enmudecido; baste hacer constar que ha pasado en todas partes y que en cada una, con disfraz distinto, es idéntica la causa de su taciturnidad. Pero el hecho es que ha resultado con ello que esos tremendos acontecimientos, que esa angustiosidad de lo que acaece ha venido a duplicarla la nueva angustia que es la oscuridad, las tinieblas en que todo acontece. Las gentes se retuercen de sufrimiento y, sumergidas en la más cerrada nocturnidad, no saben de dónde les vienen los daños ni hacia donde van. Ya en 1935 pude decir públicamente: <<No sabemos lo que nos pasa. Y eso es lo que nos pasa: no saber lo que nos pasa.>> O si queremos con un movimiento compensatorio encontrar un símil humorístico a esta situación, recordemos aquel cuadro expuesto en una exposición de Bellas Artes, en que el lienzo todo estaba embadurnado con negro y en el marco se leía este rótulo: <<Lucha de negros en un túnel>>.

Yo también he callado –y muy radicalmente- durante todo ese tiempo, porque en España no podía hablar y fuera de España no quería hablar.

Algún día, no en este curso ni en ninguna actividad del Instituto, sino fuera de él, manifestaré por qué callé. No es interesante insinuar el sacrificio que tan largo silencio representa, pero sí he de decir que si nunca tuve empeño en hacer comprender a mis compatriotas que sé tales o cuales sabidurías –la prueba de ello está en la aparente popularidad e ingravidez de todos mis escritos-, he querido demostrar que sé no existir, tal vez la ciencia más difícil de todas. Pero ahora creo llegado el momento de cancelar esa conducta taciturna y comenzar nueva labor iniciándola desde dentro de España, aunque no se refiere sólo ni siquiera principalmente a España, sino a todo el Occidente y aún al mundo todo. Y quisiera hacerlo porque creo, en efecto, que España puede decir algo –no presumamos que mucho, pero si algo- importante a los demás pueblos sobre lo que pasa en el mundo, y esa actitud le viene de que es, junto con Portugal, el pueblo más viejo de Europa y que las <<ha visto ya de todos los colores>> porque somos los más viejos chinos del Occidente que han acumulado la más vetusta y jugosa experiencia. Como Gracián decía: <<El tiempo es gran sabedor por lo viejo y por lo experimentado>>. Tiene pues, España, el deber de decir esa su palabra sin petulancia, pues es muy limitada la cuantía de la pretensión; y el deseo de contribuir a cumplirla es una de las razones que me han llevado a proyectar el Instituto de Humanidades.

El Instituto de Humanidades es un instituto de historia pero por historia entiendo el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres presentes inclusive. Por tanto, no hay tema ni habrá tema en nuestro Instituto que no tenga una dimensión de actualidad. Ni admito que pueda haber ciencia, y menos ciencia histórica o disciplina de humanidades, en cuyo tema no les vaya más o menos a los hombres presentes la vida. Pues ¿qué se cree que es la ciencia? La ciencia no es un linfático ornamento, ni es mero ajedrez, ni es inercia de noria, es la vida misma humana haciéndose cargo de sí propia. Es, a la vez, la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera. La tarea es, pues, dramática y ardua. Tiene que ser –reclama serlo- cumplida como es debido. Paso a paso y bajo el signo de la calma. Por eso pido un crédito de paciencia, y sobre todo en este primer curso (que será muestra del que seguirá, si sigue) cuando me vean detenerme morosamente en algún tema o ejecutar aparentes evoluciones en vuelo de golondrina, no juzguen prematuramente que me aparto del asunto, porque, en verdad, estaré acomodándoles más hondamente en él. De esta manera –pues para la labor de este Instituto como para la construcción de esa ciencia histórica necesito de la colaboración de los demás y sobre todo de los jóvenes que tengan vocación intelectual –será preciso que cuente siempre con la benevolencia

de ustedes en empresas semejantes a esta, que quedará limitada por las deficiencias de mi saber y por las escaseces del tiempo. Porque yo le he citado en este aula eventual para hacer en serio historia. Pero esa seriedad no consiste ni en un rudo ni adusto mohín ni en un perpetuo solemnizar. Antes bien, es compatible con ciertas alegrías y algunas extrapelas. Esa seriedad no es compulsar los viejos manuscritos, papelear en los archivos, publicar, con pública recensión, los textos antiguos. Todo eso –ya lo he dicho– es importantísimo, es imprescindible. Los hombres que de ello se ocupan merecen nuestra gratitud, nuestro respeto, nuestra admiración, y si cumplen su tarea bien tienen derecho a que digamos de ellos que son hombres serios; pero lo que no es posible en ningún caso decir es que eso que hacen, es, en serio, historia. Porque historia es entender bien las realidades humanas a que esos documentos aluden y que esos documentos son, y esta intelección supone poseer todo un surtido de difíciles teorías, fundamentales unas e instrumentales otras, que esos beneméritos hombres no conocen e ignoran concienzudamente, tanto que ni siquiera las echan de menos. Pero sin ellas no hay historia. Por eso es la historia todavía una ciencia adolescente que con frecuencia balbucea. Mas siendo ella por antonomasia la ciencia del hombre y entrando éste ahora en una etapa sobremanera crítica de sus destinos, tenemos el deber de hacer un esfuerzo enérgico y perentorio para transformarla en una ciencia adulta.

Es el propósito central que me llevó a iniciar nuestro Instituto de Humanidades, de cuya labor este curso es tan sólo la porción más espectacular y menos interesante. Así, la doctrina fundamental, básica, de toda historia, la que ha de constituir muchos de los cursos que en el futuro sigamos, es la teoría general de la vida humana; vida humana que es siempre la de alguien y, más precisamente dicho, la mía –la mía de un yo que soy yo o que eres tú o que es él–; por tanto la “teoría de la vida humana” es por lo pronto, teoría de la vida personal. Pero dentro de nuestra vida personal encontramos no sólo a otras personas individuales como nosotros y que no dan lugar a una disciplina diferente de aquella, sino que las encontramos juntas en un conjunto, el cual es distinto de cada una de ellas y de todas, tomadas una a una: es el conjunto que llamamos sociedad o colectividad. España no es ningún español ni es la serie de todos los españoles singularmente tomados, sino que es una realidad distinta de cada uno de ellos y con la que cada uno de ellos se encuentra fuera de sí y hasta dentro de sí. Ejemplo de esto último es el lenguaje. Desde la infancia nos es impuesta, claro está, la lengua española. Con ella tenemos que manejarnos y no sólo para hablar con los demás, sino hasta para pensar en la más radical soledad de nuestra conciencia. Esa lengua nos llega desde la infancia impuesta por nuestro contorno social. Ningún individuo la ha creado ni es de ella responsable. Está ahí por sí, lo mismo que están –queramos o no– las sierras de nuestra Península. Yo sé muy bien que las he pasado muchas veces para pensar en español mi pensamiento personal. Lo mismo me hubiera acontecido con cualquiera otra lengua que me fuese materna. Se trata pues, simplemente de un ejemplo para hacer entrever cómo es distinta de la persona la realidad de lo colectivo o social. Por tanto es preciso añadir a la teoría de la vida personal una teoría de la vida colectiva, o teoría de la sociedad; no es ahora urgente hacer constar el cambio de sentido que la palabra vida experimenta cuando de significar vida personal pasa a significar vida colectiva, pero si importa decir que sin una teoría perfectamente clara de los fenómenos sociales o colectivos es imposible nada que de lejos merezca llamarse ciencia histórica.

Quisiera en el próximo otoño, si este Instituto logra confirmar su existencia, ofrecer un curso donde, con inexorable claridad y rigurosa precisión, pongamos alguna transparencia en estos conceptos que tan vagos suelen andar en las cabezas: qué son la sociedad, la colectividad, el pueblo, la costumbre, el Estado, la nación, la opinión pública, los usos, los desusos y los abusos, la paz, la guerra, la revolución. ¿Creen

ustedes que se puede hacer en serio historia si no se tienen terriblemente claras, ideas sobre estas realidades humanas? Pues aseguro que la inmensa mayoría de los historiadores, y ahora no me refiero a los españoles, no han creído de su obligación ni de su incumbencia dedicar una fracción de segundo a meditar sobre estos conceptos que constantemente emplean. Si esto no es escándalo que venga Dios y lo vea y que después de verlo dictamine si tengo razón al desasosegarme frente a los historiadores.

Todo esto señores, viene en última instancia a preparar un tema con cuyo enunciado termino la presente lección. Puesto que, por otras razones, nos ha parecido de importancia vital –por serlo en el pensamiento de Toynbee y serlo en el nuestro- la idea de la realidad del “imperio”, conviene que la dejemos ahí para hacer con ella un ejemplo de lo que, a mi juicio, debe ser el “pensar histórico”

V

(«Naturalidades» y «humanidades».- Sobre las realidades constitutivamente históricas.- La razón histórica.- Imperium e Imperator ante la oscilante mirada del historiador.- La zona de ilegitimidad.)

Señores,, intenté hacer ver el lunes pasado, con la energía bastante mermada que la temperatura insólita del día dejó en mí, cómo importa mucho a los hombres de hoy día entender bien que fue el Imperio romano y, por tanto qué significaron para los romanos los vocablos “imperium” e “Imperator”. Y ya que he aludido a la temperatura, aprovecharé la ocasión para solicitar de ustedes una especial benevolencia si tal o cual vez fallo en el cumplimiento de mi labor, porque toda mi vida de sido víctima de la resonancia orgánica que en mí producen los cambios atmosféricos, con grave detrimento de tareas como la de este curso, que han de ser rendidas a fecha fija. Antes, en las ferias y verbenas, solía venderse una figura de fraile con un brazo móvil que señalaba en una columna la lluvia y el buen tiempo. Pues yo soy un poco ese fraile, bien que exclaustrado. Los médicos dicen que quien es somáticamente como yo es un vegetativo, pero ello es tan solo un eufemismo para no decir que uno es demasiado hortaliza.

Importa mucho que los hombre de hoy entiendan claramente lo que fue el Imperio romano y por tanto lo que significaron los vocablos “imperium” e “imperator” para los hombres de aquel pueblo. Afirmación tal al pronto tiene un aire ridículo. Cuando las gentes viven apesadumbradas, abrumadas con guerras y revoluciones, sin casas en qué vivir, sin congrua sustentación, prisioneras desesperadamente horas y horas en las filas frente a oficinas y tiendas o ante las paradas de tranvías y autobuses, initarles a que, encima de todo eso, se ocupen de lo que fue el Imperio romano y de lo que significa el “imperium” e “imperator” es una de esas cosas delirantes que hacemos los intelectuales y que da lugar, con sobrada razón, en primera instancia a que juzgue el hombre corriente que ser intelectual es andar mal de la cabeza. Y, sin embargo, no los intelectuales sino todo lo contrario, los periodistas y los políticos de fuera de España hablan hoy a toda hora de las Naciones Unidas, que son nada menos que el conato de una federación universal, de un Estado mundial o, los más parcos y mesurados, de la Unión europea con tanto o cuanto de confederación. Ahora bien, no cabe la menor duda de que si no hubiese existido el Imperio romano es sobremanera improbable que a ninguno de esos hombres, al parecer de no exuberante cacumen, se les hubiera ocurrido tan pronta y galanamente idea parecida. La verdad, la pura verdad, es que el Imperio romano no ha desaparecido nunca del mundo occidental. Durante ciertas épocas quedaba latente, subálveo, como embebido bajo las glebas de las múltiples naciones europeas, pero al cabo de algún tiempo rebrotaba siempre el intento de Imperio. Recuerden que en nuestro viaje retrógrado, cuando descubrimos el comienzo de nuestra civilización, la hallamos bajo la figura del Imperio carolingio, el fual fue consciente y deliberadamente un ensayo de restauración del romano, y yéndonos al otro extremo del tiempo, al hoy –como inspiración central en la obra de Toynbee, es decir, en el ensayo más reciente de interpretar la historia universal hecho por un europeo- hallamos la idea del Estado universal, la cual no es sino una vez más el Imperio romano convertido en quiste dentro de la excelente cabeza poseída por este profesor. Por tanto no es tan extravagante este intento de que nos enteremos bien de esas cosas. Todo converge, pues, para hacer de ese gran fenómeno histórico el tema central de este curso. Tendremos sucesivamente que enfrontarlo por varios de sus haces, y lo primero que nos salta a la

vista es la idea misma de “imperium” con minúscula y la idea adjunta de “imperator”, porque si no entendemos bien primero cómo estos vocablos eran vividos por los romanos, mal podremos entender posteriormente lo que fue el Imperio romano, aunque algo dijimos de él, de alguna importancia, en la lección anterior. De paso, me va a servir como ejemplo sobrio y sencillo para mostrar cómo, a mi juicio, hay que pensar en historia o, reduciendo la expresión a los límites posibles en estos momentos del curso, qué es lo primero y principal con que hay que contar o qué hay que saber para estudiar un tema humano en forma verdaderamente histórica.

Por fortuna, se va dejando de usar la expresión <<historia natural>> y el vocablo <<historia>> queda afectado exclusivamente a la historia de las cosas humanas. Así representa frente al sistema intelectual de las <<naturalidades>>, el gran sistema intelectual de las <<humanidades>>. La ciencia cobra ese carácter específico de historia frente a la ciencia biológica, la física y la matemática, no por arbitrio de ella en cuanto actividad intelectual, sino porque la realidad de que ella se ocupa –que es en cada caso esta o la otra cosa humana- tiene por sí misma una estructura real que es la histórica. La significación primaria, pues, del vocablo <<histórico>> es la que tiene cuando es referido no al modo de ser de una ciencia, sino al modo de ser de una cosa. El triángulo y el dodecaedro no tienen como objetos una contextura histórica y por eso no saben hacer de ellos una historia, sino que hay que hacer de ellos lo más opuesto a una historia que cabe, que es una matemática, la que llamamos <<geometría>>. El triángulo no es histórico porque lo que él es en su esencia, en aquello que consiste o, como yo prefiero decir, en su <<consistencia>>, no interviene el tiempo. El triángulo matemático no contiene dentro de sí nada temporal y está inmunizado para el tiempo. Es igual siempre a sí mismo. Y el equilátero en que pensaba Arquímedes hace veintitrés siglos, en Siracusa, es el mismo en que piensa hoy un chico de Alcobendas al que su maestro está enseñando geometría.

El mundo físico, en cambio, está en el tiempo. Su modo de ser es existir en el ahora o presente, pero el ahora y el presente son instantáneos; no más hemos acabado de nombrarlos cuando ya han transcurrido, han dejado de ser <<ahora>> y <<presente>> y se han convertido en pasado en algo que ya no es, sino que fue. El mundo físico en efecto, al transcurrir el instante, deja de ser lo que era y es sustituido por otro mundo físico que existe en un nuevo <<ahora>>, en un nuevo presente, o lo que es igual que el mundo físico cambia y eso es estar en el tiempo. Lo que el mundo en el presente actual sea –el mundo físico- depende de lo que haya sido el mundo en el presente anterior, que es ahora el pasado. Pero esta relación entre el presente y el pasado del mundo físico que nos lleva a decir que el mundo del instante pasado es causa de lo que sea el mundo del instante presente –por tanto la relación de causa y efecto- es mera hipótesis, todo lo plausible que quiera, pero mera hipótesis que nuestra mente proyecta sobre la realidad de ese mundo. En efecto, ese pasado, ese mundo del instante pasado no forma parte, no está en el mundo presente. Es nuestra inteligencia quien supone que si no hubiera habido ese mundo anterior no habría este mundo actual. Lo mismo podemos decir del futuro físico. Al mundo de hoy va a suceder mañana otro, pero este mundo futuro como tal no está en el presente. Sólo nuestra mente, que anticipa, pone al mundo actual, pone al mundo actual la coletilla de un futuro que no está en él. Por tanto, ni el pasado ni el futuro forman parte del mundo presente, y esto es lo que me interesa subrayar: que el mundo presente es sólo presente. Consiste su realidad únicamente en aquello que es sólo presente. Consiste su realidad únicamente en aquello que sólo es presente; su pasado lo es en absoluto, o dicho de otra forma, su pasado en absoluto no es ya, y el futuro en absoluto no es todavía; todo lo cual nos permite concluir que el mundo físico tiene un pasado y tiene un futuro, pero no los contiene, no forman parte de él.

No se acojoren y desanimen los que aún no hayan entendido lo que voy diciendo y hasta les parezca un trabalenguas, porque lo van a entender inmediatamente.

Si a diferencia del triángulo, el mundo físico está en el tiempo, a diferencia del mundo físico las cosas humanas no están sólo en el tiempo, sino que el tiempo está en ellas. Una nación, un hombre, una palabra, un gesto existen también en un presente; son en cuanto presentes y ahora, pero en ese su presente resuena el pasado y palpita el futuro, es decir, que estos no están fuera de ellas, sino que, al revés, forman parte de ellas. De suerte que en las cosas humanas no solamente se trata de que tienen un pasado y tienen un futuro, como el mundo físico, sino que están hechas, en su presente, de pasado y de futuro. Si queremos entender en qué consisten no tenemos más remedio que hablar de su pasado y hablar de su futuro, que definir las mostrando esas sus dos entrañas que están funcionando dentro de ellas, que están dándoles su actual ser.

Pero dejemos de hablar en términos generales, que son siempre un poco abstrusos, y operemos con un ejemplo que debemos elegir simplicísimo, aunque sea un poco ridículo y sin aroma poético y que, por lo demás, es archiconocido de los lingüistas. Una cosa, una acción humana es el hecho de que los españoles digamos <<hígado>> para determinar una víscera de nuestro cuerpo. Se trata de entender esa realidad: el acto humildísimo y simplicísimo –por eso lo elijo–, el acto mental que ejecutamos cuando hacemos ese sonido bucal para nombrar aquella víscera. Por lo pronto reconocerán que nos es enigmático, nos resulta ininteligible el nexo entre aquel vocablo y la cosa por él designada. ¿Por qué es esto así? Nosotros no hemos inventado ese vocablo, lo hemos encontrado ya ahí, en nuestro contorno social, es decir, que ese vocablo estaba ahí antes que nosotros, antes que todo nuestro presente y, en efecto, cuando lo empleamos está viniendo de ese pasado al presente, formando parte de él, puesto que lo usamos. De modo que si usamos y pronunciamos una y otra vez esta palabra sin darnos cuenta del nexo que hay entre su sonido y la cosa que designa, es incuestionable que en su presente persiste un pasado, a saber: la palabra <<hígado>> que está formando parte de él y está integrándolo. Ahora bien, cuando esto acontece, cuando una cosa, aunque mínima, es porción presente de nuestra vida personal y es a la vez un pasado tenemos un caso claro de realidad constitutivamente histórica. Pero no hemos dicho aún por qué la palabra <<hígado>> es un pasado, si bien ya indicamos algo que tiene su importancia al decir que antes de usarla la encontramos <<allí>> en nuestro contorno, que, por lo tanto, nos precedía y que venía del pasado.

Y noten que lo propio acontece con las palabras que surgen en nuestro tiempo. El odioso vocablo <<haiga>> –que invito a ustedes a no usar y aun a oponerse a su uso, porque su invención revela un alma llena de bellaco resentimiento por carecer del refulgente vehículo y que quiere, en cambio, compensarse haciendo constar que él sabe conjugar correctamente el verbo <<haber>>–, el vocablo <<haiga>>, repito, la primera vez que tropezamos con él nos lo encontramos ya ahí desde antes. Ninguno de nosotros lo ha inventado, tiene ya ante nosotros un pasado, brevísimo, es cierto, pero un pasado. Por ser brevísimo, nos han contado su origen, porque aún consta en muchas mentes que es un chiste. Pero estén seguros de que si, por desgracia, perdura esa triste palabra, dentro de veinte años nadie tendrá la menor idea de por qué a un automóvil se le llama <<haiga>>.

El tema que he comenzado a desarrollar es central para este curso, pero lo es también para mi pensamiento y muy especialmente para mi concepción de la historia. Espero ocuparme de él en un libro mío, por diversas andanzas no concluido, que se titula *Aurora de la razón histórica* y en el que irá más ampliamente desarrollado este ejemplo al que ahora me refiero. Como, sobre todo en la segunda parte, tendré que aducir citas y reproducir numerosos hechos, entre ellos inscripciones latinas, pienso que fuera bueno

acogerme, en esta y en otras lecciones, a la lectura, porque aparte de otras razones que verán o entreverán, si las ideas, por estar ligadas unas a otras, se conservan bien en la memoria, los hechos, que son por definición las cosas sueltas, tienden a escaparse de la mente, a fugarse, a irse al monte –son cimarrones- y me interesa mucho que en la lección de hoy, que va a ser la más dura de todo el curso, vayan las cosas con toda precisión; es posible que al rendir su trayectoria la lección actual vean claro por qué digo todo esto.

Les advierto que soy mal lector. En toda lectura pública, yo no sé por qué causa, me siento constantemente solicitado a despegarme del texto que voy leyendo y a lanzarme a expresar las ideas que de pronto se me ocurren y que, como un enjambre de rubias abejas, vienen a turbar mi atención. No respondo de que yo también, como los hechos, me fugue de cuando en cuando de mi lectura.

Decir la palabra <<hígado>> es, a la vez, un presente y un pasado. ¿Qué tiene de lo uno y de lo otro? Lo que tiene de presente es una cosa clara: consiste en el empleo utilitario que de él hacemos cuando decimos al amigo –para excusar nuestro mal humor, nuestra mala o negra bilis (atrabilis)- que estamos mal del hígado; o el médico al diagnosticárnoslo; o cuando para encomiar la energía de un hombre en las empresas difíciles se dice que <<tiene unos hígados...!>> (noten el plural); o como en ciertas oposiciones nada menos que a una cátedra de teología, cuando uno de los opositores zurraba a su contrincante a fuerza de innumerables e hirsutos silogismos, oí que un desconocido, sentado a mi vera, me decía: <<¡Lo ha hecho higadillo!>> Este es el presente de la palabra.

Lo que ella, esto es, la acción de decirlo tiene de pasado es que, siendo una acción humana que ejecutamos, siendo algo que nosotros hacemos no sabemos por qué lo hacemos, no somos conscientes y responsables autores de nuestra propia acción, puesto que ignoramos completamente por qué a esa víscera llamamos <<hígado>>. Lo hacemos pues, a cuenta de no sabemos quién, y esto quiere decir a cuenta de alguien que no está presente en nosotros. La decimos porque la hemos oído decir, porque “se” dice, como saludamos y para saludar nos damos absurdamente la mano porque “se” hace, o como creemos que mañana va a salir el sol porque se cree. “Se”, el causante de todo esto, es un ente impersonal del que nada sabemos, salvo que estaba ahí antes que nosotros ejecutásemos la acción de decir <<hígado>> y que él es quien nos lo ha impuesto, si queremos que nos entiendan. DE modo que nos encontramos ante un curioso fenómeno. Ese o eso a cuenta del cual decimos la palabra está presente, puesto que actúa en nosotros, pero lo está de una manera muy rara, a saber: está presente con el carácter de ausente, puesto que no lo vemos ni sabemos por qué le da la gana de llamar <<hígado>> a nuestra víscera.

Pues bien, ese actuar en el presente algo latente, distante que, a la vez, está ausente, eso es el pasado. Lo que de él nos es presente es su efecto en nosotros, pero él queda oculto –el pasado es <<Don tira la piedra y esconde la mano>>. Vivimos la mayor parte de nuestra propia vida a cuenta de ese gran ausente que es el Pretérito, al cual llamamos así porque ya no es, sino que fue; es decir, que se fue, que se ausentó. De modo que la palabra <<hígado>> tiene su faz, su aspecto frontal que veremos y es su presente, pero a este va pegado su dorso, su espalda que no vemos y es su pasado; solo vemos que lo contiene. Nos damos cuenta de que está continuamente viniendo de él a la actualidad en que la usamos. Esto acontece con toda nuestra vida y aconteció con la de todos los hombres que han sido: nuestra vida va empujada “a tergo” por el pasado incesantemente; como un vendaval mágico sopla el pretérito sobre el dorso de nuestra existencia, moviéndonos a acciones que nosotros consumamos pero de que no somos

inventores y ni siquiera entendemos. Por eso el hombre y todo lo humano en él es realidad histórica, pues, según vamos viendo, es literalmente verdad que está, por lo pronto, hecho de pasado, porque una de sus partes, la que hemos llamado su espalda, consiste presentemente en pasado, en efficacísimo pasado.

Siendo tal la contextura de la realidad histórica, no ofrece duda alguna qué es lo que hay que hacer para conocerla; por lo tanto en qué consista la ciencia histórica. Ateniéndonos a nuestro ejemplo, digamos; se trata de entender el acto humano en que para designar una víscera pronunciamos el vocablo <<hígado>>. Ese hecho humano nos es ininteligible porque no vemos, no nos es presente qué nexos pueda haber entre aquella cosa y este nombre. No vemos este nexo porque la palabra viene a nosotros del pasado y la razón de este nexo, el motivo que creo este uso verbal está ausente, allá en no sabemos que repliegue del tiempo pretérito, en un tiempo que se nos ha perdido. Si queremos entender nuestra propia y humildísima acción actual, que es decir <<hígado>>, no tenemos, por tanto, más remedio que dedicarnos a buscar ese tiempo perdido en que la expresión se originó, tenemos que entregarnos “à la recherche du temps perdu”, que es una de las maneras como se puede definir la ciencia histórica. Y esta faena, a su vez, ¿en qué consiste? En esto. Desde nuestra vida que es el absoluto presente y aprovechando cuantos datos, esto es, huellas, restos, residuos, señales podamos reunir, hemos de ir reconstruyendo la serie de presentes que tuvo esa palabra y cuyo conjunto forma su pasado, tenemos pues que re-presentarnos, que volver a hacerlos presentes, que resucitar esos presentes fenecidos, y esto quiere decir que necesitamos revivir nosotros esas formas que dejaron de vivir. Toda historia es reviviscencia de lo que parecía muerto. Como dice patéticamente Hegel en el comienzo de su “Filosofía de la Historia”: <<Cuando dirigimos una mirada al pasado lo primero que vemos es sólo ruinas>>. Estas ruinas son los datos, el material que necesitamos reanimar, y para eso es preciso que seamos capaces de volver a vivir por nuestra cuenta esas vidas antiguas que se desvanecieron, es preciso que “repiteamos” lo ya vivido por otros. En este sentido la historia es, claro está, repetición, una faena nada fácil, como consta a quienes han querido alguna vez repetir la emoción que sintieron en un viaje o repetir un amor. Al intentarlo averiguaron melancólicamente que lo repetido, precisamente porque repetido, es ya otra cosa y su gracia original queda desvirtuada. La historia es faena tan difícil porque es repetición. Pero no demos demasiada importancia a este término en torno al cual levantan tan confuso barullo algunos pensadores recientes, restaurando un concepto del filósofo danés Kierkegaard que escribía hace un siglo. Heidegger fue el primero que renovó la idea del danés hablando de “Wiederholung”, vocablo que en el alemán actual significa, en efecto, repetición. Pero Heidegger como todo auténtico gran pensador –y lo es incuestionablemente-, al decir una palabra no vive sólo su sentido actual, sino, junto con este, todo su humano pasado, esto es, su etimología, y “Wiederholung” etimológicamente significa: volver a tomar algo que uno se había dejado más o menos lejos; por tanto, buscarlo. Pero los llamados <<existencialistas>>, que arman ahora en Francia su algarabía de grajal y que con veinte años de retraso sobre Heidegger y más de treinta con respecto a nosotros acaban ahora de desembocar en la filosofía de la vida, creen, usando el término <<repetición>> -sin su resonancia etimológica-, repetir a Kierkegaard, inadvertidos de que la palabra danesa empleada por este lo que significa propiamente es <<recuperación>>. Pude bien la historia es la recuperación del tiempo perdido, de aquella parte de nosotros los hombres actuales que es nuestro pasado, el cual somos, pero nos es desconocido, porque lo hemos, en efecto, perdido y está ausente en las profundidades del tiempo pretérito.

Apliquemos todo esto a nuestro ejemplo. El sentido que tenga llamar <<hígado>> a nuestra víscera lo hemos perdido. Se trata de recuperar ese sentido; esto es, que al

llamar <<hígado>> a la víscera, sepamos por qué lo hacemos. La gran tarea de recuperación que es la historia ha creado con este fin muchas y admirables técnicas. Una de ellas, la más avanzada hoy, la más perfecta y la que nos permite llegar a enormes lejanías en el tiempo es la lingüística. La lingüística ha formulado leyes generales que con suma frecuencia podemos aplicar a los problemas concretos que nos surgen y los resuelve automáticamente. Una de estas leyes lingüísticas reza que la mayor parte de las palabras españolas proceden del latín, sobre todo del latín vulgar, y que algunas, bastantes numerosas, proceden del griego, llegadas a nosotros a través del latín. Esta ley, en gran parte de los casos, nos permite de un brinco conectar la palabra española actual con su correspondiente latina y, por tanto, colocarnos de un salto en un pasado de hace veinte siglos y, en principio, recorrer todos los intermediarios. Desgraciadamente, en nuestro caso esta ley nos falla; quiero decir que nos falla su aplicación automática e inmediata. Porque <<hígado>> se dice en latín “iecur”, un vocablo que nada tiene que ver con el nuestro. Tampoco nos sirve el griego, que al hígado llama “hépar” –de donde el término <<hepático>>, usado en medicina. Nos es imposible beneficiar de la comunidad del brinco súbito que la ley lingüística a menudo facilita. ¿Qué hacer? No hay otro procedimiento que retroceder paso a paso.

Y entonces encontramos esta serie de presencias o presentes de la palabra:

Hígado, figado, “ficatum”

La faena es simple. Retrocediendo del <<hígado>> actual hallamos en el siglo XIV por ejemplo, <<figado>>, y allá en el siglo III o IV cuando todavía se hablaba en España algo así como latín, hallamos “ficatum”; y si retrocedemos a un latín más normal nos encontramos con un vocablo que se diferencia de “ficatum” simplemente por un cambio de acento cuya razón no nos interesa.

Al llegar a “ficatum” hemos dejado todos los estadios de la lengua castellana y hemos transitado al latín –como el otro día al arribar en nuestro retroceso al siglo V salíamos de nuestra civilización e ingresábamos en la grecorromana.

Ahora bien “ficatum” no tiene nada que ver con nuestra víscera; significa un algo que ha sido sazonado o aderezado con higos, en que intervienen los higos; “ficatum” es pues <<hígado>>. Pero una vez ante ese vocablo el latinista nos resuelve inmediatamente la cuestión. “Ficatum” es un término culinario. Uno de los manjares preferidos en las tabernas y en las casas del Mediterráneo latino y de los pueblos helénicos era precisamente el hígado de un animal aderezado con higos, y se llamaba en natura e inteligible consecuencia “iecur ficatum”, o en griego “hépar sycotón”. Ahora si podemos aplicar una ley general lingüística que acaba por explicarnos por qué llamamos “manjar con higos” a nuestra víscera que nada tiene que ver con estos. Esa ley es que toda lengua posee lo que yo llamo, recordando al órgano, registros diferentes en que es hablada. Hay el registro solemne, lo que Sancho Panza llamaba hablar de oposición, y hay el registro de la lengua burlesca, del hablar en broma que nos lleva a usar para las cosas nombres y giros cómicos. Es lo que los ingleses llaman “slang” y los portugueses “caláo”, que no es el caló de los gitanos. A nosotros como a los franceses – y es lamentable-, nos falta denominación para este modo de hablar que tal vez es más frecuente en España que en ningún otro pueblo.

Pues bien –y noten cómo bajo cualquiera de estos temas, en apariencia tan resecos y puramente técnicos, tocamos humanidades, realidades humanas extrañas e inexplicadas-, pues bien, por causas que nunca se han sabido, porque absurdamente nunca han sido buscadas, los hombres han tenido siempre la enigmática inclinación de hablar en broma acerca de sus propias vísceras. Esto, que el hombre se burle de sus propias entrañas, a mi me parece una cosa enorme, desazonadora, misteriosa, pero no debe ser así cuando nadie, que yo sepa, lo ha subrayado congruamente ni se ha ocupado

en preescrutar sus razones. Recuérdese la cantidad de nombres burlescos que da el hombre español a la cabeza: <<cholla>>, <<calamocha>>, <<calabaza>>; al pulmón, <<bofe>>, <<liviano>>, <<chofe>>, etc. Signos de broma verbal son también pluralizar lo que es singular o usarlo en diminutivo. Y así, ya los latinos decían, como nosotros, “iecora”, los hígados; los franceses llamaban al cerebro “cervelle”, del diminutivo de cerebro, “cerebellum”. Al bazo se le llama “pajarilla”, como en la anécdota referida se habla de “higadillo”.

Pues esta inclinación tan normal como azorante llevó a los latinos a denominar en broma el hígado con el nombre del manjar, que incluía el sustantivo “iecur” –hígado- y el adjetivo “ficatum”. Luego se elimina el sustantivo y queda sólo el sorprendente y cómico adjetivo para designar esta víscera, que tanto le ha hecho a uno sufrir.

Ahora reflexionemos un segundo –aunque expresar la reflexión llevará más tiempo- sobre lo que acaba de ocurrirnos y sobre lo que hemos hecho para que nos ocurra. Hace un momento nos encontrábamos ante el hecho de llamar <<hígado>> a la víscera como ante algo incomprensible. De pronto, al advertir que los latinos burlescamente la llamaban “ficatum” y referir el hecho de que frecuentaban mucho aquel plato de hígado con higos, hemos sentido lo que merece calificarse –no obstante ser el concepto ridículo y minúsculo- de súbita iluminación; es decir que apenas oído aquello hemos entendido con plena evidencia por qué usábamos ese extraño nombre para designar la entraña. Esto es lo ocurrido, me parece. Ahora, ¿por qué ha ocurrido? ¿Por qué hemos logrado entender ese hecho humano antes inteligible? Porque hemos contado un hecho acontecido en los primeros siglos de la Era cristiana –el uso de aquel manjar-, porque hemos narrado unos sucesos.

¿Cómo llamar a una operación intelectual por medio de la cual conseguimos descubrir, hacernos patente, averiguar lo que una cosa es, el ser de una cosa? Sin duda, razón. Pero es el caso que para averiguar el ser de aquella palabra no hemos ejecutado otra operación intelectual que la simplicísima de narrar unos acontecimientos; como si dijésemos, de contar un cuento, bien que verídico. De donde se deduce inapelablemente que la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre – una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la “razón histórica”, el concepto acuñado por mí hace muchos años. La cosa es sencilla como <<buenos días>>. La razón histórica, que no consiste en inducir ni en deducir sino lisamente en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es “ser” históricas, es “historicidad”.

Y baste de esto por ahora, pues de seguir tendría que retirar lo que acabo, por cortesía momentánea, de enunciar, a saber: que la razón histórica es una forma de la razón al lado y frente a las otras, porque la verdad es que la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella. Pero más vale que esto quede en la mayor parte de ustedes caliginoso y oscuro, porque es asunto... excesivo. Por eso más vale que caritativamente lo den ustedes por no dicho, salvo los jóvenes que haya en esta sala, porque ellos y sus hijos y los hijos de sus hijos tendrán, quieran o no, que ocuparse mucho de la “razón histórica>>.

Ahora, prosigamos.

De lo dicho se desprende que toda realidad humana, por su historicidad, consiste en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro. Por tanto, que es una realidad sustantivamente móvil. Y entiéndase esto enérgicamente. No se trata de que una cosa, sobre ser ya lo que es, se mueva del pasado al futuro, sino que toda la realidad humana –no estoy hablando de la sobrehumana- es sólo un <<venir de>> y un <<ir hacia>>. De aquí que la pupila del historiador –esto es, la ciencia histórica- no pueda mirar su objeto

fijándose en él y, con ello, quedándose quieta. En el momento en que miramos algo humano con pupila quieta lo fijamos, lo detenemos, lo congelamos o cristalizamos, lo mineralizamos, lo deshumanizamos. Por el contrario, la pupila del historiador para ver una cosa determinada –un gesto, una palabra, una obra artística, un hombre, una nación o esto que Toynbee llama una civilización- tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado. Hasta dónde del pasado y del futuro debe llegar esa oscilación es cuestión que en cada caso concreto habrá que determinar. Vamos a ver todo esto en seguida con la misma claridad con que, a la postre, espero hayamos visto el ejemplo anterior. Sólo que ahora el ejemplo no es ridículo, es más digno –es uno de los más dignos que existen-, es el gran tema del “imperium” y el “imperator”.

Como la realidad histórica es siempre concretísima, es un aquí y ahora, la vida humana y todo en ella es siempre la inexorable forzosidad de tener que ser aquí y tener que ser ahora –el vivir nos es siempre disparado a quemarropa. Tratemos de entender qué ra, con auténtico y preciso ser, el imperio y el emperador para el romano del año 190 antes de Cristo. Elijo esta fecha porque es el momento culminante, diríamos el mediodía de la historia romana. Hace nueve años, tras una lucha terrible en que estuvo a punto de sucumbir, Roma ha vencido y triturado al gran enemigo, Cartago, y al que ha sido probablemente el más genial, casi sobrehumano guerrero que ha habido en todos los tiempos, el tuerto Aníbal. Tras esta victoria a que siguen otras, ya fáciles, sobre Grecia y otros pueblos, goza Roma una etapa de dulce vivir que va a durar muy poco. Esta dulzura momentánea puede simbolizarse en el romano más destacado, más ilustre de la hora, Escipión Emiliano, uno de esos maravillosos hombres que son una maravillosa delicia. Quien quiera conocer su fisonomía puede ver un apunte de su retrato, muy breve, pero creo que muy apretado, incluido por mí en el prólogo al “Tratado de montería” escrito por el conde de Yebes (En las Obras completas de Ortega se encuentra en el tomo VI y en su libro “La caza y los toros”). Cada cual tiene su destino, y el mío, por lo visto, es hablar de Escipión Emiliano con motivo de un libro de caza. ¡Son cosas que me pasan!

Mommsen, en su magistral libro sobre el Derecho público romano, define la institución que es el “imperium”, pero no obstante ser, como el otro día dije y hoy reitero, uno de los pocos genios que ha habido en la historia, sobre ser una magnífica persona, no es, a mi juicio en su obra jurídica suficientemente historiador, como vamos a verlo inmediatamente.

<<Los romanos –dice- llamaban al poder público “imperium” y “potestas”. El “imperium” designaba el poder público supremo que comprendía la jurisdicción y el mando militar. Frente a “imperium”, el término “potestas” –potestad- representa la idea más amplia. El “imperium” es “potestas”, pero hay “potestas” que por no ser suprema no es “imperium”. Hay potestad del tribuno, del cuestor, del edil que no es “imperium” –porque ni juzga ni manda-; estas expresiones son mías y con ellas empiezo a apretar a Mommsen, lo que no es floja audacia, por lo cual pido a sus manes, que tanto venero, humildemente perdón.

En seguida, no en el orden de las páginas impresas, sino en el orden de sus ideas, repara Mommsen que en la Roma republicana hay ya dos formas de “imperium”: “imperium domi e imperium militiae”. Sin duda estos términos se usaban a toda hora y normalmente, o lo que es igual, se decían en aquellas fechas. Pero no entendemos cómo un poder que es supremo, y por tanto, total o máximo pueda ser de dos clases, como no entenderíamos a quien nos dijese que hay dos o más universos. El universo no admite pluralizaciones porque no admite especificaciones. Si hay varios no hay uno –no habría universo sino un pluriuniverso. Y, en efecto, resulta que el “imperium domi” es el poder

mayor que existía en la vida civil, el del cónsul y, tras él, el del pretor. Pero ese “imperium” en esa fecha no es ya máximo, total, está limitado. Ni el cónsul ni el pretor, por ejemplo, pueden condenar a muerte a nadie ni decidir por sí, sino aplicando la ley. Más aún –y es decisivo que subrayemos este, en apariencia, mínimo detalle-, en esta época queda sin abolir y, por tanto, vigente en abstracto, que el cónsul pueda reunir el ejército, “pero de hecho” esto ya no pasa y es el Senado quien decreta que se formen los ejércitos. ¿qué hay aquí digno de subrayar? Muy sencillo. La coexistencia de dos estados legales contradictorios: uno, vigente convencionalmente con una vigencia irreal, por tanto, una vigencia sin vigencia efectiva, y otro que la tiene plenamente.. En mi modo de pensar la historia, un hecho así me significa automáticamente que esa vigencia ideal no es tal vigencia, porque no es un pleno presente histórico, sino que es mero residuo y supervivencia del pasado, inválido como todo espectro. Si en vez de supervivencia lo queremos llamar superstición, demostraríamos saber bien lo que es realidad histórica y lo que es superstición. Según se ve, Mommsen no tiene más remedio que reconocer cómo el “imperium” del magistrado –cónsul o pretor- es ya un “imperium” cercenado, pero noten lo insuficiente que es de su declaración: <<El poder ilimitado de mandar –dice-, dar órdenes u ordenar –que es lo que acaba de definir como “imperium”- está en la Roma de los reyes concentrado en una sola mano, y en la Roma republicana pertenece igualmente, “bien que debilitado”, a los cónsules>>. Reconozcamos que no es ninguna noción clara esta de un poder total y a la vez debilitado –es decir, no total. Es añadir de un lado mientras se quita de otro. Y no creo faltar demasiado a los manes de Mommsen, que, como antes dije, venero, si recuerdo aquí que siendo yo niño, leí una vez en una revista de toros de la “Correspondencia de España” que había habido una cogida y el revistero refería la cornada diciendo que el cuerno le había producido al torero de poco más de tres pulgadas escasas. Algo parecido a este <<poder supremo pero debilitado>>.

Estamos, pues, delante de un hecho humano –esa situación, nada menos que de la institución fundamental el “imperium”- que nos es ininteligible, como antes lo era para nosotros el acto verbal de decir <<hígado>>. Los datos, esto es, los hechos que Mommsen describe son , ni que decir tiene exactos, pero los hechos no son la realidad.. La realidad de un hecho consiste en lo que ese hecho sea, no simplemente en que haya acontecido, no simplemente en lo que haya. Si ahora sonase aquí un gran ruido sería para nosotros “desde luego” un hecho pero no sabríamos desde luego lo que ese gran ruido era, ignoraríamos su realidad. ¿Es un trueno? ¿Es un cañonazo?

Nos es lo dicho por Mommsen un enigma porque no ha mirado esos hechos con oscilante mirada de historiador. Los ha congelado, pues la verdad es que no ha existido nunca una cosa de forma quieta que fuese el “imperium”. Este –en esa fecha de 190- una realidad que “venía de” otra anterior e “iba a” otra posterior y, por lo tanto quedaba en ella “pasado inercial” y apuntaba “futuro germinal”. En efecto, el propio Mommsen en una nota y no dándole importancia, siguiendo, a pesar del gran señor la historia que era, los malos usos históricos de no explicar las cosas con explicación narrativa, con “razón histórica”, dice esto refiriéndose a una época que parece ser el año 100 o cosa así: <<En esta época –por tanto, unos noventa años después del 190- no se decía ya “imperium militare e imperium domesticum” o civil, porque en la época reciente se ha formulado la costumbre de llamar al “imperium militare” simplemente “imperium”. Y nada más. Ahora bien, eso demuestra clarísimamente que hacia el año 100 había ya archimadurado y se había consolidado la conciencia en el pueblo romano de que “imperium” no hay propiamente más que uno, el del jefe del ejército, porque es el único total. Y como esa conciencia tuvo que tardar en formarse, a su vez nos declara que noventa años antes, en tiempo de Escipión Emiliano, “imperium” había comenzado ya,

y muy acusadamente, a ir hacia un valor exclusivo de institución aneja tan sólo al jefe del ejército.. Y viceversa si aún convencionalmente, se seguía hablando de “imperium domo”, de imperio del magistrado civil, era por alguna causa que quedaba oculta en el pasado y al estar oculta daba al hecho un carácter de realidad superviviente como tal. En efecto, el cuento que hay que contar para aclarar toda la cuestión es muy sencillo y el propio Mommsen tropieza con ello, pero no acierta a darle su sentido histórico eficaz que, en cambio le da Ihering en su libro “Espíritu del Derecho romano”, una de las obras gigantescas del siglo pasado que no conocen las nuevas generaciones. (Por ser obra enorme, de cinco tomos, que no se encuentra en el mercado, ni en la lengua original ni en la traducción, , ello me ha dado ocasión para pedir a un gran amigo mio, don Fernando Vela, que haga una exquisita abreviatura, porque tenía interés en que las nuevas generaciones tomaran contacto con obra de tan profunda ciencia histórica, de tan auténtico sentido histórico).

El jefe del Estado fue el primero, en Roma, el rey. Su poder era unipersonal y absoluto. Era, a la vez, jefe del ejército, legislador y juez supremo. Es decir, poseía ejemplarmente y sin debilitación alguno el pleno “imperium”. La revolución desaloja a la monarquía y en lugar del rey designa dos magistrados sumos, dos jefes del Estado, que se llaman cónsules. A fuer de jefes del Estado conservaron por inercia histórica todos los poderes del rey, solo que ahora estos se separaron en poderes fuera de la ciudad –militiae o militares- y poderes de la ciudad –“domi” o civiles. Esta separación típica de la República era inevitable por esta razón precisa: por lo mismo que el rey en aquella época antigua, es siempre el cónsul o magistrado civil quien actúa como jefe del ejército en caso de guerra. Es más, muy probablemente no fueron los cónsules la primera institución que sustituyó al rey, sino los que llamaron “praetores” y que con otras funciones iban a perdurar bajo los cónsules. Ahora bien “praetor” significa el que va delante, el adalid, el caudillo; en fin, el general. Pero en 190 no pasa ya, ni necesaria ni siquiera normalmente, que los cónsules sean los generales. Escipión Africano, el vencedor de Aníbal, había tenido que ser general de ejército sin ser cónsul y, además, era ya lo constituido que si había guerra la dirigiese no el cónsul en funciones sino el que lo había sido el año anterior, que –por inercia histórica también- fue llamado <<sustituto del cónsul>> pro-cónsul. Así el “imperium militare”, único auténtico, quedó adscrito al proconsulado. Veán, pues, cómo la cuestión se nos ha aclarado sin más que mirar el “imperium” como un movimiento, como algo en cambio continuo desde lo que fue en tiempo de los reyes hasta lo que fue un siglo después de Escipión Emiliano; por tanto, constituido en cada presente por un residuo inercial del pasado y una tendencia germinante que será su inmediata forma futura.

Ahora veamos lo que pasa con el emperador o “imperator”. En 190 es una distinción por sí de escasa importancia, aunque la tenía mucha porque era otorgada al jefe militar. En el lenguaje corriente se llamaba, se había llamado siempre “imperator” al general, pero jurídica, oficialmente “imperator” era un título que sólo recibía y usaba el general después de haber ganado una batalla y con ello el derecho a la aclamación solemne en Roma que se llamaba <<triunfo>>. Ya estamos –me refiero a 190 ante de Cristo- delante de otro hecho opaco, nada perlúcido. No había apenas general en Roma que no hubiese ganado una batalla y por tanto, que no fuese “imperator”: Prácticamente pues, general e “imperator” eran dos conceptos que cubrían la misma realidad. Si se recuerda que el general, ya como tal y desde luego, poseía el pleno “imperium”, sorprende que esta palabra aparezca añadida como una mera distinción. Quien ejercite la nueva “razón histórica” ante un hecho así se pone inmediatamente de muestra, como un perdiguero. Aquí hay trampa –es decir, algo aparentemente irracional en el sentido viejo y mísero de esta palabra-, una de esas trampas históricas en que la efectiva realidad histórica

normalmente consiste. La historia se compone de trampas en el sentido de comportamientos humanos aparentemente irracionales. Lo palmariamente racional son los triángulos, los poliedros, que no son realidades, sino abstractas invenciones, pero no los hombres. La trampa en este caso lo es tanto mayor cuanto que de ella van a salir – con el tiempo- nada menos que los emperadores del Imperio romano: el emperador Carlomagno, el emperador Federico Barbarroja, el emperador Carlos V y el emperador Napoleón. No se dirá que esta trampa no es una matriz de buena casta.

Para descubrir su intríngulis necesitamos someter nuestra mirada a una pendulación mucho más larga que la anterior, aunque siempre sin salirnos de la historia romana. Para ello imaginemos en el centro de lo que era “imperium” en 190 antes de Cristo y situemos a la derecha el vocablo “imperator”, según la significación cuando cuaja plenamente y se estabiliza como título formal oficial del jefe del Estado más poderoso que nunca ha existido, del Imperio romano en tiempo del emperador español Trajano. No es patriotismo esta preferencia por Trajano; la época de los emperadores españoles ha sido una de las sazones más felices porque ha atravesado la humanidad, con ellos aconteció que por una vez, que duró casi un siglo, los hombres se sintieron felices.

Al extremo izquierdo designemos la realidad más primitiva que antes de existir propiamente todo Estado romano representasen esas palabras “imperium” e “imperator” para el pueblo, es decir, para las hordas o tribus de los latinos. Vamos a ver como en el extremo inicial, a la izquierda descubrimos realidades humanas bastante sugestivas e inesperadas y cómo en el extremo terminal nos sorprende de pronto una realidad humanamente tremenda, pavorosa que nos afecta a nosotros mismos cuantos aquí estamos.

Comencemos por el principio.

En historia, si se quiere llegar muy lejos, hay que renunciar a documentos, porque <<muy lejos>> en el tiempo no se sabía escribir.. Sólo hay los pedruscos de las ruinas que son enigmáticos porque son mudos y sólo hay las palabras cuyo origen pasado la lingüística puede reconstruir. Por medio de este método indirecto se llega, en efecto, a palpar situaciones humanas, escenas de existencias humanas verdaderamente remotísimas y que, al advertirlas, nos conmueven profundamente. ¿Qué significa primariamente “Imperium imperare”? Sin duda, mandar. Pero viene esta palabra a significar mandar porque antes había sido “-im-parare” que quiere decir preparar todo lo necesario para una empresa, organizar la empresa. El “imperator” es aquí algo como el emprendedor. ¿Qué hay aquí? En los pueblos más primitivos el Estado no existe: es decir, no hay ninguna organización creada y con estabilidad que ejerza las funciones de Estado. Lo que nosotros llamamos Estado que es, en definitiva, el ejercicio del Poder público, del mando, era algo que sólo acontecía en la colectividad primitiva intermitentemente, en pulsaciones determinadas, con relativa periodicidad, porque eran producidas por la necesidad urgente ante un peligro especial. En los pueblos primitivos nómadas no hay autoridad ninguna, sino sólo las dos intermitentes a que ahora me voy a referir: una es la de quien, ante la amenaza de otro pueblo, por su coraje personal, por su presencia de espíritu reúne a los hombres del propio pueblo, los organiza y prepara o dispone en plan de batalla. Este es el “imperator” o emprendedor. Noten que la palabra “im-parare” entonces tiene exactamente los dos mismos conjuntos significados que tiene en nuestra lengua la palabra <<ordena>>. Ordenar es, por una parte, proyectar una serie de actos eficaces y es imponer esas determinaciones. Pero la palabra ordenar –que es pareja y cosignificante de “imparare” y de “imperare”- nos va a descubrir algo conmovedor. <<Ordenar>> viene de <<ordo>>, (orden) y el significado más antiguo que se puede encontrar de <<oden>> es el alneamiento de los hilos que hay que hacer en el telar para comenzar a tejer, y luego se amplió para significar todo comenzar.

<<Ordo>>, orden, es simplemente urdir. Y miren por dónde descubrimos aquí que la primigenia idea del orden que hay probablemente en la humanidad ha sido un invento femenino: es la de urdir los hilos en el telar. Pero esto sucede un momento antes de que tengamos plena visibilidad histórica. Cuando la historia empieza nos encontramos con que la palabra <<orden>> ha saltado del pacífico telar al otro extremo y comienza, repito, en la historia por tener ya un sentido técnico militar. El orden son las filas, no de hilos sino de soldados que componen la unidad táctica. De aquí que se dividiese el Ejército romano, y por reflejo los electores romanos, en orden senatorial, orden ecuestre y orden plebeyo, y que toda la historia romana sea la lucha y concordia oscilante entre los tres órdenes; la concordia se llamaba siempre, en fino lenguaje político, “concordia ordine”.

“Imperator” por tanto, es el hombre improvisador al cual la mayor parte de las veces le salían mal las cosas, que no dejaba buen recuerdo. La cosa tiene su interés por lo que vamos a ver.

La otra autoridad, también intermitente, que brota en los pueblos primitivos y que todavía hay en algunas tribus, es lo que llaman <<el probador de los alimentos>>. Temeroso el pueblo de las enfermedades que sobrevenían de su alimentación, había un hombre a quien se encargaba –y ello le daba una cierta autoridad transitoria cada semana o cada mes, cuando se hacía el reparto de alimentos- de probar los alimentos. Y eso implicaba que aquel hombre distinguía de <<sabores>>. Era el que sabía cómo sabían los alimentos buenos a diferencia de los malos. Aquí tienen el origen del sabio y de la palabra “saber”: una autoridad primitiva que sabía de sabores. “Sapiens” quiere decir sencillamente –como en nuestro lenguaje decimos: el que distingue de colores- el que distingue de sabores. Todavía hay por ejemplo, una tribu en el sur del Camerón, propiamente junto a la frontera norte de Angola, que tiene como única autoridad lo que llaman en su lengua, influenciada por la lengua de los hotentotes, <<el que prueba los alimentos>>. Es el sabio, del que va a salir el “mago” el “medicineman”, el “médico”, el <<conocedor>>...

Cuando se va organizando la vida de los pueblos, cuando avanza la existencia social aparece la figura del Rex, que tiene un origen religioso a la vez que militar y administrativo, y representa su aparición en la historia del pueblo una etapa del mejoramiento moral, de enaltecimiento de toda la vida social. Se comprende que frente a la de Rex –el cual va a ejecutar con continuidad aquellas funciones, intermitentes, de aventura, que eran las del “Imperator” –hubiese toda una serie de siglos en los cuales esta palabra <<emperador>> no suena bien, y va siendo abandonada y no se la toma nunca como un título oficial de una magistratura. Eso explica, a mi juicio, esa especie de sumersión, transitoria y relativa, de la palabra “imperator” para volver a aparecer simplemente como distinción secundaria que se da a un general después de que ha ganado la guerra.

Pero vamos al otro extremo del proceso, Trajano, que gobierna a comienzos del siglo II después de Cristo, cuando llevaba pues, más de un siglo el Imperio romano, es el primer emperador que se atreve, o que considera oportuno, porque no era un hombre audaz sino un hombre reflexivo, emplear oficialmente con normalidad y en cierto modo exclusivamente, el título de “Imperator”. Todos los anteriores no aciertan a nombrarse. César, el que va a constituir la preparación del Imperio, recibe en el senado el nombre de “imperator”, pero esto no significa ningún título que represente potestad alguna; es un “praenomen”, es un nombre personal para César; tanto que en su inscripción, desde ese momento, quita su “praenomen” Cayus y poen en vez de eso “Imperator”. Por tanto es algo que pertenece sólo a César y si acaso a sus descendientes; es algo puramente personal, no es una magistratura. La prueba de ello es que los emperadores que le

sucedan, Claudio, Nerón etc., hasta Otón, ninguno lo vuelve a emplear. En Otón reaparece el nombre de emperador con ese sentido de “praenomen”; pero lo curioso es que sigue siendo “imperator” el auténtico título que se da al vencedor de las batallas, y acontece esta cosa realmente cómica en las inscripciones imperiales de este primer tiempo; que aparece dos veces en la titulación del emperador la palabra “imperator”, con doble sentido: con el sentido del mero pronombre de la persona y con el sentido de título normal dado después de la batalla. En el año 40, Augusto, por primera vez emplea formalmente ese nombre o “praenomen” de “imperator” y de ahí la inscripción en la que dice: “Imperator Caesar divus Julius Triumvir”. Pero no es este, ni mucho menos, el fundamento del poder de Augusto; ni por un instante se le ocurre creer que por haber puesto “imperator” –que no significaba nada administrativa ni jurídicamente- haya él logrado encontrar un título que le corresponde o que desea; otras veces usa el de “tribunicia potestae”. Pero el hecho es que son diez o doce tal vez las formas que el creador del Imperio romano usa para escribir su nombre titular de jefe del Estado. No tiene sentido que insistamos en detalles aunque hubiera algunos más interesantes, para que obtengamos la impresión de este hecho extraño.

Pido rendidamente perdón a ustedes por haber gravitado de manera tan excesiva, y espero que única en este curso, sobre su paciencia. ¿Por qué perder el tiempo en hacerles notar la variable y confusa titulación que se iban dando estos emperadores que gobiernan el mundo, no un día ni dos, sino por lo pronto, durante dos siglos arreo? ¿No han advertido ya por qué he hecho eso? Al ver pasar esos títulos indecisos, que cambian para un mismo emperador, que jurídicamente no son controlables, ¿no hemos sentido y como palpado bajo ello una realidad humana tremenda? Esos simples hechos, esas inscripciones nos descubren que aquellos hombres, jefes del Estado más poderoso que ha existido nunca, dueños del poder público más absoluto, no sabían cómo nombrar su función, no encontraban títulos legítimos, legales, con qué designar su derecho al ejercicio del poder; en suma, no sabían por qué mandaban, ni lo sabían los romanos ni lo sabían los innumerables pueblos a ellos sometidos. No eran usurpadores del poder –no existía frente a ellos auténtica oposición. ¡Y sin embargo no sabían por qué mandaban ellos y no otros,, con que derecho, con que título legítimo eran jefes del estado! Era que la historia del pueblo romano había llegado a poner el pie en esa zona a que un día han llegado casi todas las historias que conocemos: a la zona en que la legitimidad ha desaparecido de su mundo. No se trata de que unos aventureros hayan derrocado un Gobierno legítimo para instalarse fraudulenta y transitoriamente en el poder, sino de algo incomparablemente más grave que todo eso, sustancialmente distinto de todo eso. No es que no se quisiese reconocer una legitimidad; es que no la había –la preexistente se había evaporado. Nadie tenía una idea clara y en que creyese firmemente sobre quién debía legítimamente mandar. Alguien tenía que ser, pero nadie poseía, en las mentes de los ciudadanos, títulos legítimos para ello. En cierto momento la historia de una civilización desemboca en el ámbito desazonador, tal vez pavoroso, de la ilegitimidad.

Sería intolerable, señores, que cuando yo me esfuerzo –y ya se ve que no por medios divertidos y livianos, sino severos y hasta pesadumbrosos- en exponer algunas hondas verdades, algunos se entretuviesen en interpretar pueril y aldeanamente como si estas disfrasasen alusiones, que serían ridículas, a la vida pública española. No sólo no lo son, sino que no pueden serlo. Porque a ese que llamo desazonador, pavoroso ámbito de la ilegitimidad constitutiva no puede en ningún caso llegar un pueblo solo. El terrible fenómeno es demasiado profundo para que pueda producirse sólo en una colectividad. Afecta a todas las que conviven en una civilización, y los pueblos que al integran, un día antes o un día después, van entrando de modo paladino, evidente en ella.

Pero además, esto que ahora digo –y que ha sido durante media vida mía una preocupación y congoja que me acompañaba –lo escribí ya en mi libro <<La rebelión de las masas>>. Allí digo, y refiriéndome a todo el Occidente:

<<La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda la sociedad. Como ande turbia en esta la cuestión de quien manda y quien obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más mínima intimidad de cada individuo, salvo geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada.. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencias con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los desplazamientos y crisis del imperar, del poder. Pero como es social en su más elemental textura, queda trastornado en su índole privada por mutaciones que en rigor solo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si se toma aparte un individuo y se le analiza cabe colegir sin más datos cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia.

Fuera interesante y hasta útil someter a este examen el carácter individual del español medio. La operación sería, no obstante, enojosa y, aunque útil, deprimente; por eso la eludo; pero haría ver la enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia. El encanallamiento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al crimen o irregularidad que arrastra. Es un mecanismo parecido al que el adagio popular enuncia cuando dice: “Una mentira hace ciento”. Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a mandar sobre ellas quien no debía mandar; pero un fuerte instinto le hizo concentrar al punto sus energías y expeler aquella irregular pretensión de mando. Rechazaron la irregularidad transitoria y reconstituyeron así su moral pública. Pero el español ha hecho lo contrario: en vez de oponerse a ser imperado por quien su íntima conciencia rechazaba, ha preferido falsificar todo el resto de su ser para acomodarlo a aquel fraude inicial. Mientras esto persista en nuestro país es vano esperar nada de los hombres de nuestra raza. No puede tener vigor elástico para la difícil faena de sostenerse con decoro en la historia una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando es constitutivamente fraudulento. No hay pues, nada de extraño en que bastara una ligera duda, una simple vacilación sobre quien manda en el mundo para que todo el mundo –en su vida pública y en su vida privada- haya comenzado a desmoralizarse.

En vez de empequeñecer chabacantemente estas grandes, tremebundas cuestiones yo les pido que me acompañen en su serio estudio y, si ello es posible, en su solución.

El próximo día comenzaremos describiendo en qué consiste la ilegitimidad como forma de la vida toda. Con ello hemos anticipado el otro gran tema de Toynbee, lo que él llama <<Cisma en el alma>>.

Espero que no les parezca ahora tan insensato afirmar que nos importaba mucho ver con claridad lo que fue en el Imperio romano el “imperium” y el “imperator”.

VI

(Etapas en el origen del Estado.- La evolución del Estado romano.- El final de la legitimidad.- Pasado y presente.- El símbolo del pasado británico.)

Señores, refresquemos los hitos de nuestra trayectoria a fin de que, teniéndolos a la vista, no nos sintamos perdidos y veamos con perfecta claridad por qué estuvimos hablando en la lección anterior, y hablaremos en esta, de lo que hemos hablado y vamos a hablar con gran insistencia. Hecha esta previsión, resulta lo siguiente: nos proponíamos exponer el pensamiento de Toynbee. Este comienza por hacernos ver que las naciones son sociedades de una especie determinada, que se caracterizan por ser esencialmente partes de una sociedad más amplia en que conviven varias, por tanto, una sociedad de nueva especie a que Toynbee llama <<civilización>>, cuyos atributos habrá que determinar, pues estas nuevas sociedades o civilizaciones son para Toynbee el sujeto propio de la historia.

La historia hay que construirla como una articulación de esas grandes civilizaciones. Para definir una civilización lo primero que hay que hacer es determinar su extensión en el espacio y fijar la cronología de su comienzo y de su fin. Tenemos al mismo tiempo que procurar descubrir cuántas y cuáles han sido las civilizaciones que fueron y que son. Por lo pronto nos encontramos con la nuestra, viviente aún, a la cual acompañan en la existencia otras cuatro civilizaciones. Hicimos, pues, con la nuestra esa operación definitoria comenzando por dibujar su figura geográfica; luego, al tratar de reconstruir su proceso en el tiempo, hallamos que, con respecto al futuro, no lo conocemos porque aún no hemos desaparecido. No nos quedaba más camino que retroceder hacia sus comienzos y en ese viaje retrógrado nos encontramos con que nuestra civilización procede de otra distinta de ella y anterior a ella, que es la civilización grecorromana. Nos encontramos pues, desde luego con que, al menos, ciertas civilizaciones están entre sí en una relación de maternidad y filialidad como la grecorromana con la nuestra. Ejecutamos la misma operación con respecto a esta civilización grecorromana; dibujamos primero su figura en el espacio, comparándola con la figura que ha tenido la nuestra; luego iniciamos el viaje retrógrado para ir repasando toda su historia. Lo primero que encontramos es que esta civilización moría a nuestros ojos, se derrumbaba, pelicitaba. Retrocediendo un poco más, en cambio, nos encontramos instalados en una forma magnífica, y a su modo perfecta, de civilización bajo la figura del Imperio romano, que es lo que Toynbee llama un Estado universal.. Ahora bien, la idea de un Estado universal de que es prototipo, para Toynbee y para quien quiera, el Imperio romano es junto con la idea de una Iglesia universal el tema central de la obra de Toynbee: por consiguiente era natural que insistiésemos mucho en este tema, incomparable en importancia y dimensión significativa con todos los demás, por estas tres razones:

Primera. Porque es, en efecto, el tema central de Toynbee.

Segunda. Porque me ha servido como ejemplo para poder mostrar cómo, a mi juicio, tiene que actuar la mirada del historiador, que es lo que hicimos en la lección anterior; y, en fin.

Tercera, y nueva para ustedes, porque lo que hemos hecho en la lección anterior y haremos en esta, en que apenas citaremos a Toynbee, no es otra cosa que preparar debidamente la exposición de la última parte de la obra de Toynbee, que es precisamente lo que más interesa, porque en ella se ocupa de cómo y por qué una civilización se viene abajo y sucumbe. Toynbee lo atribuye a lo que llama “Cisma en el alma”, yo veo la misma o pareja realidad bajo la idea de “ilegitimidad”.

He aquí, pues, que no nos habíamos perdido y que andábamos por buen camino.

El otro día, sometiendo nuestra mirada histórica a una amplísima pendulación, acompañábamos la palabra “imperator” y la palabra “imperium” desde los tiempos más antiguos hasta el siglo II después de Cristo, en que gobernaba el sevillano emperador Trajano. Y como el pueblo romano no va ya a variar en nada esencial, por lo que hace al menos a su Estado, salvo matices –y llamo matiz, por ejemplo, al paso del Principado y el protectorado-, hasta la hora de su derrumbamiento –la escisión en Imperio de Oriente e Imperio de Occidente-, pudiendo hacer lo que sólo en este caso de Roma nos es dado conseguir: recorrer íntegramente, de su cuna a su sepultura, la evolución completa de un pueblo en lo que atañe a su poder público supremo, es decir, a su Estado. Esto otorga a nuestra contemplación un valor de paradigma que nos sirva como guión y acaso como clave para la historia de todo otro pueblo y, por lo tanto para la misma concepción sistemática y no ya histórica de lo que “es”, en absoluto “el” Estado.

Aquellos de entre ustedes que se ocupan de asuntos jurídicos, especialmente de historia de las instituciones, habrán podido tal vez entrever o como trasoír que en el desarrollo histórico hecho por mí el otro día latía como un contrapunto toda una teoría muy precisa, bien que allí no formulada, sino más bien representada como por actores por los hechos históricos, de lo que es el Estado. Esa teoría va a quedar completada hoy y en la próxima lección. Noten, pues, que broma en broma –porque a mi no me gusta dar grandes aires solemnes a las cosas- estamos tratando el problema más hondo, más grave y más sustancial para un hombre de la actualidad.

Toynbee lleva al extremo este carácter paradigmático de la historia de Roma y mientras pretende hacer por primera vez una auténtica historia universal en la cual son todos los pueblos del pasado y del presente atendidos por igual, lo que hace, en verdad, es lo contrario: vaciar cada pueblo de su historia peculiar y llenar el hueco monótonamente con la única historia grecorromana que encuentra repetida en todas las demás.

Y ¿en qué consiste esa milenaria película a que el otro día asistimos? Digo milenaria porque desde los tiempos más antiguos a que yo me refiero hasta Trajano podemos poner aproximadamente mil años. ¿En qué consiste, pues, esta milenaria película? Vimos que en la sociedad primitiva en el pueblo primitivo no hay Estado, es decir, poder público constituido. En él, de ordinario, nadie manda con mando de carácter colectivo, es decir, con anuencia formal de la sociedad. Esta anuencia de la sociedad, cuando se refiere no al comportamiento momentáneo de un hombre sino a formas de conducta genéricas y estables, será lo que llamamos Derecho. Pues en el pueblo primitivo no hay, de modo estable o continuado, Estado ni autoridad, por tanto no hay derecho. No hay más que costumbres que son puro pasado actuando mecánicamente sobre los individuos. Con cierta razón se ha dicho –aunque tal vez no dándose cuenta los que lo han dicho de todas las razones íntimamente profundas que hay para ello- que la costumbre es en el hombre lo que los instintos en el animal, especialmente en los insectos impropriamente llamados sociales: termites, hormigas y abejas. En el Estado primigenio, la autoridad originaria surge sólo de modo discontinuo y súbito en las situaciones extremas. En un momento de peligro, cuando amenaza la tribu vecina o cuando el hambre aprieta y no hay más remedio que resolver el problema de la inanición, se adelanta espontáneamente un hombre con más coraje y destreza guerrera que los demás, más capaz de organizar, de tramar ardides o de hallar recursos, en torno al cual, con no menor espontaneidad, se agrupan los demás varones adultos de la tribu, arrastrados y como contagiados por su energía y entusiasmo, llenos, pues, de súbita fe en él. Porque esto es la fe cuando se dirige a un ser personal: confianza, esperanza.

Esto es también la fe en Dios y no como totalmente creen los totalmente remotos de la Teología, que creer en Dios es simplemente creer en que existe, en que lo hay. Muchos hombres creen que Dios existe y, sin embargo no son religiosos ni tienen fe en Dios. La creencia o fe en Dios, más aún –y no es paradoja- que creer en que existe es confiar en Él y tener en Él esperanza; es la diferencia que ya troquelaba San Agustín cuando distinguía entre creer que hay Dios y creer a Dios. Y es muy posible que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe, antes de creer en ello, creerle a Él, confiar en Él; aun siendo todavía para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe. Yo no sé si con lo que he dicho (me escucha, creo, algún teólogo) he dicho alguna herejía, pero de lo que estoy cierto es que es la idea más eficaz que cabe tener de la fe en Dios.

Pues bien, digo que en ese momento de peligro un hombre más capaz se adelanta ante los demás, los cuales se agrupan tras él, le acompañan y están dispuestos a hacer lo que les diga. Todo esto se realiza en los pueblos primitivos siempre con un carácter de contagio; ya he dicho la palabra, pero ahora la voy a completar con un término que no uso en su sentido técnico, porque sería inapropiado, sino en el que tiene en la lengua corriente, y es el de <<contagio histérico>>. Como saben, los pueblos primitivos, por ejemplo los primitivos actuales, viven estados colectivos de contagio que podríamos llamar <<histérico>>, como pasa todos los días con los negros en Estados Unidos.

Pues bien ese hombre capaz de crear un proyecto o programa común de acción común y de preparar lo que es necesario para que se logre la empresa es el “imperator”. Esto es lo que propiamente significa la palabra. Y ese nombre es sin duda exacto, como lo demuestra el hecho de que el poeta más antiguo de Roma, Ennius, emplea ya, como una palabra que en su tiempo era considerada como sumamente arcaica, la palabra “enduperator”, que es la forma más antigua del vocablo, y que el osco, lengua hermana de la latina, tiene también, “enibratur”. (Me estoy dirigiendo a don Benito Gaya, un joven admirable que a pesar de la dificultad física de su existencia ha estudiado las lenguas más abstrusas y distintas, que vive en Soria donde es profesor, y va a iniciar el martes próximo, en el Instituto de Humanidades, un curso sobre esta extraña cultura, completamente inesperada, que es el último gran descubrimiento arqueológico: una cultura aparecida en el río Indus que se llama la cultura Mohenjo-Daro). Esta unidad de palabras en osco y latín indicaría que posiblemente existía el vocablo antes de separarse los dos pueblos cuando eran uno solo y tenían la misma lengua, lo cual nos remitiría al año 1000 o a más atrás del año 2000 antes de Cristo: por tanto, en las enormes profundidades de la historia.

Ahí tenemos, bien que efímeros e instantáneos, existentes sólo mientras dura la batalla, para disolverse o desaparecer después, el primer Estado y la primera autoridad. Allí tenemos el momentáneo jefe, el caudillo, y los que le siguen o secuaces. Acaso interese a alguno conocer que hay razones bastante serias para suponer que la palabra sociedad viene, claro está, de “socius”, socio, pero que la palabra “socius” viene a su vez de “sequor”, seguir; <<socio>> es el que sigue, el secuaz; según lo cual no habría sociedad sin alguien que <<echa para adelante>> y otros que le siguen. De la cosa, no de la etimología que conocí mucho después, hablo en mi obra “España invertebrada”, publicada en 1921. Me interesa hacer constar la fecha porque esta idea acreeo –casi con seguridad- tuvo una influencia grande más tarde en un grupo de la juventud española que ha ejercido una intervención muy enérgica en la existencia española.

He llamado Estado primigenio a esta jefatura o magistratura originaria, que es, pues, discontinua e intermitente. Pues eso, concreta y precisamente, eso es lo que significa la palabra “imperator”; que nace, por lo tanto adscrita a una empresa momentánea, a algo ocasional, a una batalla o hazaña pareja. Acontece entonces que todavía no hay Derecho

y, por tanto, nadie tiene todavía derechos, y ese jefe lo es no por ningún derecho, sino simplemente de hecho, producido automáticamente por una situación. Por consiguiente, nadie originariamente tenía derecho a ser “imperator”, a ejercer “imperium”, sino que puede serlo cualquiera. Sería deseable que retuvieran esto, a saber: que el jefe del estado comenzó por serlo cualquiera, porque nadie tenía derecho particular mejor; por tanto, que comenzó por serlo de cualquier manera, o dicho de otra forma, sin título legítimo, porque no existían títulos ni atribuciones legales, porque no había ley, porque no había aun legitimidad. Consecuencia de ello es que la palabra “imperator” en esta etapa inicial, no pudiese significar ninguna magistratura ni ningún título, sino sólo un vulgar apelativo. Como al que se ocupa de fabricar objetos de madera llamamos carpintero, al que se ocupa en dirigir y planear y conducir batallas se le llama “imperator”, ni más ni menos.

Segunda etapa. La vida de la tribu ha avanzado, se ha complicado. El número de sus individuos ha crecido grandemente, la técnica material ha mejorado y se ha complicado también; las disputas entre los hombres por esto o aquello, sobre todo por la propiedad de las tierras, cosa en la que eran hipersensibles los romanos, trae consigo que se llegue a fórmulas de compromiso, las cuales, estabilizándose siglo tras siglo, en oscura continuidad, llegan a parecer inmemoriales; van a ser las instituciones del derecho privado. Pero también ha madurado una compleja y a la vez precisa concepción de la vida y del mundo. Quiera o no, todo hombre para vivir no tiene más remedio que tener una idea sobre lo que es su vida, y por tanto, sobre lo que es el mundo en que esta transcurre. Pero en un pueblo como aquel de Roma y como en todos los pueblos que han sido en todos los tiempos, la concepción del mundo, del pueblo como tal es y no puede ser más que una concepción religiosa. Un individuo o un grupo de individuos puede vivir con una concepción del mundo que no sea religiosa, sino por ejemplo, científica; pero un pueblo como tal no puede tener más idea del mundo que una idea religiosa. Desgraciadamente no es posible ahora, por razones de tiempo, dar los motivos y razonamientos que apoyan esta afirmación; pero si alguien, así, de pasada, me dice que tal vez ahora en Rusia la gente cree en el marxismo, es decir, que el pueblo ruso tiene una concepción marxista que se supone teórica o seudoteórica del mundo, yo le diré que haga el favor de no hablar de las cosas desde lejos, que es uno de los grandes pecados de nuestro tiempo a que me referí el primer día, cuando subrayaba que el hecho de una aproximación de los pueblos ha hecho que crean que por estar más cerca se entienden más, olvidando que quien entiende menos a la vecina es su vecina en la casa de vecindad. Pues bien, si en vez de hablar como si se conociese de cerca lo que se ve desde lejos, se mirase con atención y precisión, verían como resultaba esto: que si, en efecto, el pueblo ruso cree en el marxismo es porque ese marxismo ha adquirido todos los caracteres, que se podrían determinar con extrema precisión, de una concepción religiosa del mundo.

Esto acontece de manera extrema en los pueblos del Lacio, que van a ser más tarde el pueblo romano, el cual ha sido uno de los más religiosos que han existido. Su religión, como la griega, comparada con el cristianismo o cualquiera de las religiones nacidas en el mundo diríase que incluye el Irán –por tanto el mazdeísmo, la religión de Zoroastro– o con el islamismo, es tosquísima en su doctrina, pero es necesario subrayar que penetró la vida toda de aquel pueblo mucho más que ha intervenido nunca, ni siquiera en sus horas más triunfantes, el cristianismo en la existencia de los europeos. Esto hay que reconocerlo sin escatimaciones porque es de rebosante evidencia. (Tampoco puedo decir el por qué. Tal vez sea una de las causas la relativa tosquedad de esa religión). Ello es que en la vida romana apenas hay un acto público, ni privado, que no tenga que ir acompañado de precisos y rigurosísimos ritos. Los que no hayan leído la obra

prodigiosa de Fustel de Coulanges <<La ciudad antigua>>, deben apresurarse a hacerlo. No importan los errores de detalle que luego se han descubierto en ella. Esta obra nos presenta el hecho, que subraya lo que acabo de decir, de cómo aquella vida estaba impregnada de religión, y cómo en la vida de los pueblos europeos la religión no ha acabado de penetrar e impregnar nunca íntegramente la vida, sino que ha quedado más bien como algo sobrepuesto.

Pues bien, los principales ritos, que se refieren a los temas más importantes de la vida pública, no pueden ser cumplidos por cualquiera, sino por ciertos hombres pertenecientes a determinadas familias que a lo largo de los oscuros siglos se habían ido adelantando, a la vez, por su valor guerrero, por el acopio de riquezas y por su religiosidad. Esto da lugar a que aparezca la primera autoridad estable y la primera facción de Estado permanente bajo la figura del director de los sacrificios –por tanto, de los ritos religiosos-, del hombre cuya misión es cumplir con exactitud los ritos de la vida religiosa colectiva. A este se llamó “rex” –rey-, que significa rector, porque rige o dirige los ritos religiosos, los sacrificios –“rex sacrorum”. Y sacri-ficio no significa simplemente matar animales en ofrenda a Dios, sino el conjunto de los actos sacros: todo lo que sea hacer sacro es sacri-ficio.

Ya tenemos la institución de la realeza, que surge, ante todo, como un oficio religioso, pero –no habiéndose aún diferenciado las funciones- sobre esa función de sumo sacerdote van a caer todas las competencias. Él será, a la vez, el general del Ejército, el legislador y el máximo juez. El ejercerá el “imperium”. Esto nos manifiesta como en el primer Estado que merece el nombre de tal, porque es el primero “estable”, permanente, el jefe ya no es cualquiera, sino alguien que tiene derecho a ello. Este hombre, el “rex”, el rey, no es ya, pues jefe, caudillo, o lo que sea espontáneamente, sino que lo es porque tiene derecho, y tiene derecho porque todo su pueblo creen que los dioses quieren que lo tenga, habiendo otorgado a la sangre de su familia ese don de dar eficacia a los ritos, esa gracia mágica, o, como los griegos decían, “carisma” de estar más cerca de los dioses que los demás. Y como todo el pueblo dependía del favor de los dioses, ese hombre será absolutamente imprescindible para la colectividad. El rey es, pues, el jefe del Estado no espontáneamente como el primitivo “imperator”, sino con título legítimo. No se ha reparado debidamente que el historiador Salustio, cuando hace un repaso de toda la antigüedad de Roma –repaso sumamente rápido y conciso, como hacen los escritores de este tiempo y Salustia vivía ya en tiempos de la ilegitimidad, en plenas guerras civiles de Roma-, cree importante hacer constar esta peculiaridad de la legitimidad del rey cuando habla de “imperium legitimum”, el <<imperio legítimo>>, que es nombre real del mando.

El rey, pues, es jefe del Estado por un título que “proviene de la gracia de Dios”, esa gracia mágica, que llamamos don o carisma. La legitimidad ordinaria, prototípica, la única compacta y saturada ha sido, en casi todos los pueblos conocidos, “el rey por la gracia de Dios”. Pura, no hay otra. La cuestión está en qué se entiende por eso de “hay”, pues no implica que por fuerza la haya siempre. Implica únicamente que legitimidad pura solo hay esa, cuando la hay. Lo que esto significa es lo que van a ver –espero que con claridad- al final de todo este desarrollo.

Comprenderán que frente a esta patética, venerable, tradicional, inmemorial y mística institución de la realeza aquella actuación circunstancial, espontánea, aventurera y fugaz del “imperator” tiene que desaparecer. El nombre siguió en la lengua, puesto que, al cabo de algún tiempo, volvió a rebrotar para significar un título, y hasta es posible que tal o cual vez se atribuyese o emplease ese nombre para el rey, como una de sus competencias. Pero lo más probable es que el recuerdo de ese nombre estorbe –el recuerdo de su primitivo significado-, como símbolo de aquella época tosca y primitiva

en que no había un orden establecido, ni ley, ni legitimidad. El hecho es que esa palabra parece como que se hunde en los fondos del lenguaje y no aparece, no reaparece durante mucho tiempo. Pero, no obstante, en orden a la realeza topamos precisamente tal vez con el único punto en que la historia romana no puede servirnos de paradigma, de ejemplaridad en el estudio de las demás. Este hecho anormal, que da origen a esta invalidación, proviene de circunstancias muy precisas. Consistió en lo siguiente: los etruscos, que ocupaban la Toscana, país inmediato a los latinos, eran un pueblo completamente distinto de estos. Habían venido, probablemente por mar, a fines del siglo VIII antes de Cristo. (Yo personalmente no lo creo así, pero conste que esto no quiere decir nada en materia de Historia antigua ni arqueológica, sino que es simplemente una expresión literaria; personalmente creo que vinieron antes, pero en fin, según la fecha canónica, llegaron a fines del siglo VIII). Vienen por mar a las costas de Italia; procedían casi seguramente de Asia Menor, donde había una prodigiosa matriz de pueblo que con una periodicidad sin ritmo conocido lanzaba como enjambres o como proyectiles a los espacios geográficos porciones de sí misma; y cada vez la irradiación fue más lejos. La primera de estas emisiones fueron los cretenses, que en la isla de Creta crearon una admirable civilización, de la cual tendré que hablar un poco, siguiendo a Toynbee, en próxima lección. La segunda emisión fueron los etruscos, y la tercera, según algunos autores, por ejemplo Schulten, ¡pásmense ustedes!, serían los andaluces, los que se llamaron los tartesios. Bien entendido, los auténticos andaluces pues, sin que sea dar formalidad a la afirmación, aparte de elucubraciones históricas, diré que por mi experiencia vivida de los andaluces –y yo soy medio andaluz, creo que me lo habrán conocido ustedes por la pronunciación de ciertas palabras-, para mi siempre los verdaderos andaluces han sido los habitantes de la región que empieza en Écija, baja hasta el peñón, sigue por la costa de Cádiz y Huelva y vuelve, incluyendo la provincia de Sevilla, a anudarse con Écija. Lo demás son ya adyunciones: son ya pueblos de composición muy diferente, con otro origen étnico mucho más reciente, de carácter y modos muy distintos; son, diríamos, <<semi>> o <<sub>> andaluces. Los verdaderos andaluces son estos viejos Tartesios o Turdetanos o Tarsis; y si lo fueran en verdad –según Schulten considera-, los Tartesios serían el pueblo viviente más viejo no sólo de España, sino de Europa. Cuando yo el otro día hablaba de los españoles y decía que somos los viejos chinos de Occidente, uno de los ingredientes de esta afirmación es nuestro fondo tartesio andaluz. Esta hipótesis explicaría al menos, el hecho sorprendente de que se haya desenterrado en Creta un mosaico cuya cronología se atribuye a 1300 o 1400 antes de Cristo, en que aparecen unas señoras vestidas con mantillas y trajes largos de faraloes, sentadas en un palco y asistiendo con toda verosimilitud a una corrida de toros.

(Es decir, una escena, porque es casi fotográfica, de lo que podía verse en Sevilla hacia 1890. Por cierto que sería curioso averiguar cuantos de los presentes, la mayoría más jóvenes que yo, que soy decididamente viejo, entienden con precisión, con exactitud lo que significa <<faraloes>>; porque si no lo entendiesen, tendríamos un hecho muy simple pero muy significativo, el cual podría simbolizar el cambio radical de España desde 1900 a la actualidad. Y aun yo diría más: me atrevería a decir que si la mayor parte de ustedes no saben perfectamente lo que significa <<faraloes>> se debe, como una de las causas principales, no diré la única, al marxismo. Al oírme creerán que he dicho una tontería o una extravagancia. Sin embargo no es tal y si aplicásemos la lupa intelectual sobre el hecho veríamos cómo su estudio, el estudio de este simplicísimo, humilde y trivial hecho que es el desconocimiento actual, por lo menos muy extendido, de esta palabra, que en 1900 –estén ustedes seguros- conocían todos los españoles, nos descubriría profundos secretos de lo que ha acontecido en medio siglo de

historia actual. Simple ejemplo de cómo el estudio de las palabras nos lleva al descubrimiento de las realidades humanas históricas. Menudo tema si empezásemos a hablar de él. No sería ya hora y tres cuartos, como les hablé de corrido el otro día, sino que serían dieciséis horas por lo menos, porque ahí está toda la Historia de España. Tirando, como de un cabo, del hilo que es el hecho de ese descubrimiento, podría deducirse con rigor casi geométrico todo lo que era España en 1900, lo que es ahora y por qué ha acontecido el cambio. Creerán que esto son exageraciones y pasajeras petulancias, si bien tendrán ustedes la bondad de advertir que las expreso con motivo de temas que parece que no tienen importancia: sin embargo, es muy posible que algún día, si tenemos tiempo, acepte el reto de cumplir estas promesas o estas pretensiones.)

Pues bien, los etruscos, desde Etruria, que se llamaba también Toscana, porque los etruscos mismos se llamaban también “Tusci”, dominaron el país latino y obligaron a algunas de sus tribus a que se juntasen formando una ciudad, a la cual dieron el nombre de Roma, que es vocablo etrusco y no latino, sustituyendo los reyes de las tribus por un rey etrusco. Los latinos reconocieron, no obstante, la legitimidad de los reyes etruscos, porque era divina, y a ellos deben –nunca lo ocultaron- las principales instituciones de su Estado, que conservaron siempre, sobre todo las religiosas. Mas por los abusos de algunos de estos reyes y por su comportamiento tiránico –de que queda recuerdo en la leyenda de Tarquino el “Soberbio”-, unido a una resistencia étnica, racial, que no debió faltar nunca, se dio lugar a un hecho anormal que es causa de que –como dije- quede invalidada en este punto, como paradigma, la historia romana. Este hecho anormal consistió en que muy pronto, prematuramente, los romanos expulsaron a los reyes etruscos y por odio a ellos, tanto por su extranjería como por su tiranía, sintieron desde entonces una repulsión inextinguible hacia la idea misma de la Monarquía e implantaron lo que se ha llamado la República. Pero esa República, ese nuevo Estado comienza por ser, salvo la eliminación de los reyes, idéntico en todo a la antigua Monarquía. El rey había tenido siempre a su vera el Senado, por lo menos como cuerpo consultivo compuesto por los antiguos reyes de las tribus, es decir, por los jefes de las gentes o parentelas más antiguas, respetadas y poderosas. La única innovación de este nuevo Estado, de la República, fue partir al rey ausente –por tanto a la institución monárquica- en dos, que fueron los dos cónsules. Estos estaban encargados de dirigir los actos rituales religiosos más importantes del pueblo romano como tal pueblo, que eran los auspicios, los augurios; los cónsules, a la vez eran jefes del ejército, los máximos jueces, los legisladores, si bien para establecer las leyes tuvieron que empezara contar con el Senado y más tarde con el pueblo.

¿Por qué esto último? La expulsión de los reyes no pudo operarse en un santiamén; costó largas guerras, porque los etruscos apoyaban la dinastía de sus parientes. Ello es que, aunque la rebelión fue aristocrática, no hubo más remedio que emplear todos los hombres, los varones útiles de Roma, pobres o ricos, nobles o vulgares. Este contingente total de los habitantes varones sin distinción de clases, actuando en la guerra, en formación de ejército, es lo que se llamó “populus”. De ahí que devastar una región se dijese en latín “populari”. “Populus” es, pues, estrictamente el conjunto de los ciudadanos organizados en pie de guerra. Viene a ser, pues, lo que los franceses, en 1790, van a llamar “la nation en armes”, o lo que los mismos franceses y no los alemanes, como se les ha erróneamente atribuido después de 1918 llamaron <<la guerra total>>. “Populus” digo, significa, pues, todos los ciudadanos juntos frente al peligro. Del sustantivo “populus” se formó el adjetivo “publicus”; lo del “populus” es lo público. Los senadores no tuvieron más remedio que hacer concesiones al “populus” en materia de legislación, y ahí tienen constituido el nuevo Estado romano, que va a recibir su nombre con crudeza clara –ya lo dijimos el otro día: sin atenuaciones ni remilgos,

como llamaban los romanos a las cosas-, un extrañísimo nombre, porque son dos nombres, “Senatus Populusque”, y de ahí van a dimanar todas las leyes, del Senado y del pueblo. Esta dualidad es la nueva Roma.

Y, sin embargo, no se atrevieron a romper radicalmente con la legitimidad de la realeza. Lo hubieran sentido como sacrilegio y tuvieron que conservarla, por lo menos en su lado religioso, creando el “rex sacrorum” –encargado de esa relación más inmediata del pueblo con los dioses. Pero a la vez temerosos de que en ella pudiese rebrotar la odiada monarquía, estatuyeron que el “rex sacrorum” no pudiese jamás ocupar cargo alguno político o militar, lo que hizo siempre difícil hallar personas dispuestas a semejante renuncia. El “rex sacrorum” no era sino el auténtico rey de siempre, el rey legítimo exonerado de todos los poderes políticos; por tanto, como disecado, momificado. Figura melancólica la de ese nombre políticamente parálitico –y recuerden que para el vivir romano la actuación política lo era todo-; es un ejemplo soberano de la presencia del pasado en el presente, que yo definía como un ser presente en tanto que ausente, que es un estar sin estar y que en este caso extremo cobra franco carácter de supervivencia o superstición.

Vemos, pues, que la legitimidad de la realeza es la primigenia, prototípica y ejemplar; que, por tanto, es la única originaria y que, larvadamente, perdura bajo toda otra forma.

En nuestros pueblos europeos el proceso es más normal. La monarquía pura pervive a lo largo de la mayor parte de su cronología. Es ella la legitimidad por excelencia. Yo supongo –no vaya a ser que de puro estar yo ahora embarcado objetivamente en el asunto pierda el debido alerta y no cuente con malas interpretaciones, aunque serían triviales-, yo supongo que ustedes entienden esto que voy diciendo no como una opinión política mía, que sería aquí de sobra impertinente, sino como la descripción de la realidad histórica más normal. No es que yo, privada y personalmente, crea que la monarquía deba ser la única forma de gobierno legítima. Yo, en esta cátedra, ni quiero ni puedo tener opiniones políticas y espero que en toda la actuación del Instituto nadie, ni ahora ni nunca, pierda el tiempo manifestándolas. Lo que sostengo no tengo nada que ver con posibles opiniones políticas, mías ni de nadie. Lo que sostengo es que cuando ha habido en un pueblo de Grecia, de Italia o de Europa plena y pura legitimidad esta ha sido siempre la monarquía –queramos o no. A esta legitimidad primigenia sigue prematuramente en Roma una legitimidad republicana que ya no es pura por la gracia de Dios, que ya no está fundada sólo en que se cree que Dios ha adscrito el derecho exclusivo a mandar en una o unas familias –sino se cree que la ley emana de la voluntad conjunta del Senado y el pueblo. Esta segunda legitimidad ya no es tan plena ni tan pura como la real. La prueba de ello está en que durante mucho tiempo se sigue creyendo que sólo entre ciertas familias pueden elegirse los senadores, los cónsules, el “rex sacrorum”, el pontífice máximo. En Europa esta segunda y ya deficiente legitimidad comienza muy pronto en Inglaterra, y va a constituirse entre 1800 (¿) y 1850 en todas las naciones europeas: es la monarquía constitucional; o donde queda eliminado el rey y se instaura una República, es el jefe del Estado cuyo título legítimo consiste en la elección emanada de la soberanía popular. Esta segunda forma de legitimidad es lo que se ha llamado con una palabra que hoy es ya difícil de usar porque quedó, tal vez para siempre, maltrecha en Yalta cuando bajo ella pusieron su firma tres hombres que la entendían en tres sentidos diferentes. Es la palabra <<democracia>>.

Quede, pues, claro, lo que intento decir: en la civilización grecorromana, como en la civilización occidental, ha habido una legitimidad primaria, fundamental y prototípica que es la monarquía, y a esta sucedió otra: la legitimidad fundada parcial o totalmente en la soberanía popular, la democrática, que es también o aún efectiva legitimidad, pero que lo es ya en forma deficiente, insaturada, superficial y sin raíces profundas en el

alma colectiva. Entre paréntesis sea dicho, me desazona tener que emplear sin remedio esta expresión <<alma colectiva>> que todo el mundo usa irresponsablemente, sin meter en esos vocablos ninguna idea clara, y que para mi tiene un sentido sobremanera preciso que sólo podré hacer manifiesto en el próximo otoño, cuando les proponga un curso de sociología fundamental titulado <<El hombre y la gente>>.

Si algún norteamericano me oye calificar de deficiente la legitimidad democrática habrán de sonarle mal mis palabras y yo le diría desde aquí que por lo pronto, tiene él – el norteamericano como tal norteamericano- completa razón. Pero es que, diferenciándome en ello radicalmente de Toynbee, he dejado –lo recordarán- fuera de nuestra consideración a toda América actual, porque, a mi juicio, representa un fenómeno histórico aparte, en lo esencial, por completo de nuestra civilización, y que reclama ser tratado por sí. Pienso, señores, que América –la del Norte, la del Centro y la del Sur- es un hecho humano todavía intelectualmente virgen, sobre el que no se ha dicho ni una sola palabra básica con sentido –o lo que es igual, que es una inmensa y originalísima realidad humana, la cual precisamente por ser tan original, es decir, tan distinta de todas las demás, no ha sido aún ni siquiera vista o hecha patente. Por tanto, concédame un margen de espera ese norteamericano imaginario que me escucha –y digo imaginario porque no creo que haya ninguno en esta sala donde no faltan personas de casi todos los demás países europeos y americanos. Hay que ir poco a poco aclarando las cosas.

La plena claridad acerca de por qué ha sido la monarquía la legitimidad auténtica y por qué la legitimidad democrática tiene un carácter deficiente y feble va a hacerse en nosotros ahora mismo, al pasar de la segunda etapa en la evolución del Estado romano a la tercera. Pero en esta tercera etapa no se puede entrar si no se hace un esfuerzo superlativo de abreviatura que he procurado condensar como sigue, pues, además tocándose en ella algún que otro punto delicado conviene que quede texto manuscrito de mi mano.

La República se ha inveterado. Ella representa los siglos céntricos, normales y ejemplares de Roma, lo cual no quiere decir tranquilos. A pesar de faltar el rey y, por tanto, lo que llamo legitimidad fundamental, la forma de gobierno romano, ese reparto de poderes, de soberanía entre los cónsules, el Senado y el “populus” ha sido, por excepción, una de las más sólidas que nunca han existido. No se vea en esto una inmediata contradicción con lo anterior. La forma del Estado romano, la articulación de sus contradictorias instituciones es algo, que sepamos, único en la historia y sólo tiene alguna similitud con el Estado inglés. Ya a los griegos les parecía sobremanera extraño y con sus cabezas de gémetras no acertaban a comprender aquella yuxtaposición de principios opuestos. Sólo Polibio, con su mente clara de hombre de asuntos y de historiador, se acerca un poco a la comprensión aplicando a ella la idea de <<constitución mixta>> (a que me referí –et pour cause- en la primera lección), aquella figura de Estado de mil años de experiencias en que han visto fracasar todas las constituciones, esto es, todas las políticas que pretenden ser racionales, conforme a principios puros –la monarquía, la aristocracia, la democracia-; figura de Estado que llamé la <<triaca magna o máxima>>, en que, por desesperación de la política, se ensaya la mezcla absurda de todas las políticas, ya que siendo todas, por lo visto, malas, la salud sólo puede obtenerse haciendo que juntas anulen recíprocamente sus peculiares perversiones y logren neutralizarse.

Pero si nos proponemos –y tal es el decisivo afán de la historia- repetir, esto es, revivir cómo los romanos de la república vivieron efectivamente en sus almas aquella su forma de gobierno de la manera más sucinta, yo diría lo siguiente:

Para el romano de la República es el Senado la institución que representa la más auténtica y venerable legitimidad –lo que llamaban la “auctoritas patrum”. Y la razón de ello es que sentían el Senado como la institución en que, larvadamente, se conservaba la Monarquía sin los inconvenientes de esta. En efecto, el “rex” lo había tenido siempre junto a sí, por lo menos como cuerpo consultivo. Además se componía, en su núcleo más ilustre y respetado, de antiguas familias reales, de los “patres” o jefes de gentes, parentelas o clanes. El Senado también era y sigue siendo “por la gracia de Dios”. De aquí que al construir legendariamente los orígenes de Roma, todavía Cicerón, en plena época de trágica ilegitimidad, dirá que los romanos deben a Rómulo la institución o creación de las dos cosas más importantes de la vida pública de Roma: los auspicios y el senado. Dicho, pues, con una palabra que va a acompañarnos hasta el final, el pueblo romano creía en el derecho trascendente, como sobrehumano, del Senado a ejercer su autoridad. Digo que el pueblo romano “creía” –no que este y aquel y aquel otro individuo lo creían. Se trata de la creencia colectiva, del “consensus” general que posee plena vigencia en el cuerpo social.

Ahora va a servirnos el método definido en la lección anterior.

Al mismo tiempo que se creía sinceramente en la autoridad del Senado y se tenía la clara conciencia de que este era un pasado y que el presente, con los nuevos problemas aportados por la nueva vida, obligaba a inventar nuevas instituciones que, a fuer de inventadas, fundaban su validez no en la gracia de Dios, no en la inmemorial tradición, sino simplemente en su eficacia. (Téngase en cuenta que estos romanos eran incapaces y hasta enemigos de toda teoría y que, por tanto, en Roma no existió nunca la teoría de la soberanía popular; esto es, de que es el pueblo el origen de toda legitimidad.) Roma, al crecer, se ha llenado de nuevos habitantes, de nuevas familias que no poseen la vieja tradición de los patricios, que no tienen especial y más directa relación con los dioses –son los ciudadanos cualesquiera, son la plebe. Estos ciudadanos que en número representan una arrolladora mayoría, que crean y poseen la nueva riqueza del comercio, la industria y que financian al Estado como contratistas de las rentas públicas son sin duda, el efectivo presente. Este presente, como todo presente, se afirma en sí mismo sin más; es decir, sin buscar otra previa justificación de derecho, sin pretender formalmente a la legitimidad, sostenido a lo sumo por una vaga idea –por tanto, no una auténtica creencia- de que contribuyendo a las guerras en mayor número que los patricios deben participar en el mando, en el “imperium”. Y esto son los comicios populares y el sufragio universal. Pero no se les ocurre nunca a los plebeyos suprimir el Senado, porque siguen creyendo en su derecho, en cuanto derecho últimamente religioso que viene del pasado. El romano, aun el más plebeyo, era conservador en el sentido de que le infundía místico terror romper con el pasado, seccionar la continuidad con él –exactamente en este punto como ha sido el pueblo inglés.

He aquí, pues, cómo debemos representarnos la auténtica vida pública de los romanos en los siglos que van desde la implantación de la República –en 500 a. De Cristo- al tiempo, por ejemplo, de Escipión Emiliano en el 190 a. de C. Unidos y a la vez frente a frente conviven un pasado venerable de legitimidad y un presente, por sí ilegítimo, que no obstante afirma sus aspiraciones, apetitos y voluntad de ser.

Este presente, que es la “plebe”, siente aquel venerable pasado como, en efecto, pasado, como cosa que viene del fondo misterioso y sagrado de los tiempos, mas a la vez y por lo mismo, lo siente como la legitimidad ejemplar. Pero ese pasado, puesto que lo es, no puede ser sin más el presente, tiene que adaptarse al presente. Esta adaptación es una lucha incesante que va a durar cinco siglos. Porque esa dualidad entre lo legítimo y la germinante ilegitimidad solo puede dar como resultante lo que he llamado la legitimidad deficiente, flebe, insaturada, equivocada, quebradiza de la Roma republicana

que sigue a la plenaria, compacta y saturada de la monarquía. (Olvidé antes decir que ese perecer, ese derrumbarse una civilización –a que Toynbee va a llamar, por creer que es la causa misma, el <<cisma en el alma>>- lo veo de forma bastante diferente, bajo la idea de la ilegitimidad). Por eso la nueva legitimidad tiene inevitablemente que consistir en una lucha constante y por eso es la historia romana cinco siglos arreo la historia de la lucha entre patricios y plebeyos. Una legitimidad que consiste sustantivamente en contienda no puede ser llamada ejemplar. El pueblo romano en estos siglos contiene en realidad dos pueblos en casi permanente aunque no radical dis-cordia –y esta dualidad batallona es la que se expresa paladinamente, crudamente y sin atenuaciones en el nombre oficial del Estado romano: “Senatus populusque”, o en nuestra terminología de razón histórica, “pasado y presente” de Roma juntos y contrapuestos.

Lo que ayer nos ha pasado, aunque, en efecto, es ya un pasado, está aún, en cierto modo, ahí, al alcance de la mano. Pero conforme transcurren los días, eso que ayer nos pasó va haciéndose cada vez más pasado, ya no está tan a la mano, se va alejando de nosotros, debilitándose, desvaneciéndose hasta que llega un día en que lo hemos, por completo, olvidado; es decir, que se convierte en absoluto pasado. Ni más ni menos acontece en la vida de los pueblos. Es inútil intentar anhelar un pasado en el presente, querer detenerlo y perennizarlo. Nuevos presentes llegan sin cesar que se van acumulando, y de modo inexorable nos separan progresivamente de eso que pasó.

La divisoria en la historia romana se nos impone con toda claridad. Es la victoria sobre Cartago en 204 a. de Cristo. Hasta entonces la vida del romano está aún informada por el pasado tradicional, y la legitimidad calificada por mí como segunda y deficiente tiene aún por completo vigencia y es saludable. Las cosas cambian después de las guerras púnicas.

Hasta el primer gran Escipión –el Africano, el vencedor de Aníbal- el ideal de la vida, aun para el hombre latino mejor dotado, era cumplir plenamente el reglamento, la disciplina que podemos llamar del <<buen romano>> -es decir que no se le ocurre proponerse un perfil de vida inventado por él individualmente y para su particular uso, beneficio y realización exclusiva, sino al revés, un programa que le viene como tal propuesto e impuesto por la colectividad. Todas las creencias comunes, diríamos tópicas, están en él vivas, y con las creencias colectivas sus apetitos y aspiraciones se retienen espontáneamente en los moldes establecidos. El general que ganara más batallas no se sentía por eso una personalidad aparte y, en virtud de ello, tal vez con pretensiones y derechos aparte, sino que una vez ganadas las batallas se sumergía de nuevo en el cuerpo social como uno de tantos. Nada manifiesta mejor hasta que punto Catón, a pesar de vivir en tiempos de César y de la ilegitimidad, se sentía, aunque anacrónicamente, un viejo romano y por tanto, impersonal, colectivizado, como advertir que en su historia de Roma titulada “De originibus” no cita más que un solo nombre propio y este es el nombre de un elefante de Pirro. Es decir que para él la historia no la hacían individuos, sino pueblos. Hasta tal punto en aquella vieja y aún legítima Roma vivir para el individuo era vivir entre todos, para todos y como uno cualquiera de todos. Y esto, conste, no por razón de igualitarismo y democratización –que sería una causa de fuera aplanando las almas-, sino porque en el transcurso de sí mismos, desde luego y “a nativitate”, sentían del mismo modo y eran incapaces de diferenciarse unos de otros.

Ahora se comprende lo que he llamado legitimidad. Algo es jurídicamente legítimo – el rey, el Senado, el cónsul- cuando su ejercicio del Poder está fundado en la creencia completa que abriga todo pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo. Pero, como hemos visto, al rey no se le reconoce ese derecho aisladamente, sino que la creencia en que es el rey o el Senado quien tiene derecho a gobernar sólo existe como parte de una creencia total en cierta concepción del mundo que es igualmente

compartida por todo el pueblo; en suma, el “consensus”. Esa concepción, dijimos, es, tiene que ser, religiosa. De aquí que cuando –por unas u otras causas- esa creencia total común se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad. Y como esto acontece irremediamente en el proceso de toda historia; llega sin remedio en ella una fecha en que los hombres, como si dijéramos al levantarse por la mañana, se encuentran con que ya no hay legitimidad –se ha volatilizado-, aunque nadie haya intentado ni siquiera quebrantarla. Podrá subsistir tal o cual grupo de ciudadanos que sigue creyendo con la misma firmeza en la concepción religiosa tradicional y consecuentemente en la legitimidad del rey. Pero aquí no se está hablando de lo que cree un individuo o un grupo de ellos, sino de lo que cree el pueblo entero, que es donde nace, se nutre y pervive toda legitimidad. Esta no desapareció en Roma de ese modo suave. Se la quebrantó, se le fue triturando día por día desde el año 200, tal vez desde el 225, que es cuando Roma conquista a Grecia y el contacto con aquellas más antiguas y mucho más ricas vida y cultura inicia la desintegración del bloque compacto que era la creencia total común romana. No es posible describir cómo esto se produjo, porque aun tocarlo sólo nos llevaría mucho tiempo. El próximo día insinuaré algo.

En cambio conviene que retraigamos ahora la atención a un maravilloso caso inverso que tenemos a la vista, en que la más pura legitimidad real, respetada sin interrupción, por todo un pueblo venerada y conservada, sin embargo, ya no lo es o ya no lo hay. Noten la paradoja: está ahí –conservada-; no obstante, ya no la hay. Este hecho prodigioso, ejemplar y conmovedor para todo el capaz de sentir el lado de la inexorabilidad que hay en los destinos humanos, es la monarquía inglesa actual. Por un azar, que contribuye a hacer más patético, más enternecedor el caso, la monarquía inglesa está hoy personalizada en un hombre dulce, modestísimo, cumplidor de todos sus deberes, de quien nadie conoce un solo gesto ni una sola palabra que no sea la medida misma; más aún, que no eviten recalcar su propia persona. Este hombre ya propiamente no gobierna, no ejerce “imperium”, aunque tiene o tenía hasta hace unos días el título de emperador. Su función estatal ha quedado reducida al *minimum* imaginable: establecer la continuidad en la sucesión de los efectivos gobiernos. Representa, en rigor, solo la continuidad –la continuidad de la milenaria vida inglesa. No es ya un efectivo jefe de Estado; es sólo o casi exclusivamente un símbolo. ¿Símbolo de que? Del pasado inglés y de la intención de que ese pasado inglés subsista en el futuro; es pues, el pasado inglés mismo a quien se le conserva en el presente precisamente porque es el pasado.. De ahí ese no se qué de dulce y bondadoso espectro, de “revenant” de aparecido que nos ofrece cuando en los periódicos ilustrados vemos pasar su respetabilísima figura, que parece, por su ilimitada modestia, querer borrarse, borrarse del presente e irse a su tiempo –al pasado, donde fue vigente su mística legitimidad. Es un ejemplo visible y concreto de lo que el otro día, con las abstracciones inevitables del pensamiento, definía yo en general: el pasado que está en el presente en tanto que ausente. Y el hecho lo patentiza, en este caso único, tan acusadamente que, sin darnos cuenta de ello, casi todo el mundo, por lo menos casi todos nosotros, al recibir días pasados la noticia de que el rey de Inglaterra estaba enfermo nos ha sorprendido sentir una insólita pena, difícil de diagnosticar, una como mezcla de tristeza y ternura que es distinta de la natural y acostumbrada compasión humana. Nos parecía como si alguien tan absolutamente enfermo que ya ni es, sufriese encima y por añadidura una concreta enfermedad.

Ahora estamos ya pertrechados para entender lo que es la vida, la vida toda, la personal y la colectiva, cuando llega la hora en que nos aparece formalmente constituida como ilegitimidad.

VII

(Las corridas de toros.- Repaso.- Enriquecimiento. Absorto y abierto; la magnitud escalar.- Paréntesis: la tibetanización de España en el siglo XVII y el fin de siglo madrileño.)

Hace dos lunes, al concluir la lección -¿recuerdan, aquella enormemente larga?- mi amigo y tocayo, el torero Domingo Ortega, que me hace la mesura de asistir a este curso, se acercó y me dijo:

-Hoy la faena ha sido dura.

Tenía completa razón. Había sido durísima para ustedes y para mí. Luego indicaré por qué motivos tuvo que serlo. Pero antes quiero hacer constar que si he nombrado a Domingo Ortega no sólo por su nombre, sino también indicando su profesión, es porque algunas sabandijas periodísticas –que hacen el cuco de reloj en las planas de periódicos y revistas, asomando de pronto el pico para escupir alguna insolencia irresponsable y gratuita, que en este caso queda impune porque saben que en los periódicos españoles no puedo responderles algo como más de una vez y de mazazo he hecho en mi vida-, algunas sabandijas periodísticas –digo- han creído que podrían desacreditar estas lecciones y denigrar este auditorio notificando que a ellas asisten toreros. Pero, ¿qué idea tienen de lo que es, sobre todo, de lo que tiene que ser la ciencia, y especialmente las ciencias de humanidades, y que idea tienen de lo que es y ha sido el torero en España esos mentecatos? El Instituto de Humanidades, si logra consolidar su existencia, se propone una reforma profunda de las ciencias que estudian lo humano, y esta reforma que empieza por serlo de su mismo contenido científico continúa por ser una reforma en el modo de vivir la ciencia, en el modo de existir en el cuerpo social. Queremos que deje de ser propiedad exclusiva de los mandarines –de los académicos, de los profesores universitarios, conste que yo lo soy- no porque creamos que estos no siguen representando una fértil e importante función en la labor intelectual, sino porque no basta con sus maneras de actuar. Es preciso, si no ha de periclitar nuestra cultura occidental, hasta ahora demasiado marandinesca, que la ciencia sea cosa mucho más vivaz, que esté ahí en el cuerpo social penetrándolo todo, que todos convivan y colaboren en su ejercicio, cada cual –naturalmente- en el grado y sesgo que le corresponde. Por eso sería ideal que el auditorio de estos cursos y de los coloquios que en otro lugar practicamos fuese un escorzo perfecto de la sociedad española, desde el obrero manual, que, por desgracia y por vergüenza de los demás, carece de preparación siquiera secundaria, hasta los hombres que saben más que nosotros, y oyéndonos pueden corregirnos y completarnos. Invito a los jóvenes a que se hagan bien cargo de este propósito, y una vez que se hayan hecho cargo juzguen por sí mismos si la cosa no tiene un gran sentido y, por tanto, si no deben hacer soplar sobre las velas de este proyecto el magnífico viento alisio que es su mocedad.

Designio tal, claro está, trae consigo que algunas veces para una parte de los que escuchan la faena sea dura, como lo fue el otro día que les retuve, ahí sentados, más de hora y media escuchando, no ya un discurso, una peroración que posee siempre cierto animado dramatismo, sino una lectura que es siempre desvaída y de infalibles efectos narcóticos. Hablé de cosas, unas difíciles de entender por ser demasiado filosóficas y de una filosofía sustancialmente nueva, otras difíciles de entender porque eran minucias de técnica jurídica romana o embelecocos etimológicos que me llevaron a pronunciar unas cincuenta veces cierto inameno vocablo con que se nombra una víscera, que ni es perla, ni cisne, ni flor. Había muchas razones, de índole diversa, que me obligaron a hacerlo así y yo acepté sin pestañear la obligación que implicaba, por lo pronto, hora y media de

estarme yo desluciendo. Pero hay que ser capaz de deslucirse cuando el deber lo recomienda. Ello me permitió exponer con suficiente rigor los fundamentos detallados para una doctrina nueva e importante, la cual parecerá más o menos decisiva a los hombres de ciencia, pero será muy seriamente tomada en cuenta por ellos, comentada, discutida y tratada, como lo es, supongo, a estas horas, por los filólogos, historiadores y juristas que me escucharon. Va toda esta petulancia mía para poder añadir que eso se ha hecho ante un auditorio donde no faltaban toreros y que estos dos hechos –el rigor de la doctrina expuesta y la presencia de los toreros- son irrecusables y con ambos juntos es con lo que han de ver cómo se las arreglan las susodichas sabandijas periodísticas. Las cuales, no sólo no saben lo que es un torero, sino que ni siquiera son capaces de sentirlo o presentirlo como lo sienten y presienten muchos españoles, aunque de estos, los españoles, forzosamente y con pena –incluso con pena estrictamente científica- he de decir que tampoco saben lo que es un torero, pues saber, lo que se llama saber lo que es el toreo no lo sabe en España, y por ende en el mundo, más que yo. ¡Vean ustedes dónde un hombre, viene a depositar su orgullo! Y que me atrevo a decirlo a todo riesgo, va probado por el hecho de que ahí está sentado y escuchándome mi grande amigo José María Cossio, egregio escritor, hombre de ciencia, el mejor conocedor de cuantos documentos hay referentes a la tauromaquia y, sin embargo estoy seguro que él, más que nadie y con más fundamentos que nadie, está dispuesto a reconocer que si hay alguien en el mundo que sepa de verdad lo que es el toreo –esa bicentenaria realidad histórica española-, ese alguien resulto ser yo. Basta para confirmar esto que lean ustedes ciertas frases, excesivamente modestas, en el prólogo puesto por Cossio a su monumental obra “Los Toros”, de cuya inicial idea me confieso haber sido el progenitor.

Nada tiene que ver con esto la muy esparcida leyenda de que soy muy aficionado a las corridas de toros, la cual no es exacta. Si por aficionado se entiende lo que con frase tan sabrosamente íntima, nuestra, digo, de nuestra española intimidad, decimos “ir a los toros”, la verdad es que desde hace más de cuarenta años yo apenas he asistido a las corridas de toros. Pero si no he asistido a las corridas de toros he hecho lo que era mi deber de intelectual español y que los demás no han cumplido: he pensado en serio sobre ellas, cosa que no había hecho nadie antes. Y noten que ese descuido o desatención es de mala ley. Porque, opíñese lo que se quiera sobre aquel espectáculo, es un hecho de evidencia arrolladora que durante generaciones y generaciones fue, tal vez, esa fiesta la cosa que ha hecho más felices a mayor número de españoles, que ha nutrido jovial y apasionadamente sus conversaciones en pláticas y tertulias, que ha engendrado un movimiento económico que hace unos años –hoy no tengo los datos precisos en la cabeza- yo calculaba, en moneda de aquel tiempo, en unos ciento veinte millones, que ha inspirado el arte pictórico desde Goya –nada menos- la poesía, la música y, sin embargo, ningún español se había dignado a pensar en serio sobre ella, ninguno se había hecho cuestión de ella –que eso es la misión del intelectual, hacerse cuestión de lo que por si no parece cuestión sino lo más natural del mundo-, ninguno se había preguntado qué es en su sustancial realidad eso de las corridas de toros, por qué hay en España corridas de toros en lugar de no haberlas, cuándo comienza ese extraño hecho –pues ni esto siquiera se había nadie preguntado- y por qué comienza a haberlas precisamente en esa fecha, que, según mis cálculos, más complicados de lo que sería presumible, fue en torno a 1728. A un comportamiento así, ustedes juzgarán si es o no adecuado, yo lo llamo dos cosas: impiedad y estupidez –falta de gratitud y falta de apetito auténticamente científico.

En efecto, las corridas de toros no solo son una realidad de primer orden en la historia española desde 1740 –en que los ministros de Fernando VI, por ejemplo el admirable

gobernante que fue Campillo, redacta ya dictámenes preocupado porque los hombres del pueblo, en Zaragoza, empeñan su camisa para poder ir a los toros-, no solo, digo, es una realidad española de primer orden, sino, que cuando se le presta atención y se hace actuar sobre ella a la razón histórica, lleva, como me llevó a mí, a descubrir un hecho hasta ahora arcano, de importancia tal que sin tenerlo presente con total claridad –lo sostengo de la manera más expresa y formal- no se puede hacer la historia de España desde 1650 a nuestros días. Ahí tienen ustedes cómo para saber lo que es un torero hay que saber muchas cosas y, viceversa, sólo quien sabe lo que es un torero averigua ciertos secretos fundamentales de nuestra historia moderna. Aquel hecho que no voy siquiera a enunciar, porque rozarlo sólo nos consumiría mucho tiempo, comienza a acontecer de modo claro a fines del siglo XVII, reinando don Carlos II, el Hechizado, y su efecto es, nada menos, que cambiar profundamente, más aún, invertir la estructura social de España, inversión que ha durado más de dos siglos dando al cuerpo colectivo español caracteres opuestos a los que han tenido las demás naciones europeas, por lo menos las que están al otro lado de los Pirineos. Mas, para descubrir cosa tan importante hay que fatigarse en construir con riguroso método histórico la historia de las corridas de toros. Y entonces nos encontramos con otra ganancia más del puro orden científico, a saber: que la historia de las corridas de toros, resulta ser, una vez construida un paradigma científico ideal, por su sencillez y transparencia, aplicable a la evolución de todo otro arte –arquitectura, pintura o poesía.

Y estas dos cosas –que la historia de las corridas de toros lleva a descubrir un hecho de primer orden, hasta ahora arcano, de la historia de España y que la historia de las corridas es un paradigma científico para la evolución histórica de todas las artes- estoy dispuesto a demostrarlo si se me reta a ello, siempre que el reto no coincida, como ocurriría ahora, con hallarme abrumado de trabajo o con sazones, frecuentes por desgracia, de trapiés en mi salud desvencijada.

Siendo así las cosas todas ahora dichas, piensen, señores, si puede parecer lícito que algunos inconscientes majaderos crean que logran insultar a este auditorio y de rechazo a mí diciendo que forman parte de él los toreros.

La causa de todo esto, señores, es el triste aldeanismo en que ha recaído buena parte de la vida intelectual española. Con él ha reaparecido todo su conocido repertorio: la explosión de las envidias, la pueril eyección de insolencias y la vana agitación de las molleras de arcilla. En la aldea perdura aun el temor a los aparecidos, a los que se creía que habían muerto, de los que pensaban que ya se habían ido, y no debe sorprender que haya gentes a las cuales irrita el que resucita. Por eso, señores, ayudémonos, a fin de que todos juntos, con los jóvenes sobre todo, logremos lo antes posible desalojar ese aldeanismo de la vida intelectual española, porque el aldeanismo, que es en la aldea gracia y perfección, es fuera de la aldea un número de circo.

Después de esta escaramuza con las sabandijas –a la cual seguirán cuantas sean necesarias, aunque es bastante vergonzoso tener en mi país y a estas alturas de mi vida tener que andar en semejantes zalagardas- reintegrémonos tranquilamente a nuestra tarea principal, y la llamo principal porque lo antedicho es también a su modo y marginalmente obligatoria tarea.

No me fue posible el otro día, aun distendiendo no poco el tiempo correspondiente a la lección, presentar entero, junto y en una sola visión el desarrollo del pensamiento que en ella inicié. Es una pena, porque ello hubiera dado a ustedes una plenitud de evidencia y hubieran visto con toda claridad el sentido de cada una de las cosas dichas. Intentemos hoy subsanar en lo posible eso que el día pasado no nos fue concedido lograr.

Pero antes quiero recoger algunas cosas, pequeñas unas, mayores otras, que el día pasado me olvidé de enunciar o tuve que arrojar por la borda, pues, para mí, cada una de

estas lecciones en que tanto necesitaría decir es una desesperada maniobra en la borrasca de los minutos y como un constante naufragio en el tiempo. Créanme que esto, sobre todo en el presente curso, ha llegado a constituir para mí un verdadero tormento.

Así, para solo apuntarlo, hubiera preferido no presentar en la lección anterior la expulsión de sus reyes etruscos por los romanos como debida exclusivamente al odio que suscitaron conjuntamente su tiranía y su extranjería, sino haber podido mostrar, aunque brevemente, otras causas generales y comunes a todos los pueblos mediterráneos del tiempo, que a ello contribuyeron, especialmente el movimiento de las ciudades griegas. Mas para los efectos esquemáticos que pretendíamos lo más significativo e importante era, en efecto, aquel doble odio, dato elemental de todos conocido. Asimismo simplifiqué el proceso en el estadio que corresponde al tránsito de la Monarquía a la República. Es lo más probable y esto ya no es elemental ni mucho menos, que entre la expulsión de los reyes y la plena y formal constitución de la nueva forma de gobierno se hiciese toda una serie de ensayos con magistraturas de ocasión, una de ellas tal vez la que los romanos, precisamente con ciertos requisitos, iban a llamar <<dictadura>>. Otra, como indiqué en días pasados, debieron ser los pretores.

Y recordemos ahora de la lección anterior, cómo el Estado y su jefe pasan en Roma por tres etapas distintas: en la primera, el Estado, es decir, el ejercicio del poder colectivo público con anuencia de la sociedad, no existe aún de modo permanente sino sólo con intermitencias, en las horas de la dificultad y del peligro, en que surge espontáneamente un jefe o caudillo, para desaparecer apenas terminada la hazaña: es el <<imperator>> o emprendedor ocasional. Este jefe no lo es por ningún derecho, por que no hay derechos; no lo es por ningún título legítimo porque no hay legitimidad. “Jefe del Estado, entonces, lo es cualquiera”. Esto rogué que procurasen retenerlo para lo que van a ver al final de la lección de hoy.

En la segunda etapa la función estatal se hace estable y por eso merece ya hablarse de Estado, y llamarlo así. Su jefe es el rey o “rex”, el cual lo es porque le ha sido otorgada la gracia mágica de hacer eficaces los ritos, sin los cuales no puede vivir el pueblo, porque ellos, los ritos, desvían la ira de los dioses o aseguran su favor. Y los dioses, todos los dioses, incluso el Dios del cristianismo tienen siempre dos aspectos: uno es terrible, por su poder y su ira, en el sentido estricto del vocablo es tremendo, es el “mysterium tremendum”; otro, inversamente, es infinitamente seductor, benévolo, encantador, fascinante, es el “mysterium fascinans” De suerte que pertenece a la idea misma de la divinidad, del Dios, el carácter dual de ser hostil y favorable, adverso y proveeros. Con su enérgico y torsionado decir, San Agustín clama ante Dios al sentirse en su presencia: <<Me espantas y me exaltas; me horrorizas y me hechizas>>.

El pueblo romano creía, con creencia total común, esto es, colectiva, en una imagen del mundo y de la vida según la cual en la sangre de ciertas familias reside y se perpetúa la gracia mágica, esa gracia mágica que hacía eficaces los ritos, y por eso el rey, que es ante todo sumo sacerdote, “rex sacrorum”, rector de los sacrificios, es el jefe del Estado con un preciso derecho y título legítimo. Este título legítimo proviene de la gracia de Dios; es el rey por la gracia de Dios. Esta legitimidad primeriza es la única pura, compacta, saturada y ejemplar. Fundado en ella el rey ejerce el “imperium” teniendo siempre a su vera, como parte integrante del mismo, al Senado, la asamblea consultiva formada por los antiguos “reges” de las tribus, es decir por los “padres” o jefes de las gentes, parentelas o clanes más antiguos, respetados y poderosos.

En la tercera etapa, merced a muy concretas y azarosas circunstancias, los romanos no tienen más remedio que suprimir la monarquía, mas no por ello suprimen esa primaria y más pura legitimidad. Antes al contrario, procuran conservar de ella todo lo que pueden. La autoridad real pervive en la “autoritas patrum”, en la autoridad del Senado, que sigue

siendo el auténtico Estado romano. Pero los tiempos han creado una nueva Roma al lado de esa tradicional del Senado, el cual, por lo demás, pervive con un vigor mayor que nunca durante los primeros siglos de la República.

Aquella vetusta Roma estaba integrada por hombres que, real o ficticiamente, provenían de un progenitor o “pater” del que procedían aquellas “gentes”, parentelas o clanes. Eran grupos consanguíneos, era la Roma que venía de un inmemorial y como divino pasado. La nueva Roma era otra cosa muy distinta; la mayor parte de sus ciudadanos son hombres nuevos: no tienen conexión alguna ni consanguinidad con ninguna de esas “gentes” o viejas familias, sino que simplemente están allí, cada cual por sí.

Oigamos a Fustel de Coulanges: <<Roma –se refiere a esta nueva- era la reunión de doscientas o trescientas familias, alrededor de cada una de las cuales se agrupaban millares de hombres.>> Por si alguno de ustedes busca esta cita de Fustel advierto que no está en “la cité antique” sino en su “Histoire des institutions politiques de l’ancienne France”, primer tomo –único creo publicado- sobre “Les origines du système féodal” (p.2). Es también un libro clásico. Noten de paso que con desesperante monotonía, una y otra vez en la historia, se ha hablado en pro o en contra de las <<doscientas familias>>.

Las viejas familias seguían siendo el auténtico Estado y por ello se agrupan en torno a ellas estos hombres buscando amparo social y legal: son las <<clientelas>>. El cliente debe a su patrono o patrón el deber de <<obsequium>> que quiere decir acompañarle por la calle, seguirle donde quiera que va, ser su secuaz y auxiliar para cuanto haya menester; es decir que “obsequium” no significa sino secuacidad. Y aquí reaparece una vez más aquel sentido que encontrábamos en la idea romana de “societas” a través de “socius”, “socius” como el “sequens”, el seguidor o secuaz. En el francés se conserva aún un poco del sentido latino, pues “obseques” es reunirse en torno al difunto, seguirle hasta el cementerio –lo que nosotros decimos exequias.

Los malos usos de la vida intelectual española me obliga a la inelegante observación de que tanto esta conexión de “obsequium” con “societas”, como aquella etimología de “societas” y parejamente, toda la historia esquemática de la evolución de las instituciones públicas de Roma hecha en las lecciones anteriores, salvo los hechos tópicos, son completamente nuevos en la ciencia histórica. Y esto merece ser subrayado para que sirva de estímulo a los estudiosos al ver cómo, aun sobre uno de los temas más trabajados que en la historia existen –la evolución del Estado romano-, caben interpretaciones totalmente nuevas y luminosas. Y para compensarles de tan horripilante inelegancia, voy a contarles a ustedes un cuento de toreros ya que la tarde está de toreros, en el cual aparece graciosamente acusado el contraste entre lo que para los latinos significaba “obsequio”, una de las cosas más importantes en la historia de Roma, y por tanto en la historia del mundo, y lo que para nosotros significa. La cosa acontece en Sevilla, donde hay un torero apodado <<Lentejica>> tan malo que no logra ningún contrato y consecuentemente pasa las más crudas hambres. Un día, ciertos señores sevillanos, compadecidos de él, quieren convidarle a comer para que por una vez el hombre lo haga a su gusto y se harte a su sabor. En efecto, lo hace tan bien que sufre una indigestión y muere de ella. Una vez enterrado, alguien puso en la lápida de su tumba esta inscripción: <<Aquí yace ‘Lentejica’. Murió de un obsequio>>.

Este obsequio es muy distinto del “obsequium” o secuacidad que, al agrupar a miles de clientes en torno de unas cuantas personas, hacían de ellos verdaderos ejércitos civiles permanentes dentro de Roma. Porque la Roma republicana no fue nunca como nuestras naciones desde hace más de dos siglos, una masa homogénea de individuos en relación igualmente directa con el Estado, sino que esos miles de hombres en Roma

estaban corporizados espontánea y casi jurídicamente en esos grupos de clientela, formando algo así como múltiples ciudades heterogéneas dentro de la ciudad, en contienda t tensión perpetua entre sí.

La unidad de la vida romana, que ha sido la más sólida conocida, no fue una unidad regalada, inercial, sino unidad ganada, lograda precisamente por el entrecchoque del formidable dinamismo y ánimo pendenciero de esos grupos sociales; fue unidad de equilibrio de fuerzas; por tanto, de compromiso. Claro está que lo que daba más solidez a esta unidad de los contrincantes era el “consensus”, aquella creencia total común en cierta concepción de la vida y del mundo y, además, la resolución en todos de que pasase lo que pasase en sus contiendas y discusiones, siempre Roma subsistiese, siempre Roma triunfase y siempre ellos siguiesen siendo romanos. Si no se tienen en cuenta estos supuestos, en apariencia contradictorios, no se puede entender bien la historia romana.

En Roma, sobre todo originariamente, todo sabe y huele a pelea y pendencia. La vida es bronca. Recuerden que los testigos ante el juez de un proceso significaron primariamente los que acompañaban al querellante para prestarle su sostén, y como en Roma nada es de broma, porque carecían de humorismo los latinos, sostener quería decir al menos primitivamente, andar a puñetazos con los testigos del otro querellante. Representaban, pues, entre los dos litigantes la fuerza tercia, los terceros en la discordia. Y este significado, más o menos bronco, perdura en palabras de nuestro mismo idioma, como por ejemplo <<contestar>>, que para ellos significaba contraponer frente a frente los dos grupos de testigos, y más claro aún en el sentido violento en la palabra <<detestar>>, que significa simplemente expulsar a uno de los testigos, lo cual no es verosímil que se hiciese, al principio, con meras zalemas.

Esta nueva Roma de la plebe muchedumbrosa, que ya no es la vieja Roma sacral del Senado, corresponde a las nuevas necesidades que la evolución colectiva, por el crecimiento de la población, las conquistas de su ejército, el aumento de tráfico agrícola, comercial e industrial imponía. En este primer enriquecimiento, y le llamo primero porque le van a seguir otros, que no ha de entenderse sólo económicamente sino referido a la vida total, por tanto, a cuanto los hombres pueden hacer y pueden tener encontramos la fuerza que va a transformar a Roma. Llamo pues, formalmente riqueza o enriquecimiento al hecho de que el hombre se halle ante posibilidades de vida superabundantes en comparación con las que tenía antes, y le doy este nombre de que acaso algún día les exponga la historia, ya que tiene un complicado pero enormemente sugestivo desarrollo etimológico y lingüístico, que se puede resumir, en definitiva, en que el sentido propio y primario de <<riqueza>> no se refiere a lo económico, sino precisamente a la riqueza de la vida total. El sentido económico es secundario y derivado. Vaya esto dirigido a los amables economistas que me están escuchando.

Por ese enriquecimiento del presente comienza este a formarse como algo nuevo frente y contra el pasado tradicional. Resulta un engrosamiento o enriquecimiento de posibilidades de vida, de modos de conducirse y de cosas a tener, que, naturalmente, aleja, como algo enormemente inferior, todo el repertorio vital del pasado. Tiene ese enriquecimiento, esa forma de vida más abundante frente al pasado la enorme ventaja de que carece de consagración. Son ideas, cosas, conductas, usos que han ido surgiendo, hoy uno, mañana otro, pero que son meros, nudos y crudos hechos; pero son a la vez, diríamos, material y técnicamente más variados, abundantes, satisfactorios y eficaces que los antiguos. Constituyen, pues, un programa de existencia enormemente más nutrido que el anterior. En definitiva, lo mismo que ustedes, si no hoy, pocos años hace, podían tener y hacer innumerables más cosas que podían hacer y tener los madrileños del tiempo de mi adolescencia.

Son, en suma, nuevos modos de vida que se diferencian y en parte se oponen a los viejos y tradicionales. Los romanos se dan clara cuenta de esto. Quiero decir que perciben que han entrado en un modo de existencia, en una forma de existencia que es nuevo “modo”, por tanto “mod-erna”. Por una casualidad que acaso tenga explicación y que debieran indagar los latinistas, no llamaron, desde luego, con este adjetivo a la cosa los latinos. Porque “modernus” no aparece, que yo sepa, hasta la baja latinidad, en el último escritor propiamente latino, que fue Casiodoro. Mas lo que parece indudable es que a todo pueblo le llega un momento en el cual descubre la “modernidad invasora” de su vida frente a la “tradicionalidad legítima” de la antigua. Toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad y de inconsagración. Porque como he dicho, es mero engrosamiento del presente que, al hacerse más nutrido, deja chico al pasado, lo comprime, amenaza con desalojarlo, incluso en el caso de los romanos, que fueron un pueblo superlativamente conservador.

Esto de que modernidad sea por sí germinante ilegitimidad e inconsagración puede no gustarnos a muchos, pero aquí no hemos venido a exponer impertinente nuestros gustos privados, sino a intentar averiguar lo que son -gústenos o no- las cosas. Parece mentira, señores que los historiadores, y no me refiero a los españoles, sino a los extranjeros, no hayan advertido nunca los efectos profundos que esto que he llamado enriquecimiento produce en la vida humana y por tanto, en la realidad histórica. Sino que se hayan contentado, como no podía ser por menos, con anotar sus efectos superficiales. Pero es este tema de altísimo bordo y en sumo grado apasionante, del cual necesito huir lo antes posible porque si no nos vamos a quedar a vivir en él hasta finales de marzo, cuando menos.

Ello es que enriquecimiento significa modernidad y que modernidad es germinante ilegitimidad, vida sin firme sacramento. Pero si modernidad significa la vida sin sacramento, tiene evidentemente otras ventajas sobre la legítima, puesto que acontece de manera inexorable que triunfa muy pronto sobre la tradicionalidad legítima. Estas ventajas de la modernidad son limitadas a su vez por nuevas desventajas. De todo lo humano puede decirse que es, a la vez, natal, porque algo nace y se crea en ello y mortal o fatal, porque lleva detrás de sí su congénito veneno y la causa de su propia exterminación. Si alguien no quiere aceptar jovialmente este destino ineluctable, que pruebe a ser un mineral o, si puede, a ser un ángel.

La desventaja, el morbo que lleva consigo el enriquecimiento de la vida íntegra de un pueblo es una y la misma cosa con las causas que lo originaron, que originaron a la modernidad. La vida de un pueblo se amplía, complica y enriquece al mismo tiempo que va entrando en contacto cada vez con más pueblos distintos de él, con otros modos de existencia divergentes del suyo. Cae en la cuenta, en forma intensiva, de que hay, en efecto, otros modos de ser hombre distintos del único que él practicaba y conocía, el suyo, el tradicional, el inmemorial. Todo hombre, como todo pueblo, comienza creyendo ingenuamente en su primitivo aislamiento –que no necesita ser total; basta con que sea normal-, comienza creyendo que él es la humanidad, por tanto, que él es lo humano. De aquí ese instante crítico, por el que toda vida individual atraviesa en que el <<yo>> que cada uno es descubre de pronto el <<tú>>, es decir, a alguien que creíamos ser idéntico en todo al <<yo>> que nosotros somos, y que de pronto se revela como una humanidad, como un modo humano distinto por completo del nuestro; alguien que tiene la audacia de no ser <<yo>> y se empeña en ser <<él>>; ese es el <<tú>>. Esto nos causa una profunda herida y por el hueco que esa herida deja en nosotros quedamos ya abiertos para siempre a la infinita diversidad de lo humano, que D’Annunzio loaba:

Laudata sii, Diversità
Delle creature, sirena

Del mundo.

Pero ahora no se trata de vagas sugerencias poéticas, sino de un concepto riguroso en el sistema de pensamiento histórico. La vida de un pueblo en cada una de sus capas puede caracterizarse por una de estas dos actitudes; una, estar abierto a otros modos distintos de ser hombre diferentes del suyo; otra, no diré estar cerrado, porque sería impropio, pero sí estar sumergido en su propio modo de ser, atento sólo a él; en suma, absorto en sí mismo. Esto nos proporciona una categoría dual histórica, cuyos dos conceptos se contraponen: el de abierto y el de absorto. Por razones abtrusas, y por ello inoportunas aquí, toda categoría o concepto sobre la realidad humana tiene que ser una magnitud escalar. No se asusten ustedes; no digo nunca nada que no pueda ser entendido. De otra manera faltaría a ese proyecto que acabo de enunciar al principio. La cosa es sobremanera sencilla y hasta perogrullesca.

Quiero decir que la realidad a que ese concepto se refiere, aun siendo efectivamente esa realidad que es, tiene en unas y otras veces, mayor o menor plenitud de sí misma. Esto nos explica que si repasamos las cosas que cada época ha dicho de sí misma nos encontramos sorprendidos con que muchas de ellas son siempre las mismas. Por ejemplo, probablemente no habrá habido una generación humana, desde que existen civilizaciones y se inventó el dinero, en que sus individuos longevos no hayan vivido la experiencia de que durante su tiempo, por tanto en el espacio de cincuenta o sesenta años de su vida, <<el dinero había cambiado de manos>>. Probablemente cada vez que esto se ha dicho era verdad; pero en cada una lo era con una intensidad o saturación diferente y en algunas acaeció en dosis máximas, y entonces aquellas palabras, <<cambiar el dinero de manos>>, adquieren un sentido plenario, ejemplar, saturado y prototípico. Esto hay que aplicarlo a todos los conceptos generales de la historia, y ello nos permite formar en la historia de cada pueblo una escala del fenómeno <<cambiar el dinero de manos>>. Y lo mismo podríamos hacer con cualquier otro orden de la realidad histórica: una escala en la que a cada época corresponde un coeficiente mayor o menor.

Pues así, nuestra categoría dual, absorto y abierto, tiene un sentido plenario, pero tiene otros sentidos más débiles y debilitados. Un ejemplo hará ver este abtruso teorema perteneciente a la teoría general histórica, con claridad.

Hasta la primera guerra púnica, que concluye en 241 antes de Jesucristo. Roma vive completamente absorta en sí misma, sumergida en sus tradiciones, en sus lujos inmemoriales y, por tanto, con fe intacta y maciza en su concepción de las cosas todas del mundo. En este caso primero, tenemos un ejemplo de cómo <<absorto>> vale en su sentido máximo. Después de la primera guerra púnica Roma se abre a lo extranjero, divergente y otro que ella, pero esta abertura fue, por lo pronto, muy módica, muy relativa. Sólo durante la segunda guerra púnica, que termina en 202 antes de Cristo, y, sobre todo, cuando pocos años después se decidieron los romanos a declarar la guerra a Perseo, rey de Macedonia, lo cual trae consigo la conquista de Grecia, empapada de antigua y refinadísima cultura, es cuando Roma se abre de un modo plenario a lo extranjero y diverso. El general que venció a Perseo fue Paulo Emilio, padre de Escipión Emiliano, que era entonces un adolescente, pues tenía unos dieciocho años. No obstante, su padre lo hizo asistir a los combates y allí trabó amistad inmarcesible con el gran historiador Polibio, que este en su libro tan minuciosamente nos describe.

Aunque sea aquí metiendo la cuña de un paréntesis, conviene advertir –consecuencia de lo últimamente dicho– que un pueblo no sólo está absorto en los primeros tiempos de su historia, cuando vive o vegeta prácticamente en un casi radical aislamiento, sino que

puede volver a estarlo una y otra vez a lo largo de su historia, si bien en sentido ya más limitado y reducido. Por ejemplo, España, que en el siglo XVI está abierta a todos los vientos y hasta corporalmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo XVII comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV. Este hecho, en parte, es perfectamente normal porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas y fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. Pero el fenómeno fue respecto a España mucho más sorprendente porque esta estaba en todo el mundo y seguía estando oficialmente en el inmenso orbe de su Imperio, y entonces ese fenómeno consistió en una repentina y extraña retirada o retracción desde la inmensa periferia imperial al centro del mundo español, a la reciente Corte de España, a Madrid.

Yo no puedo ahora enunciar a ustedes rápidamente las causas de tan extraño fenómeno, aparte de esas generales que hacen en algún modo normal la parte normal que tiene todo. No puedo siquiera describir con algunos rasgos el aspecto que tuvo este fenómeno. Lo único que puedo recordar son las palabras de Felipe IV a los corregidores de Madrid, diciéndoles: Arrojad a palos de la Corte a los nobles para obligarles a que asistan al ejército de Extremos. Es decir, el ejército que estaba en la frontera de Portugal, que en aquellos días se estaba perdiendo para la Corona de Castilla. Claro es que Felipe IV era el primero en vivir absorto dentro de su Madrid, lo mismo que sus nobles. Ni que decir tiene que esa deserción no provenía de ninguna mengua en el coraje de los nobles, porque esos mismos nobles que eludían asistir al ejército de Extremos en aquellos días se estaban dando entre sí de estocadas por la sonrisa vagabunda de una comedianta. Otra ceguera de los historiadores –y ahora son los españoles- es el no haber advertido la importancia enorme que ha tenido en dos momentos de la historia de España, el garbo de nuestras comediantas.

Entonces se produce un hecho decisivo, distinto al que aludí cuando hablaba de las corridas de toros, pero que está en conexión con él; se produce el hecho que va a ser decisivo para la historia de España y que llega hasta nuestros días. Y es que España no se contenta con quedar absorta en sí misma de modo parecido a como por aquellos tiempos lo hacían las demás naciones, pues se trata de algo natural, fisiológico, que se produce en cierta edad de todo pueblo, sino que la absorción se exageró hasta convertirse en hermetización; España se hizo, por vez primera, hermética hacia el resto del mundo, incluso de su propio mundo hispánico. Es lo que yo llamo <<tibetanización>> de España, que entonces acontece; concepto que debe entenderse también como magnitud escalar: el sentido plenario de este término sólo se da en el Tibet, pero el caso es que dentro de Occidente ningún otro pueblo ha demostrado como el español esa tendencia a retraerse y absorberse dentro de sí mismo, en la cual, por haches o por erres, siempre recae.

Veamos otro ejemplo que servirá para agotar estos brevísimos minutos que nos quedan, en que la absorción es mucho más próxima a nosotros, pero menor en intensidad. (No pensaba decirlo, pero veo que para continuar la parte principal de la conferencia me falta tiempo). Es la absorción que sufría España en tiempos de nuestra adolescencia y me refiero a la de los viejos que estamos aquí, porque yo no tengo la exclusiva. Pues bien, en esa España de 1880-1895 a Madrid no le interesaba nada de lo que pasaba en el resto del mundo. Vivía solo atento a sí mismo. Ni siquiera físicamente el buen madrileño iba más allá de las Ventas, Carabanchel o Puerta de Hierro. Sobre esto podría dar datos verdaderamente curiosos. Madrid estaba absorto en sí mismo, vivía de su propio jugo; se nutría de su propia existencia, gozaba de sí mismo y, hay que decirlo, se relamía a sí mismo. Es el Madrid absorto, conservado maravillosamente en

esa obra –por otra parte admirable logro estético- que se llama “La verbena de la Paloma”. Comprendan ustedes que si alguien se pregunta cómo es posible que se haya producido una obra así es menester suponer a una ciudad que está exclusivamente atenta a la vulgaridad cotidiana de su existencia y, por tanto, nada de lo que en esta acontece y a esta afecta le pasa desapercibido, y que por eso no se contenta con que esa realidad sea la realidad que es, sino que la heroíza, la magnifica, la idealiza, es decir la convierte en mito y leyenda. De aquí que aquel Madrid de mi adolescencia y de algunos otros que aquí veo, que era mísero y pobre en comparación con el posterior, fuese en otro sentido delicioso, porque estaba lleno de figuras fantasmagóricas, legendarias, mitológicas que andaban por las calles. Si yo ahora pronuncio el nombre del doctor Garrido, un popularísimo boticario que contribuyó, con la figura de otro boticario de barrio, a crear el personaje de “La verbena de la Paloma”, el que intenta distraerse con unas chulaponas –y noten el hecho de que una ciudad sea capaz de convertir en personaje mitológico a un pobre boticario de barrio; esto hay que explicarlo-; si yo pronuncio el nombre del doctor Garrido y el del perro paco, que todos los madrileños conocían, sin dueño, errante por las calles, que poseía el don extrañísimo de averiguar en qué restaurante de Madrid, cada día, se daba un banquete y acudía a él certero y puntual, se comprenderá que Madrid estaba lleno de mitos y leyendas. Es decir, que aquel Madrid absorbo, porque era absorbo, tenía alma colectiva. Sólo cuando un país o una ciudad están absorbo en sí mismos tienen alma, se entiende colectiva. Y, en cambio, el Madrid posterior, infinitamente más rico y más vario, es más o menos un Madrid desalmado, incapaz de crear mitos ni leyendas. Aquel Madrid no podía dejar que nadie fuera solo realidad, sino que era además mito, leyenda, fábula y quimera.

Esto, señores, creo que nos hace ver con cierta evidencia lo que significa esta contraposición de conceptos que yo considero importantísima en la historia: la vida como vida absorbo en sí misma y la vida como vida abierta a lo extraño. Al parecer hemos perdido tiempo con estos ejemplos, pero la verdad es que lo hemos ganado, porque el próximo día vamos a ahorrar muchas palabras al poder yo exponer a ustedes toda la última etapa de la evolución del Estado romano, que procede, en súbito enriquecimiento, de una ampliación, modernización e ilegitimización de la vida colectiva.

VIII

(La riqueza y el origen de la razón.- Modernidad e ilegitimidad.- Los ejemplos españoles.- El tránsito de Roma: de la vida absorta a la vida abierta.- (El Derecho; el intelectual; el profeta Amós).- La <<intoxicación>> por la victoria, el estoicismo y el dios Sol.- La crisis de legitimidad y las guerras civiles.- El Estado imperial.- El primer remedio a la <<ilegitimidad>>.)

Señores, el otro día me quedé con media lección dentro, lo cual para un profesor, en general para un orador es un estado bastante embarazoso, algo así, barrocamente dicho, como quedarse embarazado a medias por no haber podido emitir más que la mitad de la criatura. Ello fue lamentable porque impidió que contemplasen en un solo golpe de vista, desde su principio hasta su fin, la evolución del poder estatal, del poder supremo en Roma, y esa contemplación era tanto más imprescindible cuanto que sólo al llegar al sorprendente final se llena de sentido en forma súbita todo lo precedente.

Aparte la querrela con ciertos comportamientos periodísticos y el toque de clarín, que me importaba mucho más, contra el aldeanismo reinante en buena parte de la vida intelectual española, necesitábamos elaborar ciertas categorías históricas sin las cuales no se puede entender el advenimiento del Imperio romano, por una parte, y los tiempos que estamos viviendo, por otra. Obtuvimos, creo, un esclarecimiento, en primera aproximación, de una serie o tríptico de conceptos: enriquecimiento; modernidad; ilegitimidad germinante. Definí formalmente el enriquecimiento o riqueza como aquella situación característica en que el hombre se encuentra ante posibilidades de su vivir superabundantes, excesivas en comparación con las que tenía antes. Apenas desarrollé el contenido que va dentro de esta definición; me limité a hacer notar que el enriquecimiento, la riqueza, no se refiere aquí exclusivamente, ni siquiera principalmente, a lo económico, sino que retrocediendo al significado más antiguo de la palabra, el cual fue descubierto primeramente por el inmenso Leibniz, a pesar de que en su tiempo apenas nadie se ocupaba de semántica ni de etimologías; la palabra riqueza, digo, va referida a la abundancia de posibilidades en todas las esferas de la vida. Incluye pues, y muy principalmente, al cambio radical que representa para un hombre pasar de no conocer más modo de pensar que el suyo tradicional, por tanto, de estar atenido ingenuamente a él con incuestionada fe, a descubrir y tener presentes otros varios y muy distintos, ante los cuales se encuentra como ante un teclado de posibilidades, de posibles modos de pensar o de ideas entre las cuales puede y tiene que elegir por sí mismo. Mientras en la vida en régimen de tradicionalidad el hombre no elige por sí mismo su modo de pensar y de conducirse, sino que lo recibe automáticamente del pasado y vive empujado por una “vis a tergo”, al enriquecerse su vida no tiene más remedio que elegir con su propio criterio individual cuál de esas posibilidades va a adoptar y hacer suya.

He ahí sucintamente enunciado el origen de eso que se llama vagamente razón y racionalismo. La razón nace de verse el hombre obligado a elegir por su propia, personal cuenta y riesgo entre esas múltiples posibilidades de modos de pensar, de hacer, de ser, a fin de convertir una de ellas en suya, y en la cual embarcar momentánea o continuadamente su vida. En la creencia, el hombre no elige su modo de creer ni de pensar, sino que, por el contrario, está desde luego sumergido en su fe, sin que sepa por donde ha entrado en ella ni ocurrírsele querer salir de ella. Su creencia ni siquiera le parece creencia, sino que le parece la realidad misma. Por eso la fe es tan firme, es lo firme, es el firmamento. En cambio la razón es constitutivamente titubeo, vacilación, duda ante ese teclado de múltiples posibilidades de pensamiento, y por eso es incuestionablemente menos firme que la fe. Pero no obstante –conste- eso no quiere

decir que no posea sus peculiares ventajas y, sobre todo que, ventajosa o no, venturosa o deplorable, no constituya acaso –no lo afirmo– el destino inevitable del hombre. Quiero decir que acaso el hombre esté condenado a la razón; por tanto, a una tarea siempre incompleta, siempre infirme, siempre menesterosa de ser recomenzada de nuevo; como Sísifo tenía siempre que volver a subir la cima de la montaña el peñasco que eternamente volvía a rodar hasta el valle. Donde conviene advertir, según ya Nietzsche recalcó, que Sísifo es el vocablo griego más arcaico que significa el auténtico sabio, diríamos el auténtico intelectual. En efecto, Sísifo es el si-sifos, el só-sofos, por tanto, ya casi <<filósofos>>.

Y ahí tienen cómo sin darnos grandes aires hemos aclarado por vez primera un poco, ciertamente un poco, pero al fin un poco, nada menos que el origen histórico de la razón humana, el cual consiste en que el hombre, quiera o no, se encuentra en cierta época de la historia desintegrado o desarticulado de la creencia total común reinante en su pueblo y obligado a elegir su propio pensar por sí mismo, por su personal cuenta y riesgo, y para elegirlo no tiene más remedio que decidirse, y para decidirse necesita tener motivos que le decidan, y esos motivos son los que solemos llamar razones.

La desventaja, el morbo que lleva dentro de sí el enriquecimiento es –dije– una y misma cosa con las causas que lo originaron. Al ampliar un pueblo su vida no tiene más remedio que ponerse en contacto con otros. Halla ante sí modos distintos del suyo y esto le obliga a un cambio completo de actitud.

Hasta la segunda guerra púnica vemos cómo Roma estaba atendida a su modo tradicional de pensar y de ser y cómo durante esta comienza a cambiar. Y ese encuentro con otros modos de ser distintos del tradicional, unido a las necesidades que el crecimiento propio acarrea, trae consigo que el pueblo entre en una forma de vida con nuevos modos, esto es, <<moderna>>. Modernidad es, pues, enriquecimiento, y viceversa; pero esa vida moderna, que material y técnicamente es más eficaz que la antigua, ha sido creada fuera y aparte de la creencia firme, compacta, consagrada, en la cual se fundaba la pura legitimidad del pasado inmemorial, y es, por tanto, un vivir sin firme sacramento. Modernidad es enriquecimiento, pero es también por sí y sin más germen de ilegitimidad.

Con toda modernidad empieza siempre –bien patente está ante nosotros– la lucha entre lo eficaz y lo legítimo.

Junto a esta serie de conceptos, cada uno de los cuales lleva al otro –enriquecimiento, modernidad, ilegitimidad– expuse otra pareja de nociones –la de absorto y abierto-definitoria de otras actitudes que en la vida de un pueblo adopta este, o en él se presentan, y que son –dije– magnitudes escalares; es decir, que toda categoría o concepto general sobre realidades humanas tiene un sentido plenario, ejemplar, saturado y prototípico, o varios sentidos más tenues y relativos.

Así, Roma vivió absorta en sí misma hasta la segunda guerra púnica, y en cambio, en el año 168 a. de C., al vencer a Perseo, rey de Macedonia, y conquistar Grecia, no tiene más remedio que entrar en una vida abierta –abierto a lo otro que ella. En aquella guerra participó aún adolescente Escipión Emiliano, que nació el año 185 antes de Cristo. Y ahí tienen la razón por la cual al construir el esquema de la evolución pública de Roma, elegí la fecha del año 190 a. de C. Como central o divisoria en los tiempos y vicisitudes de Roma. Mi intención era – y es lo que voy a intentar hoy– mostrar como Roma pasa de esa vida absorta a una nueva forma de vida abierta que empieza en esas fechas, en torno al año 200 a. de Cristo. A este propósito convino que viésemos claro el modo opuesto de vida, la vida como vida absorta, y esto me llevó a presentar dos ejemplos, bien que ya en sentido más relativo, de ese vivir absorto. Uno de ellos –ambos dentro de la modernidad misma–, al comienzo de esta, y otro al acabar la modernidad, por tanto a

finis del siglo XIX; con lo cual he dicho dos cosas: una, que si bien un pueblo no puede plenamente vivir con vida absorta más que en su época arcaica, en que está prácticamente aislado, puede, no obstante, volver, en sentido menos intensivo, a absorberse una y otra vez a lo largo de la historia; y otra, que, por lo visto, ha acabado para los pueblos de Occidente la modernidad y estamos ya en otra edad a la cual hoy no voy ni siquiera a bautizar.

El primer ejemplo consistió en asistir al cambio sufrido por España cuando de estar en el siglo XVI abierta a todos los vientos y a todos los mundos pasa a absorberse inesperadamente en sí misma en la primera mitad del siglo XVII, reinando Felipe IV. En parte, hice constar, este fenómeno es normal por aquellas fechas en todas las naciones del continente, y esto da a entender que se trata de una fase fisiológica natural, saludable e inevitable en la evolución de esas naciones. Cada una de estas lo ejecutó más o menos intensamente y de un modo distinto, el cual con gran facilidad podríamos diagnosticar y definir mediante una serie de atributos diferenciales que nos haría ver la figura peculiar que esa absorción, en el siglo XVII, adoptó en cada una de ellas.

La vida interior de cada nación llegó en aquel momento a suficiente plenitud para que su figura y perfil propios se hiciesen claros, y esto llevó a que cada una de las naciones se descubriese a sí misma, cayese en la cuenta de su propia peculiaridad frente a las demás. Esto hizo que retrocediese su atención hacia dentro de sí misma, se complaciese en sus propios modos, se enorgulleciese de ellos. Por primera vez, creo –pero personas que conocen mucho mejor la historia de España y la general de esta época podrán confirmármelo o rectificármelo-, por primera vez, creo, se empezó a decir con frecuencia <<nuestros poetas>>, <<nuestros sabios>>, <<nuestros capitanes>>, <<nuestros ejércitos>>. Cada nación se sentía ya orgullosa de sí misma. Ser nación elevase a una nueva potencia y comienza a ser <<nacionalismo>>, lo cual no quiere decir <<nacionalismo político>>. (Ya veremos como todo esto es utilísimo para afrontar la idea de nación que tiene Toynbee). No se si en las historias de la literatura se ha acentuado debidamente el hecho paradójico de que precisamente en este comienzo del siglo XVII, en torno a 1600, por lo tanto cuando el Humanismo, creado en el siglo XV, propagado en el XVI, ha llegado a empapar todas las capas cultas del cuerpo social de cada nación, sea justo el momento en el Cual frente a ese Humanismo que representaba el proyecto de una literatura universal sobre la base de un universal latín, broten, de pronto, de modo consciente y firme, justamente las literaturas nacionales, por tanto, exclusivas, diferenciales y particularistas, lo cual no quiere decir que estas, una vez iniciadas, no se influyan recíprocamente. Es una paradoja de gran interés sobre la cual debían insistir los historiadores.

Pero el hecho es que el fenómeno se produjo en España a pesar de ser enciertas dosis normal, con carácter sorprendente. Por dos razones: Primera, porque España había estado, estaba aún oficialmente en todo el mundo, seguía mandando en el mundo y, “velis nolis”, tenía que sostener siete u ocho ejércitos a la vez en todas las brechas del Imperio. Y segunda, porque realizó esta absorción de un modo extremo, llamaríamos extremista. Pasma y apenas asistir a esta repentina retirada o retracción de los ánimos, de la atención, de los afanes, desde la inmensa periferia del Imperio a su centro nacional, a su reciente Corte, a Madrid. Y nos parece ver aflojarse las garras del águila imperial, como afanosa de soltar la presa. La forma española, el modo español de absorberse entonces en su pueblo fue, pues, no simple absorción, sino esta en grado sumamente pronunciado; fue hermetización, y esto es lo que he llamado el otro día la <<tibetanización de España>>; término que no se por qué empezó a preocupar a las gentes y se discutió en los periódicos, cuando yo creía que la idea que expresaba era

algo más o menos consciente en las mentes de todos los que han leído un poco de historia de España.

El otro ejemplo se refiere a otro grado menor en el absorto vivir, pero que es más claro por hallarse cerca de nosotros, es la vida madrileña inmediatamente anterior a 1898. Traté de hacer ver cómo, salvo pequeñísimos grupos que leían a algunos escritores franceses y, claro está, algunas individualidades, como Valera y alguna otra, que conocían ya bastante la ciencia alemana y por eso precisamente eran excepcionales, para aquel Madrid –como entidad colectiva- no existía nada del Universo más allá del extrarradio y vivía vuelto hacia su propia intimidad, sumergido en ella, gozándose en ella. Una intimidad que era casi siempre vulgar y cotidiana, porque Madrid era entonces en todos los sentidos muy pobre. Y sin embargo esas míseras realidades de su vida vulgar, de puro atenderlas y vivirlas, lograba que fuesen, además, leyendas y mitos de sí mismo. De aquí la nueva paradoja de que, aun siendo incomparablemente más mísero y mezquino que el Madrid de hoy, era, sin embargo, su vida más llena, porque en ese balance último que automáticamente siempre hace la vida y que es para ella lo decisivo, la ganancia resultaba mayor que la de ahora; porque si hoy hay muchos más habitantes en Madrid y cada uno de ellos goza de un repertorio mayor de posibles cosas a hacer y tener, en cambio aquel Madrid, como ente colectivo, tenía, diríamos, más <<gente>>, empleando la palabra en el sentido que la usamos cuando, por ejemplo, decimos de alguien: ese hombre es <<gente>>. Esa <<gente>> que hacía tan llena la vida de Madrid eran los personajes y situaciones legendarios, desorbitados, estilizados. Es decir, que la vida estaba llena de mitos. Y eso que se suele llamar sin la menor idea controlable de lo que significa, <<alma colectiva>> -como en un futuro curso espero hacer ver a ustedes- consiste precisamente en un tesoro de mitos esencialmente consabidos; esto es, que todos los saben y juntos los viven. Sólo los pueblos absortos, de vida confinada y vueltos hacia dentro tienen calor y temperatura interior bastante para caldear e incandescer a la nuda y sórdida realidad que las cosas son siempre por sí, transfigurándolas en la fulguración de lo mitológico. Por eso cuando yo el otro día pronuncié los nombres del doctor Garrido y del perro “Paco” es seguro que en los viejos que me oyeron y en algunos que no lo son tanto se encendiesen las niñas de los ojos. Y sería un error y una trivialidad atribuirlo simplemente a que yo aticé yertas memorias de su adolescencia. No. Ese fuego en los ojos lo ha suscitado siempre lo que no era solo realidad, sino que era además, leyenda, mito, fábula y quimera. Por lo tanto el mismo efecto, salvo el grado y la dignidad, que producía en griegos y romanos de la época absorta oír nombrar a Esculapio y al can Cerbero, de quien en la ciudad de los mitos es nuestro perro “Paco” el humilde convecino proletario. Si, los mitos madrileños de esa época son predominantemente cómicos, burlescos y –forzoso es decirlo- hasta con un ligero tinte canalla. Recuerden la increíble genialidad que representa la impresión – genial por lo inesperada y certera- recibida por Nietzsche cuando, por casualidad, en un teatro de Italia, asiste a la representación de “La Gran Vía”, del maestro Chueca, y que no voy ahora a repetir. Pues bien, si son o no de ese género aquellos mitos, es cosa que ahora no nos interesa, porque eso pertenece al <<contenido>> de aquella vida y ahora nos referimos sólo a la <<forma>> de aquella vida en cuanto vida absorta. Y esto es lo único que nos ocupa.

Señores, la ocasión tal vez no se me vuelva a presentar en lo que me queda de vida, que no puede ser de mucha cuantía, para colocar en su sitio ideológico –que no es la definición de la vida de un pueblo en su forma de vida absorta- la narración de una anécdota que hubiera ido en mis memorias si tuviese vagar para escribirlas; mas como esto no es probable, deseo que se salve en la de los jóvenes que me escuchan, porque a mi me parece estupenda y será un día útil, sobremanera patentizadora para futuros

historiadores de España, que serán –como es casi seguro y natural y no implica desdoro para los actuales- mucho más historiadores que los de hoy. La anécdota es por completo auténtica y puede considerarse como un recuerdo personal mío. La fecha puede precisarse exactamente, aunque en este momento no la recuerdo, pero sí se que corresponde a 1892 o 1893. El protagonista fue aquel gran don Francisco Alcántara de que hablé en mi primera lección y me hizo por vez primera hallarme delante de la “Triaca magna” en la botica de Morterero, allá, en el entonces recóndito pueblo segoviano de Campisábalos. Era Alcántara uno de los hombres de mejor salud física que he conocido. De estatura prócer, con magnífica pelambre negra que solía tocar con un gran chambergo, con barba bruna de mosquetero, chalina de artista y unas largas piernas calzadas siempre con botas de esterado que eran las auténticas botas de siete leguas, pues difícilmente habrá habido hombre más andarín. Era pintor y redactor crítico de arte en el periódico de mi familia “El Imparcial”, en que mi padre pasaba las noches entonces como redactor jefe y director de los famosos “Lunes” de “El Imparcial”. Por cierto que como eran los años cima del triunfo de la chulería y, según no ignoran ustedes, los chulos por excelencia eran los tipógrafos, a que entonces se decía <<cajistas>> -no es un azar que el protagonista de “La Verbena de la Paloma” sea un cajista-, los cajistas del “El Imparcial”, siempre ocurrentes, que componían los artículos sobre arte de Alcántara, y lo veían con aquel aspecto fantasmagórico, le llamaban *santi, boniti, barati*, que era el grito con que entonces pobres italianos vendían por las calles de Madrid sus pequeñas esculturas policromadas de santos.

Era Alcántara íntimo amigo de mi padre desde la primera juventud y fue el primero en recorrer toda España hasta sus más traspuestos rincones, con frecuencia a pie. En cuanto tenía unas pesetas –era hombre de medios modestísimos- escapaba de Madrid a los pueblos ignotos, a las perdidas sierras, por amor delirante a España, por apetito artístico, por afán deportivo. Y una noche, llegando a Madrid tras quince días de andanzas por los rincones más bravíos e inverosímiles de Castilla, de la estación fue al periódico. Mi padre apenas le vio llegar le dijo: <<Vienes a punto, paco, porque hay dos redactores enfermos y tienes que irte ahora mismo al estreno del teatro Español para hacer la revista>>. <<Pero ¿cómo voy a ir así, sin lavar ni peinar, con este traje grasiento que traigo de mi viaje, vestido de cardo riguroso?>>. Mi padre que en estas cosas era perentorio, le exigió, no obstante, que fuese al teatro inmediatamente. En un estreno del teatro Español se reunía entonces efectivamente lo que se llamaba el <<todo Madrid>>, expresión que no era mero decir, porque, en efecto, Madrid era un todo orgánico, y allí estaban la nobleza, los escritores, los artistas, los políticos, la alta burguesía y, en el gallinero, lo más característico y sabroso del pueblo. Llegó Alcántara en el momento de empezar la función y se sentó en su butaca. Pocos instantes después el espectador inmediato a él, a quien Alcántara conocía –entonces en Madrid casi todo el mundo más o menos se entreconocía- empezó a aspirar por la nariz, como quien intenta discernir un olor inesperado. Alcántara lo notó y se aterró. Presumió que olía a viejo pastor de Gredos que nunca se ha bañado o algo así. Pero no, el vecino dijo: <<¿No nota usted un olor delicioso en la sala?>> Entonces Alcántara cayó en la cuenta de cual era la aromática causa. El traía los bolsillos llenos de tomillo, cantueso, mejorana que había arrancado en los senos de las profundas serranías castellanas. Tuvo que dar unas briznas al vecino, pues luego el del otro lado le pidió también un poco y luego otro, y así, poco a poco, fue repartiendo por todo el teatro entero su acopio de plantas esenciales nacidas en nuestras montañas. Y el teatro Español, lleno del <<todo Madrid>>, que jamás había salido más allá de los suburbios, se llenó de los aromas puros y a la vez bravíos de aquellas malezas que nacen y perviven en nuestros campos; es decir, que el Madrid hermético, que ignoraba, salvo unos cuantos cazadores, incluso la próxima sierra del

Guadarrama, se vio invadido por la España profunda, por las ásperas serranías esquivas, por las estepas solitarias, por las crudas parameras, por los collados sonrientes, por las vegas de solana donde se recuestan de delicia los viñedos de España.

Con estos concretos ejemplos creo yo que estamos pertrechados para entender bien la rapidísima ojeada que vamos a hacer del tránsito de Roma desde su vida absorta y en firme consagración a su vida abierta, cuya terminación y resultado es el Imperio romano.

Si yo fuera historiador, que no lo soy ni he pretendido nunca serlo, empezaría la explicación de este tránsito por una cita de Tito Livio que este, según su uso de mero analista, escribe, al llegar al año 212, por tanto, en plena guerra púnica segunda, mezclándola, como suele hacer, con todas las demás cosas que habían acontecido aquel año. <<En el 212 –dice la cita, justo el año en el cual el padre de Escipión el Grande, Escipión el Africano, muere en una batalla dada en España- la guerra pues, se prolongaba cada vez más y con ello variaban grandemente, conforme las cosas iban bien o iban mal, no sólo las situaciones de los hombres, sino también su estado de ánimo. Entonces invadió la ciudad una muchedumbre de formas de religión, principalmente extranjeras, de suerte que pareció como si de repente o los dioses o los hombres se hubiesen vuelto otros. Y ello hasta el punto de que no solo en secreto y entre cuatro paredes se abandonaba el culto romano, sino también en público. El Foro y el Capitolio andaban llenos de turbas de mujeres que ni hacían los sacrificios ni oraban según las costumbres patrias. Embaucadores místicos –sacrificuli- y adivinadores se apoderaron de las mentes de los habitantes de Roma, cuyo número había aumentado mucho con la plebe rústica, obligada a recogerse en la ciudad desde sus campos incultos y devastados, víctimas de la miseria y el terror. Con lo cual fue fácil a aquellos embaucadores, aprovechando la ignorancia de las gentes, hacer su negocio, que ejercían como si fuese un oficio autorizado.>> Tito Livio, XXV, 1.).

En vista de ello el Estado romano tuvo que intervenir e hizo quemar todos los libros de profecías que se encontraron en Roma. Tito Livio, que ha escrito uno de los libros de historia más deliciosos de leer, tenía como es sabido, muy poco de historiador y no se le pueden pedir mayores explicaciones, ni siquiera una perspicaz comprensión de la enormidad del hecho que narra sin inmutar lo más mínimo la maravillosa tranquilidad de su estilo, un estilo de ritmo constante y pausado, de gran vena fluvial. Y sin embargo, esa noticia representa para nosotros como la histórica declaración oficial de que Roma, herida hasta el fondo por Aníbal, obligada por él a combatir a la vez en países distantes –en España, en Sicilia, en África, en Macedonia-, ha quedado abierta por la herida al mundo de la diversidad y esta penetra en ella borboteando como un torrente, arrollando los modos tradicionales. Noten como Tito Livio, tomándolo sin duda de viejas actas oficiales, diagnostica el cambio radical en el modo de vivir de la ciudad. <<Parecía que los dioses o los hombres –es decir, la creencia total común- se hubiesen vuelto otros>>. Esas extrañas religiones que Tito Livio trata como inferiores supersticiones son religiones de fondo muy superior a la romana y que van a triunfar en el mundo latino: son las religiones de Tracia, con sus dioses Sacchos y Zagreus; es la “diosa madre” y su hija que, desde hace tres mil años, desde las primeras civilizaciones mesopotámicas se adora en todo Oriente; la diosa madre = Deméter, es decir Cibeles, y Kóre, la moza, la virgen que se adoraba en los misterios de Eleusis; son las místicas del orfismo y el pitagorismo.

¡Adios el “consensus” en que se basa la unidad efectiva del Estado! ¡Adiós la creencia total común de la que brota y en que se funda toda la legitimidad en el ejercicio del poder público! El derecho no se funda últimamente en algo, a su vez, jurídico, como pretendía la extravagancia de Kelsen, extravagancia oriunda de haber entendido mal a

mi maestro de Marburgo, el gran Hermann Cohen, como le había ya entendido mal Stammler, a quien Cohen, por ser Stammler judío y haberse convertido, llamaba, hablando conmigo. “Ab-stammler”, es decir desertor o degenerado. La teoría del derecho de Kelsen, que se han empapuzado los juristas y filósofos del derecho de todo el mundo, sólo podía terminar donde ha terminado –con una palinodia. El derecho –digo- no se funda en algo, a su vez jurídico, como la ciencia no se funda últimamente en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva. De aquí que al quebrarse la creencia común se resquebraje la legitimidad.

Ya dije que pretender definir la legitimidad mediante fórmulas jurídicas sólo es gana de no querer entender su realidad. Porque ni ella ni el derecho entero tomados por sí son más que abstracciones y, por tanto, no son verdaderamente ni efectiva legitimidad ni efectivo derecho. El derecho es función de la vida, toda de un pueblo y desde esta hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones. Pero, conste, no fueron los intelectuales –ni los de fuera, porque no se tenía aún apenas contacto con ellos, ni los de dentro, porque no los había- quienes abren la brecha e inician la desintegración de la fe tradicional. Fue primero la averiguación de que había otras religiones distintas de la patria. A una religión no la puede quebrantar, hendir y pulverizar sino otra u otras religiones. La insigne torpeza de los historiadores –y, como siempre que no lo hago constar especialmente me refiero a los extranjeros- no les ha invitado nunca a contarnos bien contado, transparente, traslúcido, el hecho más grave que puede acontecer en la vida de todo pueblo, a saber: cómo es que pierde su “común” fe tradicional, cómo es que de creyente se vuelve descreído; hecho, repito, el más grave, pero al cual inevitablemente todo pueblo, en cuanto pueblo, llega un día. Si lo hubieran hecho se vería hasta qué punto es estúpida la idea de creer a los intelectuales capaces, aunque lo quisieran, de esa fechoría. Verdad es que los historiadores, incluso los historiadores del pensamiento, no se han preguntado nunca perentoriamente por qué y cómo es que en el Universo existe ese ente que se llama <<el intelectual>>, cómo es que en ciertas determinadas fechas aparecen los intelectuales y aludo “exclusivamente” a los en todo sentido auténticos. No me refiero al poeta ni al técnico, figuras de hombre que han existido en la humanidad desde los primeros tiempos y que tienen un perfil preciso. No me refiero tampoco a los hombres de ciencias especiales, sobre todo de ciencias naturales, el biólogo, el físico, el químico, que son, como apariciones históricas, mucho más recientes que el poeta y el técnico, pero coinciden con estos en que las gentes han tenido siempre, unas veces más, otras menos, pero siempre, la convicción de que los necesitaban para fabricarles placeres o quitarles dolores, para inventarles una comedia o una novela y para inventarles la aspirina, la radio, el automóvil y el ascensor. Me refiero ahora a unos hombres extraños, de condición nunca bien definida, equívocos, sin oficio ni beneficio, mas nunca sobornables, siempre insumisos, que por esta su propia inaprensible condición no han encontrado en ninguna lengua denominación adecuada, sino sólo nombres de dintorno impreciso y difuso, nombres ambiguos, nombres ridículos que a ellos mismos azora emplear, como lo es este de <<intelectual>>, escogido por mí muy deliberadamente porque en nuestras lenguas actuales reproduce casi exactamente los mismos equívocos, la misma imprecisión, la misma petulancia y la misma ridiculez que entre los griegos llegaron a tener vocablos como “phrontistés”, es decir, todo-lo-sabe; “philo-sophos”, es decir, amigos de la sapiencia –que es una cursilería-; en fin, profeta. Y digo profeta porque los primeros intelectuales hebreos, que surgen en azorante coincidencia de fechas con los primeros intelectuales griegos, fueron efectivamente los profetas, pero a ellos mismos

les desazonaba el nombre, exactamente lo mismo que a nosotros nos desazona oírnos llamar <<intelectuales>> o <<pensadores>>.

Para elucidar bien la genuina realidad de toda actividad humana radicalmente peculiar –sea la que sea-, es preciso sorprenderla en la hora original de su nacimiento, cuando es lo que es en toda su pureza, cuando aún consiste sólo en lo que tiene de nuda invención y creación y aún no se ha funcionalizado, oficializado, socializado y más o menos burocratizado. Por eso, aunque sea un instante, dirijamos una mirada al nacimiento de ese intelectual que es el profeta.

Así, Amós, –el primero de los profetas, contemporáneo de Hesiodo, el primero de los intelectuales griegos, de poeta tenía ya muy poco-, Amós, cuando Amasías le dice: <<No profetices más en Beth’el que es santuario del Rey y capital del reino>>, responde: <<Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino que vivo de ser vaquerizo y recolectar los higos del sicomoro>>. Rechaza, pues, el nombre de profeta porque desde muchos siglos antes pululaban en el pueblo hebreo hombres que, fingidamente o usando drogas estupefacientes, se tornaban posesos, exaltados, caían en frenesí, desde el cual adivinaban el porvenir colectivo y personal cobrando por ello buenos salarios. Profesionales del delirio, hacían de él su negocio, organizados en sociedades como un gremio, en que los hijos solían heredar su oficio. Eran gente, con suma frecuencia, pícara y sobornable, pero sobremanera populares, se llamaban “nebihim” –singular de “nabi”-, Balaam, con su burra profetisa, es un buen ejemplo de ello, una figura semi-burlesca del floklore hebreo. Por eso Amós dice: <<Yo no soy profeta ni hijo de profeta>> y hace constar la transparencia de sus ingresos. Pero en versículo siguiente declara Amós su auténtica vocación y no tiene más remedio que usar la misma palabra que acaba de rechazar, la declara con una concisa fórmula que enuncia lo más esencial, solemne y dramático de todo genuino, puro profetismo y, a la vez acaso –no voy a entrar en ello- define la misión constitutiva y perdurable del intelectual.

Dice Amós: <<Y Jehová me tomó de tras el rebaño y me dijo: Ve y profetiza contra mi pueblo Israel>>. Pero Israel, el pueblo de Jehová, es el pueblo mismo de Amós. ¿Es, señores, que todo auténtico profeta tiene que ser “profeta contra”? ¿Contra qué? ¿Contra quien? La palabra bíblica es precisa: contra su pueblo, mas ¿qué significa esta paradoja? Dejemos el asunto con el cuello prisionero en el lazo de gaucho de esta enorme interrogación y que nadie venga a trivializarla con interpretaciones políticas momentáneas cuando se trata de la perenne y desesperada misión del intelectual en este mundo, una misión ya casi tres veces milenaria. Algún día en algún futuro curso nos iremos a fondo en el tema.

Ya dije, en lección anterior, que la erudición, es decir, el papeleo de los archivos, la publicación de documentos, la edición de textos antiguos escrupulosamente reprintsados es imprescindible para la historia, pero no es aún la historia porque esta consiste precisamente en entender las realidades humanas a que esos documentos aluden y que esos mismos documentos “son”. Aprovecho la ocasión que se me ofrece para presentarles un ejemplo muy preciso y muy simple, por lo mismo luminoso, de cómo eso que dije es verdad. Me refiero a la traducción de esa brevísima frase en que Jehová lanza a Amós en su carrera de profeta. Desde hace muchos años en cursos públicos yo traduzco, como he hecho, esas palabras: “Ve y profetiza “contra” mi pueblo>>; la última vez hace cuatro años en unas lecciones dadas en la Universidad de Lisboa sobre la inteligencia y el intelectual. (Véase en el libro “Sobre la razón histórica”). Lo había aprendido en una observación que hace al paso uno de los grandes hebraístas contemporáneos. Rudolf Kittel.

Por supuesto yo no soy hebraísta, como, en rigor, no soy casi nada más que un señor que “casi” dice a ustedes cosas que “casi” tienen sentido. Lo cual ya es bastante, ¡ya es

bastante! Pues bien, ninguno de los traductores del Antiguo Testamento ha solido traducirlas así, a pesar de que sabían admirablemente la lengua hebrea y aquella en que traducían. ¿A que se debe este error en sus versiones? Muy sencillo: a que no entendían la realidad humana a que aquellas palabras se refieren –lo que es ser profeta, ser intelectual. Como yo sí la conocía, apenas tropecé con una breve alusión lingüística que me lo permitía, acerté, no obstante mi ignorancia erudita, a traducirla bien. Ya los Setenta lo traducen mal –no entiende qué sea eso de profetizar, en cuanto esencialmente profetizar “contra”, y emplean una vaga proposición “epy”, que lo mismo significa “a” que “sobre” pero nunca “contra”. La traducción latina Vulgata sigue a los Setenta y traduce en este versículo: <<profetiza “a” Israel>>, y en el siguiente: <<profetiza sobre Israel>>. A esta sigue estrictamente la más popular versión española, la del P. Scio. La protestante de Cipriano de Valera tampoco entiende el primer versículo en que habla Jehová, pero al menos en el siguiente, donde se refiere a palabras de Amasías, traduce ya: <<No profetices “contra” Israel>>. A este sigue, quiero decir con este coincide la reciente traducción española de Nácar-Colunga. Pero he aquí que por fin, forzados como Kittel por el hecho estrictamente lingüístico y ateniéndose a él, la recentísima versión castellana –se publicó hace pocos meses- del jesuita P. Bover y del señor Cantera traduce ya correctamente: <<Ve y profetiza contra mi pueblo>>. Sirva este ejemplo, clarísimo por su propia sencillez y nimiedad de cómo no se puede hacer historia si no se posee la técnica superior, que es una teoría general de las realidades humanas, lo que yo llamo una “Historiología”.

Pero queda expreso que yo ahora he dejado para el porvenir la explicación de por qué el profeta es, por esencia, profeta “contra” su pueblo.

Ahora solo me importa afirmar, a cuenta de esas precisas explicaciones futuras, cuán estúpido parece suponer que el intelectual es quien deshace la fe compacta y común tradicional de un pueblo, por la sencilla advertencia de que la intelectualidad misma, esto es, la inteligencia en el sentido estricto de razón y racionalismo, nace en un pueblo precisamente porque ese pueblo ha perdido “antes” la fe, y no disponiendo de medio mejor, algunos acuden a reparar el daño con lo único que les queda, con lo único que tienen y con que cuentan: con su pobre razón. Así nació la filosofía en Grecia en torno al año 500 antes de Cristo. Hace mucho escribí: <<que, desde este punto de vista, la razón y especialmente la filosofía, es el entablillado que se pone a una fe quebrada>>.

A esa invasión de nuevas religiones que Tito Livio nos describe y que va a dislocar definitivamente la unidad de la creencia, responden los partidarios de la tradición como siempre han hecho intentando resucitar artificialmente los más vetustos ritos itálicos, como el “ver sacrum” y otros. En el eterno intento, eternamente fracasado, de retornar al “mos maiorum”, a los usos de los antepasados. El resultado es que la religión deja de ser la base unitaria y común y se convierte en campo de batalla, y concretamente en batalla electoral entre los reaccionarios y los revolucionarios. Pero hartos se comprende que tan pronto como se hace de la religión, real o tácitamente, cuestión de votos, deja de ser la sustancia conjuntiva que unifica macizamente la vida de un pueblo.

La mente del romano, por sus propios triunfos militares, se ha abierto y se ha llenado de muchas posibles concepciones del mundo. Sin duda con esto se ha enriquecido mentalmente, pero entonces el individuo se ve obligado a elegir entre esa grande diversidad, a elegir según criterio y decisión personales. El romano al enriquecerse, al modernizarse se individualiza, se personaliza. Y como el poder de Roma en el mundo es enorme –piensen lo que representa como virtualidad de poderío la autoridad absoluta, sin límites, de un procónsul a quien se entregaba toda España o toda Grecia o toda Asia Menor-, al desintegrarse el bloque de la vida civil tradicional surgen esas personalidades

desmesuradas, enormes, no oprimidas en su desarrollo por las costumbres ni por las leyes, que van perdiendo efectiva vigencia. En las naciones europeas han sido siempre imposibles personalidades de ese calibre y formato. Napoleón es, en cuanto personalidad –no comparo ahora las dotes o talentos-, una ursulina al lado de figuras romanas de segundo orden desde el primer siglo antes de Cristo. Esto se explica porque toda esta desintegración de la legitimidad y las que inmediatamente mencionaremos acontecen –no se olvide- mientras Roma goza de una absoluta preponderancia en el mundo. Después de la segunda guerra macedónica quedó sin presión externa alguna, sin enemigo atendible que diese carácter compacto a su vida y limitase las extravagancias y exorbitancias de estos hombres. Añádase que hasta Augusto perdura en los romanos su efectivo ánimo <<heroico>> -al cual por sí les es indiferente la bondad o la maldad. Hay que aprender en Roma lo que es el tipo de “héroe” perverso.

Esta circunstancia de que el poderío romano no tropezase en todo el horizonte para ellos conocido con émulo contrincante y posible amenaza, da a su vida en esta época un carácter de enloquecimiento. Es la prenda que paga por su mismo triunfo –lo que certeramente llama Toynbee <<la intoxicación por la victoria>>. Mas a la vez esa invulnerabilidad, tal vez sin otro ejemplo en la historia, diferencia radicalmente la historia romana de todas las demás; por ejemplo, de la nuestra –cualquiera que sea desde otro punto de vista su valor paradigmático. Y esto es lo que Toynbee no ve.

Al choque con otras religiones que Tito Livio nos notifica se agrega el descubrimiento y probatura de otros repertorios de costumbres. Polibio se encarga en el libro 32 de su “Historia”, con auténtico genio de historiador que a aquel faltaba, de descubrirnos la depravación en las costumbres que fulminantemente produjo en Roma la guerra y el contacto intensivo con Grecia. Entonces, por ejemplo, Roma descubre la homosexualidad. <<El amor a ambos sexos –dice- producía vergonzosos excesos en la juventud, dedicada a festines y espectáculos, al lujo y a todos los desórdenes que “avidamente aprendió de los griegos durante la guerra contra Perseo”>>.

Tres generaciones después no es ya solo eso. La inverecundia de hombres como César, Clodio, Marco Antonio sólo se explica si se advierte que el mundo en su derredor está ya deliberada y programáticamente contra las costumbres antiguas que desprecia y ridiculiza, postulando frívolamente frente a ellas “*rex novas*” –es decir, la innovación por la innovación, la reforma por la reforma misma. Este prurito o manía por lo nuevo, simplemente porque es nuevo, ese “novismo” es síntoma infalible de que una modernidad ha llegado a su propio colmo y pronto va a consumirse, a dejar paso a otra cosa que no es ya modernidad y en que no he querido entrar. Encuentro en las “Filípicas” de Cicerón, dirigidas, como es sabido, contra aquel magnífico soldado, heroico carácter pero infinito sinvergüenza que fue Marco Antonio, estas palabras que no pueden ser más documentales del ambiente general. Cuando se quiere recurrir a las instituciones, a las leyes, a los derechos oímos que de todas partes se nos dice: <<Negligimus ista, et nimis antiqua et stulta ducimus>> (No nos importan esas cosas que parecen antiguallas y estupideces). Estas “Filípicas” de cuyo título viene nuestra palabra vulgar <<una filípica>>, costaron, claro está, la vida de Cicerón. Pero César va a resumir todo esto en una frase: <<¿La República? –es decir, el Estado con su constitución legítima- ¡La República no es ya mas que una palabra!>>.

Parecería natural que yo no vacilase lo más mínimo en decir ahora que, en tercer lugar –esto es a la desintegración de la creencia común y la desintegración de las normas morales o de conducta- habría que añadir el efecto desintegrador de la filosofía griega. Esto se dice, en efecto, en casi todos los libros sobre historia romana. Pero no me es lícito hacer pareja afirmación, aunque me vendría muy bien para autorizar todo el resto de mi doctrina manifestando la suficiente imparcialidad para no recelar lo nocivo de mi

profesión. Mas ¿qué le voy a hacer? Ese efecto desintegrador de la filosofía griega sobre el pueblo romano yo no lo descubro. En primer lugar, esa influencia, ni buena ni mala, no aparece hasta el siglo I después de Cristo; por tanto, dentro ya de la época imperial. Hasta entonces sólo habían tomado contacto con ella algunos, muy raros individuos o grupos sobremana reducidos. Es completamente cierto que en el primer revolucionario o demagogo de Roma, Cayo Sempronio Graco, influye claramente un filósofo griego utopista y, por tanto maniático del reformismo. Pero no pasa lo mismo con la serie de demagogos revolucionarios que a este van a seguir, y que lo son por cuenta propia y no de ninguna filosofía. Los romanos no tuvieron nunca cabezas filosóficas: más aún, consideraban despreciable e impropia de un romano toda filosofía. Por eso es, en sus dos vertientes, muy representativo el hecho de que al componer en transitorios retiros sus libros filosóficos Cicerón tiene, por un lado, que disculparse una y otra vez de emplear su tiempo en semejante menester, pero, por otro, considera interesante, aun en aquellas tan avanzadas fechas —es decir, cuando el Estado romano estaba ya hecho trizas— exponer claramente a la minoría más culta de Roma las doctrinas de la filosofía griega. La verdad es —y aprovechamos la ocasión para decir muy apretadamente varias cosas de órdenes diversos, pero todos decisivos— que durante el imperio de los Julios y los Claudios —es decir, el primer siglo y medio del Imperio— es cuando se produce, intensiva y rápida, la romanización de las provincias, que a pesar de singulares abusos, bien administradas, aumentan su riqueza económica creándose en ellas una rica burguesía, mientras en Italia esta se empobrece y degenera. Esa burguesía provincial recién creada y que ha sido, si, recién educada en una filosofía, en lo que podríamos llamar una <<cuasi-religión>> intelectual, en una <<cultura>>, que, en suma, fue el estoicismo, es la que va a dominar la etapa siguiente, la de los Flavios y Antoninos.

Es preciso recalcar —y no se vea en ello un reclamo de mi específico— que la única filosofía de verdad influyente en Roma fue la estoica y esto no llega a producirse hasta cuatro siglos después de comenzar a desintegrarse la creencia común romana, precisamente en la época de los que llamo <<emperadores españoles>> -Trajano, Adriano y, siguiéndoles, Marco Aurelio-, que eran ellos mismos estoicos. El estoicismo extendido por toda la nobleza y burguesía del Imperio proporcionó al mundo una de sus etapas de mejor gobierno y más dulce felicidad. Es un hecho incontrovertible que cuando la filosofía influye efectivamente no en este o en aquel individuo aislado, sino en amplias y profundas capas sociales, por tanto, en el alma colectiva de Roma, logra, si bien transitoriamente, lo que parecía imposible, a saber: que un pueblo, el cual había perdido toda creencia viva común, cobre, merced al estoicismo, algo así como una fe colectiva que le sostiene compacto algún tiempo y, como no podía menos, suscite la única etapa de algo así como legitimidad de que gozó en sus cinco siglos de vida arrastrada el Imperio romano. Sin que yo, conste, juzgue este hecho decisivo en ningún sentido ni para nada, si lo recomiendo a la atención de los que quieran seriamente acompañarme en el análisis de la vida constituida en ilegitimidad que estamos haciendo y de que son dos gigantescos ejemplos los tiempos declinantes de la República romana y los tiempos en que estamos nosotros mismos alentando.

Mas el ejército que ya Mario, hacia el año 100 antes de Cristo, había abierto a los proletarios latinos e italianos, tiene que ser, después de los Antoninos, hacia el 200 de nuestra era, abierto a los proletarios de las provincias más rudas, primero a los africanos con los Severos, luego a los de Dalmacia con Diocleciano, por tanto a los que podríamos llamar superproletarios. Estos son los que se rebelan contra la burguesía gobernante, contra la burguesía adscrita a la cuasi-religión estoica y entonces el Imperio vuelve a perder toda unidad de creencia y se dispersa en innumerables místicas locales.

Un día, bajo Aureliano, se hace el intento de crear al Imperio artificialmente una religión única, un sincretismo religioso bajo el dios Sol, lo cual perdurará como espectro burocrático hasta los tiempos de Constantino. En las monedas de Aureliano se lee, <<El Sol, señor del Imperio romano>>. Lo mismo había intentado casi dos mil años antes el faraón Amenhotep IV para apuntalar el Estado egipcio en ruinas. Por lo visto estos Imperios o Estados universales, por su misma esencia, han padecido siempre atermia, falta de temperatura moral, colectiva y, atermidos, procuraban calentarse al sol.

En un siglo –del año 190 al 90, y doy esta última fecha porque dos años después va a estallar la primera guerra civil entre Mario y Sylla- todo el bloque compacto que era la vida romana se ha desintegrado. A la desintegración de las creencias y del sistema normativo de las costumbres, es decir, de las conductas, sigue inmediata la desintegración de la legalidad del poder público, según hace un momento he mostrado citando las frases de Cicerón y de César. No se cree ya en el Senado ni se le respeta, entre otras cosas porque las familias senatoriales han sido las primeras en degenerar y son miembros sobresalientes de ellas los primeros que se revuelven, que se revolucionan contra su venerable autoridad. Una y otra vez van a seguirse todas las insubordinaciones: la de los caballeros o “equites”, la de los plebeyos, la de los esclavos con Espartaco, la de los aliados. Pero, bien entendido, bajo todas ellas late la convicción creciente de que un enorme bienestar –resultado de la victoria que parece definitiva- es posible y que todos pueden participar en él. Es lo que en aquella civilización de técnica insuficiente corresponde a la conciencia vigente estos últimos tiempos de que el hombre posee una riqueza ilimitada, que la hay para todos, que hay que reclamarla con petulancia y con violencia, porque si no la logran todos es sólo porque algunos se la hurtan.

Después de la primera guerra civil Sylla se retira de la dictadura restaurando el Estado tradicional y legítimo –bien que ya con legitimidad segunda. Pero las necesidades de la guerra con Lépido, con Sertorio y con Espartaco obligan al Senado a anular las leyes restauradoras de Sylla y entregarse a los generales, concediéndoles poderes ilegales. Y como el Estado ha perdido todo prestigio, las masas se desentienden de él y acentuando el sentido de las antiguas clientelas se adscriben no a instituciones, sino a hombres individuales. El ejército desde Mario no es ya el ejército de Roma, sino el ejército personal de Mario o de Sylla o de César o de Pompeyo. Es decir, que el poder público mismo se desintegra y se quiebra en una serie de poderes personalísimos en inevitable lucha unos con otros. De aquí, una tras otra, siete terribles guerras civiles. No hay principio alguno que siga vigente y al que se pueda recurrir. Después de los Gracos empieza la época criminal que, por lo visto, se abre en cierta altura de la vida de todo pueblo. En la Roma legítima se había sido hipersensible para todo lo que fuera en la vida civil violencia personal. Mas ahora el asesinato está a la orden del día y no se pueden celebrar comicios porque bandas armadas irrumpen en el Foro y en el Comiciado. La criminalidad y crimosidad no se manifiestan solo en la facilidad con que se asesina, sino en todo el espíritu de las gentes y muy especialmente en la frivolidad de su opinar sobre personas y asuntos quienes no entendían nada de ello, muy especialmente las mujeres. Un poco más tarde, la mujer de Clodio, a quien han traído la cabeza cortada de Cicerón, se entretendrá con las agujetas de su peinado en pincharle los ojos yertos.

He aquí, pues, que este pueblo romano, al llegar a la hora de su máxima civilización, de su más adulto desarrollo, de su mayor triunfo, vuelve a la situación primitiva de ilegitimidad. No hay estado legal porque no hay estado de espíritu común en la colectividad. Nadie tiene derecho a mandar y, por eso, luchan unos con otros para apoderarse del mando. La situación de las cosas no tienen salida, no lleva en sí solución

orgánica y seria. No se ha atendido debidamente que pocos días después de ser asesinado Julio César, Cicerón refiere en una de sus cartas cómo ha ido a verle Matius, un íntimo amigo de César, y le revela que este mismo no sabía que salida dar a la situación –literalmente, *exitum non reperiebt-*, no veía salida alguna. La situación a que se llega después de aquellas siete atroces guerras civiles está expresada por Tácito, según su uso, en un “comprimido verbal” que, por lo mismo, ha pasado desapercibido a la mayoría de sus lectores. Cuando quiere explicar por qué entregan todos el poder definitivamente a Augusto y se funda el “principado”, es decir el Imperio, dice solo estas dos palabras: “*cuncta fessa* –todo el mundo, personas y cosas, estaba fatigado, hartado, no podía más. Durante años y años nadie estaba seguro de no morir cualquier día asesinado. Horacio, agradeciéndole a Augusto el orden que ha establecido, lo declara en la oda X del libro III:

Hic dies, vere mihi festus, atras
Eximet curas: ego nec tumultum
Nec mori per vim metuam, tenente
Caesare terras.

Este es el título en que funda el ejercicio de su poder el “imperator” Augusto: la fatiga. No es un título legítimo, es un título eficaz. Es una urgencia. Hacía falta que alguien, fuese quien fuese, ejerciera el poder público, el mando y terminase con la anarquía. Hubo hacia el año 30 en Roma como una marea viva de hartazgo y asco hacia toda política proveniente de la excesiva, obsesionada dedicación a ella que había precedido –el ansia de soltarla sobre alguien, fuera quien fuera, para poder no ocuparse de ella. Y he aquí, señores, lo sorprendente: al final de todo el proceso de mil años que es la historia de Roma el jefe de su Estado vuelve a ser... “cualquiera”. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad. El Imperio fue esencialmente una forma informe de Gobierno, una forma de Estado sin auténticas instituciones.

Todo el mundo –*cuncta fessa*- la necesitaba, pero no era ni podía ser un Estado normal porque no podía gozar de legitimidad, la necesitaba pero no la quería nadie, ni siquiera Augusto. Porque este es el hecho increíble, pero incalculablemente revelador de toda esta realidad, con que voy a terminar. Las cosas andan tan mal que, en el año 22, el Senado está resuelto a nombrar <<dictador>> -<<dictador>> o censor- a Augusto: es decir, con otro nombre, emperador. Pero este, que era más bien medroso y desconfiado, siente horror ante la posibilidad de ser encargado de ejercer el poder supremo y por ello huye a Sicilia, es decir, huye de la dictadura, huye él mismo del Imperio y entonces sale disparada una parte del Senado en persecución suya para darle alcance y obligarle a volver a Roma y constituirse en “dictator, princeps, imperator”. Como dice muy bien Ferrero: <<la dictadura perseguía al dictador>>.

Este Estado imperial que empieza con Augusto va a ejercer la imperación en forma superlativa, nunca hasta entonces experimentada. Es la comprensión del Poder público dura y nuda de consagración. Por lo visto, el Estado aumenta su presión sobre los individuos estrictamente en la medida y conforme la creencia disminuye. Esta era una disciplina interna y, al faltar, se intensifica automáticamente la disciplina externa.

De esta manera, señores, hemos recorrido –bien que en esquema, pero íntegramente- la evolución del poder público desde su germinación a su consunción en la única historia de un pueblo –Roma- que nos es conocida desde su cuna a su sepultura. Y en ella hemos descubierto algo estupefaciente y que, a la vez nos proporciona la más penetrante iluminación, algo esencial que no he visto notado hasta aquí por los historiadores ni por los juristas y filósofos del derecho, a pesar de ser un fenómeno,

como hemos advertido, tan de sobra patente. Esto: que el Estado, que el ejercicio del poder público empieza por ser ilegítimo y termina por ser ilegítimo; que al llegar un pueblo a su extrema madurez acontece lo más inesperado: la reaparición de todos los caracteres que primitivamente manifiesta la función estatal. De esta queda sólo lo que tiene de cirugía de urgencia, de reacción social en la hora de peligro; el depositario o agente de ella –el jefe- no lo es por ningún derecho, sino que puede serlo cualquiera, pues todo el mundo la necesita y nadie la quiere. ¿No alumbra todo esto con la más cruda, despiadada luz lo que constituye de verdad, el núcleo mismo de su esencia, el Estado? Yo no voy a responder ahora a esta pregunta. Sólo podré hacerlo si en el próximo otoño puedo ofrecer a ustedes un curso sobre los fenómenos fundamentales de la sociedad con el título “El hombre y la gente”.

Mas lo que si parece evidente es que el Estado no consiste en legitimidad, sino que esta es un feliz añadido, una afortunada virtud de que logran dotarle los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias, a su lealtad y a su generosidad, calidades todas que se van evaporando conforme la ilegitimidad avanza.

Pero una nueva pregunta, menos teórica que la anterior, más grave, más urgente bota en todos nosotros suscitada por cuanto he dicho: ¿Qué hacer cuando la vida de toda una civilización entra en la etapa de constitutiva ilegitimidad? Yo no me he comprometido en el anuncio de este curso a contestar a esta pregunta y no voy a hacerlo inmediatamente. Es posible que en las lecciones subsecuentes vaya esa contestación en forma de tenues insinuaciones. Pero sí puedo decir ahora mismo qué es lo primero que hay que hacer si se quiere afrontar y corregir la tremenda coyuntura histórica que es la ilegitimidad. Lo primero que hay que hacer es, simplemente, reconocerla, hacerse bien cargo de que es ella la profunda realidad que constituye la época, en vez de eludirla atribuyéndola a insubordinaciones e indocilidades de este o aquel hombre, grupo o clase. No se puede resolver un problema si no se ve claramente su existencia y su consistencia. Por eso, señores, lo primerísimo que hay que hacer con la ilegitimidad es... tragársela. Luego, ya veremos.

IX

(Revisión del itinerario.- El Derecho y lo justo.-Creta.- La <<influencia universal>>.- Civilización y <<sociedad primitiva>>.- Las civilizaciones espontáneas.- Obstáculo y ataque.)

Señores, desde hace varias lecciones parece como si hubiésemos olvidado a Toynbee, y sin embargo, vamos a ver cómo, con todo ello, no hemos hecho sino ganar velocidad en la exposición del resto de su doctrina. Lo abandonamos cuando, dirigidos por él, procurábamos definir la civilización grecorromana, que es materna con respecto a la nuestra, haciéndonos cargo de su destino cronológico, es decir, de su principio y de su fin, dónde y cuando acaba, dónde y cuando empieza. Habíamos asistido a su destrucción, causada, según Toynbee, que en esto acepta la opinión vulgar, por una invasión o emigración de pueblos bárbaros hasta entonces contenidos más allá de la frontera: por una “Volkerwanderung”, de lo que él llama <<proletariado externo>> de aquella civilización. Esta irrupción trajo consigo siglos de caos que él llama <<interregno>>, por ser centurias sin orden ni concierto en que nadie manda. Luego, retrocediendo, vimos que la civilización grecorromana goza su última etapa de existencia estructurada en forma de un Estado universal, el cual es, diríamos, invadido verticalmente desde abajo a arriba por una religión universal nacida del <<proletariado interno>> alojado en los fondos casi subterráneos de aquella sociedad. Este Estado universal fue el Imperio romano y en él nos detuvimos para completar la imagen externa, como de turista o “cicerone” que Toynbee nos presenta, con una imagen de esa misma realidad vista desde dentro. Pero no pudimos hacer esto, es decir, entender la realidad histórica que fue el Imperio romano sin someter nuestra mirada histórica, como la óptica del historiador requiere, a una gran pendulación. Ello nos llevó ineludiblemente a descubrir todo el pasado de Roma.

Toda realidad humana, decía yo a ustedes, viene de un pasado y va hacia un porvenir, y esto no como añadido a su sustancia, sino que, constitutivamente, consiste en <<venir de>> e <<ir hacia>>, en contener pasado y futuro. Por eso nos fue ineludible mirar como al trasluz el Imperio romano a fin de descubrir en su presente, como en una radioscopia, su pasado, aquello de donde viene. Y he aquí por qué razón tuvimos que recorrer íntegra la historia romana caminando por dentro de ella, por su intimidad, bien que de una manera ultraesquemática y ateniéndonos a lo que Mommsen nos enseña a considerar como la sustancia misma de la historia de Roma, a saber: la evolución de su derecho público, de su Estado.

En las lecciones anteriores he intentado, pues, construir un esquema de la historia romana al hilo de la evolución seguida por uno de los componentes más importantes en la vida de todo pueblo: su poder supremo, la función de mandar en cuanto mando colectivo, porque, claro está, hay constantemente –junto a él- otras formas de mando arbitrarias, satisfactorias o enojosas: la del fuerte sobre el débil, la del rico sobre el pobre, la del amado sobre el que ama. Haciéndome yo gran violencia he tenido que dejar fuera en absoluto de la consideración lo que a mí más me interesa en la realidad humana que fueron los romanos, y que me interesa porque creo que es, en efecto, aún más fundamental que la atención exclusiva a su poder supremo y aun a todo su derecho público, y es la peculiarísima actitud del romano ante el derecho como tal, sea público, sea privado. Mas no pude entrar en ello porque me atrevería a insinuar que no ha sido nunca bien visto lo que el romano entendía y vivía bajo el nombre <<derecho>>, lo que fue para el romano el derecho como tal derecho, no esta o aquella de sus instituciones.

A mi juicio, a esa manera peculiar de sentir el derecho debió el pueblo romano su vigor incomparable, único como fuerza histórica. Pero esto es, sospecho, lo que no se ha visto bien; lo que se ha sabido admirar en el derecho romano es, ante todo, la perfección de su técnica jurídica y dentro de ella el rigor, en efecto, casi matemático que llegaron a tener sus conceptos; mas ello debió inevitablemente llevar a preguntarse en forma perentoria por qué precisamente en Roma llegó a obtenerse esa técnica jurídica de tal perfección, en vez de atribuirlo a una especie de mágico don o a un casual talento que sin más poseyese aquel pueblo.

Evidentemente, hay en la relación primaria, por tanto, anterior a todo perfeccionamiento técnico, en la relación primaria del romano con el derecho, algo peculiar no existente en la misma medida en los otros pueblos, lo cual le llevó, naturalmente, a prestar a su ejercicio una insólita atención, a la vez enérgica y continuada, merced a la cual siglo tras siglo se fue urdiendo y cincelandó la maravilla de su jurisprudencia.

Si esto no se ha visto es porque temo que se tenga también una idea no sólo errónea, sino ultravaga de lo que es no ya en Roma sino en absoluto el “derecho”, y no podía yo dar por supuestas y conocidas nociones sobre él que me parezcan ajustarse a su realidad. Por eso me hubiera visto obligado a comenzar por desarrollar toda una teoría general del derecho, lo que suele malamente llamarse una <<filosofía del derecho>>, para lo cual no era ciertamente la ocasión.

Lo único que puedo hacer ahora, forzando mucho las cosas y en atención a aquellos de ustedes que sientan auténtica curiosidad por este tema de soslayo y si se comprometen a entender lo que voy a decir, que son poquísimas palabras, con las cautelas que debe otorgarse a toda fórmula comprimida, es decirles que para el romano el derecho no es derecho porque es justo, sino al revés, que lo justo es justo porque y cuando es derecho; por tanto que el derecho en su núcleo y sustancia primera para el romano, y tal vez sea esto verdad en absoluto, no tiene nada que ver con eso que en nuestros tiempos se llama en los periódicos, y no sólo en los periódicos, justicia. La justicia vendrá como un aditamento o perfección de esa realidad primaria que es el derecho. Tenían, pues, los romanos de él una idea perfectamente inversa de la predominante en las mentes europeas, por lo menos en los últimos dos siglos.

Con aquella fórmula me refiero estrictamente a lo que el derecho era como realidad efectivamente vivida por los romanos, no a lo que primero Cicerón y luego las <<Instituta>> y el <<Digesto>> y las <<Pandectas>> definían en términos generales como derecho, el cual no tenía nada que ver con el derecho romano, sino que eran ideas recibidas de los filósofos griegos por los jurisconsultos romanos en tiempos ya muy avanzados. Son, pues, las beaterías filosóficas en torno al derecho, y para el romano el derecho era todo lo contrario de una beatería: era una tremenda y cruda realidad.

Ese pasado de Roma que hemos visto por dentro. Toynbee lo contempla desde fuera y de él solo considera interesante decirnos poco más o menos lo siguiente: antes de constituirse la civilización grecorromana en Imperio romano, en lo que él llama Estado universal, atravesó unos siglos de guerras entre las naciones que la integran, a los que él llama, generalizando el nombre de una época característica de la historia rusa, <<tiempos revueltos>>, que corresponden a lo que en la historia china se llama <<época de los Estados contendientes>>. La época de los <<tiempos revueltos>> en la historia rusa fue el siglo XVII y a ella pertenece el episodio del falso Demetrio. Pero los <<tiempos revueltos>> en la civilización grecorromana comienzan según Toynbee, en la segunda guerra púnica, mas no por ninguna de las razones que nos llevaron a nosotros a fijar como divisoria de los tiempos romanos aquella fecha, sino sencillamente porque entonces Roma entra en guerra con Grecia, como si las tremendas guerras

anteriores entre los sucesores de Alejandro y las porciones que se repartieron de su Imperio, Egipto, Macedonia y Seleucia hubieran sido moco de pavo. Y aquí topamos, aunque no voy a insistir en ello, con una de esas frecuentísimas fullerías intelectuales que hay en todo el pensamiento y la obra de Toynbee, y es que otras veces no tiene más remedio que reconocer que los <<tiempos revueltos>> en Grecia empezaron, claro está con la guerra del Peloponeso, lo cual acontece dos siglos y medio aproximadamente antes que la guerra de Aníbal, que la segunda guerra púnica. Pero como él está empeñado en unir y fundir la civilización griega, la historia griega a la historia romana en una única civilización, él no la llama grecorromana, sino con otro nombre, el cual yo hasta ahora ni he pronunciado ni pronunciaré nunca, porque me obligaría entonces a un “corps a corps”, bien que transitorio, con Toynbee de cierta impetuosidad, aunque ello nos llevara a descubrir una de las cosas más geniales y más valiosas de la vida inglesa.

Antes de esos tiempos revueltos vivían los pueblos griegos y romanolatinos –según Toynbee- largos siglos de lo que llama “formación o desarrollo”, que corresponden en cierto modo a lo que yo he descrito aquí como <<vida absorta>>, pero más atrás aún hallamos a los pueblos helénicos y latinos como pueblos primitivos que, viniendo allá del norte eurásico, caen sobre el mediterráneo. De modo que así como al descubrir el comienzo de nuestra civilización encontramos que ella se iniciaba con una “Volkerwanderung”, con unos bárbaros del Norte que irrumpen en el área grecorromana, así también, al comienzo de la civilización grecorromana hallamos unos bárbaros del norte que ahora son precisamente los helénicos e itálicos. No sabemos bien cuando estos últimos entraron en Italia, pero tanto estos como los helénicos debieron bajar al Mediterráneo en sucesivas oleadas, con largos intervalos de tiempo entre una y otra. Si sabemos que la primera gran invasión helénica del Oriente mediterráneo acontece hacia 1400 antes de Cristo y que la segunda y última invasión, la de los dorios, o lo que los griegos llamaron <<la vuelta de los heraclidas>>, empieza hacia 1200 antes de Cristo. ¿Qué es lo que invaden estos nuevos bárbaros del Norte? Pues invaden una civilización refinadísima que había ya de antes en el mar Egeo y que es la que Toynbee, con su arbitrariedad nominativa, llama <<egea o minóica>>. Su figura geográfica, comparada con la de nuestra civilización y la grecorromana, es mucho más reducida. Su centro está en la isla de Creta y se extiende por las islas del Egeo, parte de la Grecia continental y el borde del Asia Menor, incluso Siria.

No quisiera entrar en demasiados detalles y que perdiésemos el tiempo que nos falta. Vamos a ver cómo resumo mi idea de lo que nos conviene saber de esta civilización egea. De ella solo tenemos objetos y piedras desenterradas por sabias excavaciones, pero no tenemos textos, porque aun cuando poseamos numerosísimas inscripciones, estas se han mostrado enormemente resistentes a todo desciframiento. Precisamente esta misma semana ha sido premiada una memoria en la cual parece que se da un paso adelante en el camino de este desciframiento, debida a don Benito Gaya, a quien aludí en lección anterior.

La primera invasión de los helenos sobre el mundo egeo se verifica hacia el año 1400 antes de Cristo. Son los más antiguos griegos, los aqueos. Incendian los más bellos palacios, Gnosos, Gurma, Palaicastro. En 1200 baja otra marejada destructora y esta vez todo perece. El famoso Laberinto fue destruido. En un libro muy reciente el gran filólogo checo Rocín, que ha sido capaz nada menos que de descifrar la escritura cuneiforme hitita y aun la escritura jeroglífica de otro pueblo hitita (llamado por ello de los hititas jeroglíficos) asegura que la palabra laberinto –“laby-rinthos”- significa exactamente palacio del soberano, palacio real; donde se hallaba incluido el templo a una divinidad de la religión cretense, que era el toro antropomorfo, el famoso Minotauro. Laberinto, en efecto, se sabía que era <<labrys>>, pero parte de la palabra

es también es también griega mas no de origen griego y significa para los griegos mismos la doble hacha, hacha que era el supremo emblema religioso de los cretenses y, a la vez, signo máximo de majestad. Pues bien, <<soberano>> por lo visto se decía en cretense en la medida que ha podido colegirse por razones sumamente complicadas, <<Taburna>> o <<Laburna>>, porque en cuneiforme, al parecer, el complejo consonántico TL se traduce unas veces por T y otras veces por L. DE ahí que Rocín derive <<laberinto>> de <<laburna>> y el subfijo de lugar, lo que indicaría palacio del soberano.

He citado este detalle simplemente porque es una novedad y probablemente no es conocido de nadie o de casi nadie de los que me escuchan, pero no tendría sentido que fuéramos haciendo una historia elemental de cada una de las civilizaciones a que vamos a referirnos, ya que tampoco, ni mucho menos, lo hace Toynbee. Lo que hemos de hacer es atenernos a lo que para la doctrina de Toynbee importa, en este caso la civilización egea o minoica. Lo que interesa es solo esto. Conocemos por los historiadores griegos que los cretenses habían gozado de cierto poderío merced a su marina. Isleños y navegantes habían hecho progresar la navegación y sus naves dominaban los mares y les permitían extender su comercio a vastas y remotas regiones. Llegaron, en efecto, no sólo a Grecia, sino también a Sicilia y Cerdeña. Hace un cuarto de siglo se pensaba que también habían llegado –por tanto, hacia 1400- a las costas mediterráneas españolas. A ello se atribuía que se encuentren en las etapas más primitivas de la protohistoria ibérica cuentas de vidrio, que los cretenses habrían recibido de los egipcios pero habían aprendido a imitarlas para la exportación. A ello parece atribuirse también el gusto de nuestros antepasados, suponiendo que lo sean, por ciertas decoraciones vistosas que aparecen en las cerámicas desde Alicante hasta Narbona y además en las Baleares; donde muy posteriormente, no sabiéndose entonces de dónde venían, se hallan objetos religiosos de la religión cretense, como son las cabezas clásicas de toro con palomas en la cornamenta o bien los cuernos de consagración. Pero en los libros de los arqueólogos españoles actuales esto se rechaza de plano. Y, claro está, yo no tengo en casos como este, en que se trata de hechos y además afirmados por gente que sabe muy bien su tema (pues esto si que hay que apuntarlo como una positiva e incuestionable ganancia en los últimos veinte años de la vida intelectual española: la existencia de excelentes equipos de arqueólogos, cosa que antes no existía; había, si, alguna que otra individualidad, había sobre todo, la figura de Gómez Moreno, cuyo saber de estos hechos y conocimiento de cosas parece que no tiene ribera, pero no existían unos equipos suficientemente completos y bien preparados como hoy existen), por tanto ante eso yo no tengo sino que inclinarme y no decir ninguna palabra más directa. Indirectamente solo me atrevería a proponer a los arqueólogos españoles que viesan si no tendría sentido continuar en sus investigaciones o revisar algunas de las antiguas ante el hecho más importante que se ha producido en los últimos años en la perspectiva de la ciencia histórica, y que es el haber caído en la cuenta, y el haber tenido que reconocer, porque los hechos abonaban esta persuasión, que las profundas civilizaciones más antiguas, sobre todo la mesopotámica, y aun la más antigua, la sumeria, han tenido una influencia expansiva muchísimo más honda en todo el cuerpo continental europeo de lo que se podría imaginar; es decir, que hay que correr las distancias en el movimiento de todos estos pueblos respecto a lo que antes se consideraba como imposible.

Hecha esta advertencia en materia –repito- en que yo soy gran ignorante, no hago sino seguir. Vamos a lo que importa para Toynbee.

Los pueblos helénicos primitivos, es decir, los bárbaros helenos –démonos por una vez el gusto de pronunciar esta paradoja, bárbaros helenos- trituraron ese poderío marítimo, que los griegos llamaron “talasocracia”, de Creta, ese imperio del mar que,

según Toynbee, fue un Estado universal; por tanto, que en nuestra peregrinación retrógrada, partiendo de la civilización occidental a que pertenecemos, al través de la grecorromana hasta llegar a la egea, vemos que se repiten, según Toynbee, los mismos estadios con los mismos caracteres, y esto le hace presumir –si bien necesita comprobación- que las sociedades de la especie llamada <<civilización>> comienzan siempre con una “Völkerwanderung” o invasión de pueblos bárbaros, o <<proletariado externo>>, que producen un estado caótico de unos siglos de <<interregno>>, a los que siguen otros de formación y desarrollo, tras de los cuales vienen <<tiempos revueltos>>, los cuales, a su vez, finalizan en que una de las naciones integrantes de esa civilización domina a las otras y crea un Estado universal y con ello una “Pax”, en la cual germina y madúrese una religión universal originada en el <<proletariado interno>> de esa civilización. Los seis tomos de Toynbee no hacen sino manejar constantemente –y ya veremos que de un modo exasperantemente mecánico- ese surtido de conceptos. Mas esa presunción demanda comprobación y esta supone que tengamos a la vista todas las civilizaciones de que poseemos noticia, a fin de poder ver si en ellas se cumple este proceso.

Toynbee pretende, de un modo bastante sumario, que hay veintiuna civilizaciones, ni una más ni una menos. No tiene sentido entrar ahora a discutir si todas las civilizaciones presuntas, que Toynbee enuncia y nombra, lo son en efecto o no, porque el tampoco se ha tomado gran trabajo ni pulcritud en su determinación, y no tiene sentido que a su galanura vayamos nosotros a oponer una seriedad de método que el no practica: lo que le urge es encontrarse delante de todas estas civilizaciones por ver si los hechos descubren en sus sendos desarrollos históricos todos esos estadios a que me he referido, sobre todo los caracteres que son par él más definatorios de una civilización: que termina en una “Pax” creada por un Estado universal y en una Iglesia universal de origen proletario.

Si ustedes se colocan delante de su mesa de trabajo una serie de manuales cada uno de los cuales relata las vicisitudes históricas de cada una de esas veintiuna civilizaciones, y procuran ver si, en efecto, todas ellas han pasado por una “Völkerwanderung”, etc., etc., habrán hecho aproximadamente lo mismo que mister Toynbee, quien no crean que ha hecho mucho más. Lo que pasa es que a esto mister Toynbee lo llama aplicar a la historia el <<método empírico>>, y cuando un inglés cree que lo que va a hacer es aplicar a algo el método empírico experimenta tal satisfacción, se siente tan feliz y tan seguro que, repantingándose en el sillón, enciende la pipa y ve en los vellones blancos del humo ascendente resuelto ya su problema. Y claro que lo está, porque no ciertamente en todos los casos –conste- pero sí en el de Toynbee y en el de no pocos escritores ingleses de los últimos tiempos, bajo eso que se llama <<método empírico>> lo que se oculta es la resolución totalitaria de que en los hechos repercutan, quieran o no, las ideas que el inglés tenía de antemano en la cabeza. Así en el caso presente, en que Toynbee sale resuelto, quieras que no, a descubrir sin remedio en la civilización egea un Estado universal. (Como decía el malagueño: <<Pegue o no pegue en el cogote te pinto un loro>>.) Y no se trata de que nosotros tengamos una noción del Estado universal distinta de la de Toynbee. No; resueltos a seguirle con la mayor docilidad, aceptamos la noción suya, que no es ni más ni menos que la que manifiesta el Imperio romano. Ahora bien, este fue la integración bajo un único poder público de varias naciones, unas de ellas primitivas, como las Galias y España, otras mucho más avanzadas, más civilizadas, viejas, ricas y estructuradas que Roma misma, como Egipto, Grecia y Siria. Cuando los griegos hablaban de la talasocracia como de una realidad que era para ellos remotísima, entendían por esa palabra simplemente lo que el vocablo designa: dominio, si se quiere Imperio, sobre el mar; pero ellos no tenían noticia ni

nosotros la tenemos ni puede tenerla el señor Toynbee, de que los egeos dominasen a ningún pueblo, a ninguna nación; entre otras cosas, porque en su órbita de influencia no existían aún naciones.. Parece que colonizaron algunas de las pequeñas islas Cícladas, que estaban deshabitadas o casi sin habitar, y las que estaban algo habitadas lo estaban por piratas carios, a quien ellos despacharon para poner orden en las piraterías del mar. Pero de lo que no se tiene noticia es de ninguna guerra, de ningún encuentro guerrero de los cretenses. Herodoto mismo, que refiere algo de lo que oyó a cretenses de su tiempo, que aludían a unas vagas guerras, se muestra incrédulo, y Tucídides, en el primer libro de su “Historia” –en aquel famoso trozo que tal vez algún día el Instituto de Humanidades comente palabra por palabra, pues es la primera exposición científica del pasado humano y especialmente el helénico- insiste en que lo que lo que produjo la intervención egea fue la posibilidad para los pueblos de las costas de comerciar pacíficamente y de enriquecerse cada cual por sí. Esta noticia de que lo que lograron los cretenses fue que pudieran enriquecerse los otros, indica que no eran pueblos muy dominadores. Y, en efecto, los cretenses no eran pueblo guerrero. Durante la mayor parte de su historia sus ciudades y palacios no tienen murallas, es decir, ni siquiera se preocupan de defenderse, y si ha habido en la historia alguna civilización femenina, es decir, sin pugnacidad, ha sido la civilización egea. Ciertamente que tuvieron una influencia amplia y vigorosa, aunque nunca a fondo, en parte de Grecia y la costa del Asia anterior, pero ese influjo no fue obtenido nunca por la violencia, sino por la gracia. No vencieron a nadie, pero sedujeron a muchos. La civilización cretense debió de ser, formalmente dicho, encantadora, y por eso su símbolo mejor es su diosa principal, vestida con larga falda de faralaes, a la andaluza, que aparece siempre llevando en los brazos y en las manos enrolladas, unas serpientes seducidas.

Equiparar a esta talasocracia cretense, tan suave y tan mansa, con el Imperio romano, con su tremenda e inexorable voluntad de mando, de imperatividad, llamándoles a los dos con el mismo nombre, Estado universal, es ganas de apagar las luces para que todos los gatos se vuelvan pardos. Verdad es que el libro de Toynbee, desde un cierto punto de vista, que no le quita otras virtudes, es un intento extraño, por lo gigante, terco y desazonador, de empardecer todos los gatos de la historia.

Pero aún las pasa más duras Toynbee cuando busca en la civilización egea, como precedente de la grecorromana, el otro signo característico: una religión universal que se hubiese originado en el proletariado interno egeo y hubiese sido la base firme y fecunda de la vida grecorromana. Mas acontece que no se tiene noticia alguna de lo que pudiese ser el <<proletariado interno>> en Creta y, además las religiones constitutivas de helenos y latinos eran todo lo contrario de la cretense y no procedían de ningún proletariado, sino de lo que el propio Toynbee, no yo, llama <<minoría dominante>>. Los dioses olímpicos, en efecto, son dioses de nobles guerreros y por eso ellos mismos son dioses beligerantes. Toynbee lo reconoce y no se atreve a titular –sería una enormidad- la civilización egea como materna de la grecorromana, como puede decir que esta es materna de la nuestra o la nuestra afiliada de aquella.

Pero como Toynbee no está resuelto a ceder ante los hechos, ya que no puede afirmar de una manera resuelta y sin más que la civilización grecorromana nace como hija de la cretense, que esta está, pues, con aquella en la relación que él ha definido como paternidad o maternidad y finalidad, no obstante, decide afirmar que la grecorromana procede de la civilización egea, pero añadiendo una interrogación. Esta interrogación es infinitamente inglesa. Esta interrogación, interpuesta como un muelle entre los hechos y su idea preconcebida, significa algo así como un “gentlemen’s agreement” entre los datos y su maniática concepción, lo que le permite seguir tranquilamente fumando su pipa. Ahora bien, tal interrogación sería admisible si las razones en pro y en contra de

que la cultura grecorromana pudiera derivarse de la egea se contrapesan, o todavía si, aunque predominasen las razones negativas, al fin y al cabo existiesen algunas razones de peso para afirmar su derivación. Pero ni de lejos acontece eso; en ningún sentido puede decirse en serio que la civilización egea ha sido la que engendró la grecorromana. No puede en ningún sentido decirse en serio que los buenos cretenses fueron maestros de helenos y romanos; estos buenos cretenses que eran artistas, mercaderes, navegantes, danzarines y toreadores. Por tanto, esa interrogación podrá ser una interrogación, pero lo que no es, es seria. Y les pido ahora el favor de que se apunten ese tanto en contra de Toynbee, no vaya a ser que si por acaso –no lo he decidido aún– en la última lección formulo mi juicio personal sobre su persona y obra se me eche en cara que soy agresivo, áspero y exigente.

La verdad, señores, es que desde hace casi veinte años existen en todo el mundo, no sólo en España, una impunidad en el ejercicio o seudoejercicio de la inteligencia, coincidiendo paradójicamente con las formas más o menos severas de la censura, gubernativa en algunos países, directa social en otros, que viene a ser lo mismo; una impunidad, digo, que urge que hagamos lo posible para concluir con ella, porque está rebajando de modo gravísimo la mente occidental. Aquí, en este ejemplo, que es un detalle, han podido ver un hecho representativo de cómo un intelecto no está en forma. Porque sólo a quien no está en forma intelectualmente se le puede ocurrir cometer un desliz así. El caso es que en el resumen, publicado recientemente, de la obra de Toynbee, donde podía haber aprovechado la ocasión para corregir sus mayores deslices, expresa lo mismo en forma aún peor, porque dice que la civilización egea es “loosely apparented”, “vagamente paterna”, de la grecorromana. ¿Qué quiere decir <<vagamente paterna>>? Es como si dijéramos de alguien que es <<vagamente>> padre de su hijo, cosa que pronunciaríamos a conveniente distancia de él para evitar la inmediata represalia. Es, en efecto, una deformidad formidable y puedo asegurar a ustedes que en ningún libro alemán ni francés, ni aun de segundo o tercer orden, encontrarán ustedes una torpeza parecida. ¿Por qué será esto así en un pueblo tan formidable como el inglés, en que hay tanta cantidad de ciencia como puede haber en cualquiera? Es verdaderamente un enigma que acaso, si tuviésemos tiempo, intentaríamos, muy de lejos, dilucidar, procurando decir qué es para un inglés escribir un libro, porque es algo completamente distinto de lo que es escribir un libro para un alemán, para un francés o para un español.

Pero el asunto mismo tiene un punto más desastroso para la doctrina de Toynbee, porque al no poder afirmar francamente, sin interrogación, que la cultura grecorromana es filial de la egea, queda entonces aquella sin origen conocido; aquella, la más importante para Toynbee como para nosotros, la paradigmática, queda sin padres, espúrea, como huérfana y hospiciaria. Y esto es inadmisiblemente precisamente en la doctrina de Toynbee. Porque si la grecorromana no tiene precedentes, tendrá entonces que entrar en la clase de civilizaciones, absolutamente originales, que no proceden de ninguna otra, como son para él en Eurasia, estrictamente sólo dos: la mesopotámica o sumeria y la egipcia, las cuales plantean a Toynbee problemas especiales y de gran interés –es una de las partes más interesantes de su obra– para buscar cómo nace una civilización cuando no nace de otra, es decir, cuando no es hija de otra. El caso es que no habría manera. No es el momento para perfilar más exactamente la conducta científica de un hombre como Toynbee, observando con alguna atención sus manipulaciones al esforzarse por rebañar todo lo que puede encontrar en el mundo egeo, de formas religiosas que aparezcan también en Grecia. Pero primero, su teoría no reclama eso, sino que lo que pediría sería probar que esas formas religiosas comunes en Grecia y en Egea, provenían de un <<proletariado interno>> de Creta; segundo, que –situación curiosa– Toynbee podía

haber aprovechado muchísimos más hechos, es decir, efectivos fenómenos religiosos y de otro orden que había en Creta y que aparecen también en Grecia; pero por no conocer bien esa civilización, como en general no conoce casi ninguna, salvo, claro está, la griega y, además, la árabe, resulta que no lo advierte, es decir, que a fuer de internacionalista –recuerden mi primera lección, y haré un poco de penitencia a los que juzgaron entonces que era inoportuno comenzar este curso hablando de la formación internacionalista anglosajona- a fuer de internacionalista o periodista anglosajón está mal informado, y esta vez, al parecer, en contra suya. Y tercero: en cierto modo tampoco servirían todos estos hechos, que él, por lo visto, no conoce, para fundamentar su deseo de derivar la cultura griega de la egea, porque se trata de una gigante corriente cuyos efectos son profundísimos y que llegan muy remoto y que cada vez aparece más claro, más evidente –los hechos y los documentos lo van demostrando- que viene de la cultura más primitiva del fondo de la Mesopotamia, la cual llega, como antes dije, a regiones increíbles. Considero esto como la innovación más importante en la perspectiva histórica del último cuarto de siglo. Pero esta influencia es de un tipo radicalmente distinto del único que admite Toynbee hasta ahora, el de una civilización determinada por otra: lo que él llama la relación de paternidad y filialidad. Y esa gigantesca corriente de influencia no es determinada, sus límites son indeterminables, porque es, en efecto, propia y rigurosamente universal. Es decir, que hay algo más importante que esa pretendida relación de maternidad y filialidad entre una civilización y otra, y es la influencia universal; esto es fatal para la doctrina de Toynbee, porque él ha comenzado por afirmar que el campo histórico inteligible, que la realidad histórica que se entiende sin salir de ella es una civilización. Pero no hay más remedio que salir de toda civilización a un campo más vasto para poder entenderla. Y, en efecto, aunque la cosa parezca increíble, en el libro VI, y hasta ahora el último publicado de su obra, Toynbee, que es últimamente leal, ni que decir tiene, se da una palmada en la cabeza y dice: ¡Diablo! –no emplea esa palabra sino la equivalente-. He estado los cinco primeros tomos de mi libro sosteniendo que el campo histórico inteligible es una civilización, y ahora veo que me he equivocado, que hay influencias universales.>>

Ahí tienen ustedes una de las cosas graciosas que sólo se encuentran en los libros ingleses y que sólo se entienden si se explica lo que es para un inglés escribir un libro.

Cuando la civilización egea comienza están ahí ya las dos grandes civilizaciones primeras, la mesopotámica inicial –la sumeria- y la egipcia. Pronto los cretenses se ponen en contacto con ellas, trafican con ellas, pero no irrumpen sobre ellas ni en su área, ni intentan incluirlas en ningún Estado universal. Toynbee no sabe qué hacer tampoco con la civilización egea y titubeando, también indecisamente, la declara <<vagamente original>>. De todas suertes somos transferidos, como a una última instancia, a esas dos civilizaciones aún más antiguas. La mesopotámica inicial o sumeria nos sitúa ya en el año 4000 a. de C. Aquí cambia la perspectiva histórica y esto plantea a Toynbee un problema completamente nuevo, pues al ser una civilización que no tiene precedente, que no procede de otra, no tiene más remedio que plantearse de manera perentoria cómo nace una civilización cuando no es hija de otra, cuando nace como por generación espontánea; cómo es, dice él, que después de trescientos mil años en que no ha habido civilización de este tipo, un buen día a la orilla del Éufrates y del Tigris surge este hecho completamente nuevo en el planeta que es una civilización. Parecería natural, y a todos ustedes se les habrá ocurrido, intentar derivar estas civilizaciones de las formas preexistentes de vida en las sociedades primitivas, a que antes se llamaba salvajes. Pase que a ese régimen de vida primitiva no se le llame civilización, aunque discriminar dónde acaba lo salvaje y empieza lo civilizado es completamente imposible; pero lo que es incuestionable es que esas dos civilizaciones primeras tuvieron que nacer

en continuidad con la vida primitiva. Y, en efecto, tanto en Egipto como en Mesopotamia ese su pasado primitivo está en ellas presente, por supuesto. Como el pasado primitivo o salvaje está presente en Grecia o en Roma, por supuesto. Como está presente en nosotros mismos. Ya sugerí en alguna lección anterior que el pasado humano no pasa, si por pasar se entiende simplemente dejar de ser, no pasa como pasa en el mundo físico; sino que el pasado humano persiste en todo presente en la forma peculiar de “haber sido”. Se desatiende con exceso, me parece, que el pasado para serlo propiamente, tiene que serlo en un presente, tiene que estar conservado en un presente. De otro modo no sería ni pasado, sino simplemente nada, pura inexistencia. El hombre. Señores, es justamente el que conserva presente ese pasado. El hombre es un animal que lleva dentro historia: que lleva dentro “toda” la historia. No cabe definición del hombre menos <<darwiniana>>. Si yo citase aquí algunas cosas primitivas, por tanto salvajadas que ustedes y yo hacemos y somos, aun ateniéndome solo a hechos patentes y sin ir a buscar pan de trarigo, es posible que alguno tuviese un disgusto, alguno que tal vez tiene la pretensión de no ser salvaje. Yo, en cambio, no la tengo. Estoy completamente convencido de la dosis de salvajismo, sobremanera considerable, que hay en mi, y así tiene que ser.

Pues la verdad es que el hombre lleva auestas siempre todo su pasado humano, incluso el más primitivo, es decir, lo que sigue siendo y gracias a eso es hombre. Si alguien mágicamente extirpase de cualquiera de nosotros todo ese pasado humano resurgiría en él de modo automático el semigorila inicial de que partimos; arborícola, es decir, inquilino habitante de los árboles donde tenía su vivienda, sobre pantanos infectados y, en mi hipótesis (conste, solo en hipótesis), que acaso algún día exponga a ustedes, enfermo de paludismo o de algún morbo singular, etc., etc.,; porque no es esta oportunidad para desarrollar el tema y aún reclamo que las poquísimas palabras dichas sobre él por mi sean entendidas estrictamente, porque implican un conocimiento bastante nutrido de la situación actual en el problema filogenético del hombre, que es muy distinta de la que existía en tiempo de Darwin o de Haeckel.

La separación radical entre civilizaciones y sociedades primitivas es ejecutada por Toynbee, como tantas otras cosas de su obra y doctrina, de modo sobre manera arbitrario, sin que se moleste siquiera en darnos algunas razones de por qué lo hace. Sin embargo no tiene más remedio que reconocer en la sociedad primitiva también el carácter de campo histórico inteligible.

La verdad obliga a hacer constar que los grandes progresos en la ciencia histórica durante los últimos cincuenta años han sido debidos no a los filólogos e historiadores “sensu stricto”, sino a los etnógrafos, arqueólogos y economistas. La etnología moderna ha alumbrado senos profundos de la realidad histórica antes impenetrables, incluso en la historia de los pueblos más conocidos, como Grecia y como Roma. En las lecciones anteriores hemos tenido ocasión varias veces de tropezar con esta presencia del pasado en el presente. Y esta idea de querer cortar la continuidad entre sociedades primitivas y civilizaciones no puede llevar a Toynbee a nada bueno. Porque así no hay modo de explicar históricamente, por razones históricas, por tanto, con precedente histórico, el origen de las civilizaciones originales, como la egipcia y la sumeria o mesopotámica. Sin embargo, no se puede negar que Toynbee se plantea este problema con inusitada energía, que le debemos agradecer, y ya veremos si su solución acierta a complacernos. La mayor parte de las veintiuna civilizaciones conocidas proceden plena u oblicuamente de seis originales, esto es, que no proceden a su vez de otras. Son la sumeria, la egipcia, la egea, la maya, en el centro de América; la inca o andina, en Sudamérica y la sínica en el Extrmo Oriente, y tal vez –sería la séptima- la protoindia de Mohenjo Daro. Y estas

plantean enérgicamente el problema de su origen. ¿A qué se debe este extrañísimo fenómeno del espontáneo brotar la maravilla que es siempre una civilización?

Aunque Toynbee reconoce que no ha podido encontrar <<ningún punto permanente y fundamental de diferencia>> -son sus mismas palabras- entre civilizaciones y sociedades primitivas, el hecho es que declara el tránsito de estas a aquellas como una mutación, por tanto, como algo radical que consiste, según él, en que mientras la sociedad primitiva es estática, la civilización es dinámica. Por tanto, que la génesis de una civilización consiste en que una colectividad humana, que hasta un cierto momento ha vivido en quietud la abandona para entrar en una fase de movimiento. Pero al menos, bien o mal fundada, esta distinción entre sociedad primitiva y civilización lleva a Toynbee a proponer con gran urgencia la cuestión: ¿Por qué después de trescientos mil años de vida estática, de pronto, hace seis mil años, se dispara esa forma de movilidad en la vida humana que se ha llamado civilización? Si bien está justificado que a la hora de la publicación de su primer tomo Toynbee concedía a la especie humana sólo una longevidad en la tierra de trescientos mil años, en las ediciones sucesivas, si es que está bien informado, pudo haber hecho algún reparo a tal cifra, pues diversos datos de consideración convergen, al parecer, en hacer bastante probable el cálculo de que la presencia del hombre sobre la tierra es una cifra del orden de un millón de años. La base principal del cálculo son los períodos de las últimas glaciaciones del planeta.

Pues bien, ¿qué causa pudo haber para que después de esos trescientos mil años de quietud (señores, no se queden ustedes tan tranquilos, porque esto es una enormidad; decir trescientos mil años de quietud, cientos de miles de años en los que por lo visto no ha pasado nada, cuando en su transcurso han sido inventadas y creadas las cosas más básicas para la existencia humana; pero tengamos calma). ¿Cómo es que después de trescientos mil años de quietud un buen día, junto al Eúfrates y junto al Nilo, surge el florecimiento prodigioso de vida móvil, inquieta y rica que se llama civilización? Esta causa no puede ser sino una de estas tres cosas: o bien una raza superior que ha aparecido, o bien un contorno geográfico –tierra y clima- excepcionalmente favorable, o una combinación de los dos factores: la coincidencia de una cierta raza con un cierto clima. Este es el análisis que va a hacer Toynbee y que le lleva a una idea que no puede decirse suya, pero que indudablemente, innegablemente la ha expresado con gran energía y acierto. En efecto, nos da alguna luz sobre el dinamismo histórico, sobre los cambios en la situación humana, sobre las victorias y derrotas de los hombres: es la categoría doble que él titula <<obstáculo>> y <<ataque>>. En realidad la primera de las dos palabras no se puede decir bien porque es una de esas palabras que hay en cada idioma de tal modo íntimas que no puede ninguna otra lengua traducir. Es la palabra “challenge”, que quiere decir a la vez obstáculo, reto, amenaza, provocación, peligro, etcétera.

Pero no vamos hoy a seguir, sino que dejamos el análisis de todas esas cuestiones para el lunes siguiente, porque quería, aún más resueltamente de lo que he hecho, haberme contenido en límites discretos de tiempo, pues la verdad es que en estas últimas lecciones he abusado de ustedes en formas diversas, primero, reteniéndoles ahí demasiado tiempo; segundo, forzándoles a un gasto de atención y de emoción que son un poco inusitados. Por eso, aprovechando la necesidad en que hoy estábamos de exponer una parte del pensamiento de Toynbee, les he dado un día de vacación y descanso, y les he hecho una lección bastante tonta. Yo llamo lección tonta a toda lección que carece de dramatismo; este dramatismo no es algo que el profesor añade al tema, no consiste en los aspavientos y patetismos que quiera poner el profesor y que serían vanos, sino que consiste simplemente en haber entendido bien el tema y entonces de él brota el dramatismo, porque todo tema científico es un problema y todo problema

es un drama, por lo pronto y siempre, un drama intelectual, pero casi siempre, además, un drama para el hombre íntegro. Pero el dramatismo a la larga fatiga, y he querido hoy ahorrarles a ustedes la fatiga y, además, por qué no decirlo, tenía un cierto deseo y hasta una cierta vanidad de demostrar que yo también, como cada hijo de vecino, cuando es necesario y lo recomienda la trayectoria impuesta, se hacer una lección bastante tonta.

(Repaso de la lección anterior.- Las civilizaciones originales.- El factor raza.- El genio del inglés.- El racismo.- El método empírico y las ideas puras.- Los fundamentos del reto y respuesta.- El hombre, animal fantástico e infeliz.>>

Señores, ha habido, contando con las actuales, veintiuna civilizaciones, según Toynbee. De ellas quince nacen de otras preexistentes, con las cuales están siempre, según nuestro autor, en la precisa relación de hijas a madres. La apreciación de esa filialidad consiste en que la nueva civilización nace mediante la destrucción por pueblos bárbaros de un Estado universal en que había logrado al cabo organizarse la anterior, y del cual hereda una religión universal creada en el <<proletariado interno>> de la periclitada. De esta religión va a vivir históricamente la civilización hija o afiliada, pues encuentra dentro de sí los residuos de la materna que, en este sentido, forma parte integrante de ella. Noten que si se quiere entender a Toynbee es preciso tomar todo esto formalmente, porque va implicado en su idea primera y radical de que una civilización es el <<campo histórico inteligible>>, esto es, la realidad histórica que se puede y se tiene que entender sin salir de ella. Concepción tal no admite, pues, que una civilización reciba influjos importantes de otra con la que no está emparentada o de la que no sea afiliada –los influjos que he llamado el otro día <<difusos>> o <<universales>>. Ello obligaría a Toynbee, y en cierto modo le obliga al final de su obra publicada, a destruir su idea inicial del <<campo histórico inteligible>>.

Esas quince civilizaciones filiales nos transfieren a seis originales, sin precedentes, que no nacen de otras, sino de sí mismas. Son la egipcia, la sumeria que es la primera civilización mesopotámica; la egea, la sínica o china primitiva, de que ha nacido la china actual o extremo-oriental, la de los mayas, en Guatemala y Yucatán, en Centroamérica y la andina de los incas, en Sudamérica.

Toynbee, dijimos, se niega a derivar estas civilizaciones originarias de las sociedades primitivas porque, a su juicio, el hecho que es la civilización significa un cambio radical en la vida humana, que de ser estática en la sociedad primitiva pasa a ser incesante movimiento o cambio en las civilizaciones. Claro está que esta pretendida estática de las sociedades primitivas es algo sobre lo que habría mucho que hablar, pero dejemos el tema intacto para cuando algún año pueda conversar con ustedes exclusivamente sobre la vida primitiva, uno de los temas más apasionantes que existen. Probablemente la diferencia entre la sociedad primitiva y la civilización no está en esa contraposición radical entre una presunta vida estática y una vida movimientada, sino más bien en un diferente grado de aceleración. La prueba de ello se advierte en que la aceleración es diferente comparando una civilización con otra, y en que en una misma civilización puede haber paralizaciones; el propio Toynbee forma una subclase de civilizaciones que llama <<detenidas>> y que por ser un tema secundario no podemos comentar y, en fin, que dentro de una misma civilización es distinta la aceleración en unas épocas y en otras. Así, la nuestra desde 1900 ha entrado en un ritmo de tal celeridad, esto es, de cambio, como acaso no haya habido jamás en el planeta. Y esto no son vagas apreciaciones, porque en ciertas ocasiones decisivas esa aceleración puede medirse y graduarse por números, esto es, matemáticamente, estadísticamente. Así, por ejemplo, y es cosa de que se ha hecho más de un esbozo, con respecto a los inventos técnicos: desde 1900 la frecuencia de ellos, por tanto, su densidad es tal que, comparado con los años transcurridos de este siglo, el siglo XIX parece, en expresión numérica, como inmóvil. No hablemos de los anteriores. Esta es una de las cosas en que no ha reparado suficientemente el hombre de ahora: que el enorme cambio se ha producido justamente

en estos próximos pasados cuarenta años. Lo que pasa es que el siglo XIX –y no digo que sin razón, porque todo es relativo- habló demasadamente y cantó en las zarzuelas <<hoy las ciencias avanzan que es una barbaridad>>. Pero cuando es una barbaridad, y acaso haya contribuido en parte a la barbarización, ha sido precisamente en nuestro siglo.

Vean en este detalle cómo no era una arbitrariedad mía sostener repetidamente que la nueva ciencia histórica tiene que hacerse con algo más que con papelear en los archivos. Por lo pronto y por lo visto, tiene que hacerse con estadísticas, y la estadística no se puede elaborar si no es mediante una teoría previa que le dé sentido.

Al cortarse Toynbee la comunicación con las sociedades primitivas renuncia a explicar el origen de dos civilizaciones primerizas –la egipcia y la sumeria- por ningún pasado previo y, por tanto, por ninguna razón histórica, y tiene la necesidad de recurrir a hipótesis mixturadas de geografía y fantasmagoría, porque puesto así el problema, en efecto, el brote, la causa de que se dispare el movimiento que es una civilización sólo puede hallarse en alguna de estas tres cosas –dijimos al terminar la lección anterior-: o es una raza superior que súbitamente aparece, o en un contorno geográfico excepcionalmente favorable por una u otra razón, o bien en la combinación entre ambos factores, el encuentro de una cierta raza con un cierto medio físico.

Que la raza no puede ser la causa generadora de la civilización es cosa indudable. Además de incuestionable es incuestionada. A nadie se le ha ocurrido pensar otra cosa, y si fuera esta la única y auténtica cuestión que la trayectoria de su doctrina plantea, en este momento la habría despachado nuestro autor con dos líneas, porque es sobremanera grueso el hecho de que todas las razas menos una, a saber, la negra, han engendrado civilizaciones, por tanto, que no es la raza sin más quien crea la civilización. Lo que se discute no es eso. Nadie había pensado lo contrario. Lo que se discute desde Gobineau es si hay alguna raza o razas que son las únicas capaces de crear la más excelente civilización. Pero esto tampoco puede interesar a Toynbee porque previamente la máquina apisonadora de su doctrina ha nivelado todas las civilizaciones y tanto se le da a él, por lo menos oficialmente, la griega y la europea como la maya de Guatemala y Yucatán o la andina de los incas. Y, sin embargo, se detiene morosamente en el asunto, pero no –claro está- para precisar la noción rigurosa, científica de raza y elucidar su posible nexos con la génesis de la civilización. Demostrando una vez más que su auténtico temperamento no es de intelectual, de hombre de ciencia, de teoría, o como ustedes quieran decir –ya veremos cual es su efectivo temperamento-, suplanta la genuina y científica cuestión de raza y civilización por la periodística y política de “racismo”, porque él, naturalmente, es furibundo anti-racista; furibundez y acritud que a los que no somos racistas ni nos fatigamos en leer su obra con la finalidad que sería morbosa, de aguantar y recibir sobre nosotros las secreciones privadas de sus simpatías y antipatías, no nos interesa nada. Mas es tal la peregrina condición de este autor que sus traspiraciones, de puro arbitrarias, resultan a veces divertidas. Así en la coyuntura de hablarnos sobre el problema de raza y civilización. Destacaré sólo algunos puntos. Primero, Toynbee sostiene no sólo que no hay “una” raza superior que haya creado la civilización, cosa, que como he dicho, nadie pretende, sino que afirma que la raza no tiene importancia alguna en la formación de las civilizaciones. A fin de demostrarlo, presenta una tabla en que, de un lado aparecen las veintiuna civilizaciones dichas, mas algunas más que añade por ser derivaciones secundarias de aquellas; y de otro, las razas cromáticas, esto es, definidas por el color de su piel, que las generaron y las sirvieron. El total de civilizaciones que resulta es de treinta y cuatro; de ellas veinticinco procedentes de la raza blanca, y solo nueve de las otras coloraciones; cifra nueve, de la que aún hay que restar –por ser demasiado próximas para ser contadas aparte y por ser

expansiones de otra civilización anterior- la mejicana y la yucateca, procedentes ambas de la maya o viceversa, que hay discusiones sobre cuál es la que influyó sobre las otras, pero para el caso es igual. Quedan pues, reducidas a siete. Lo natural sería que esta enorme diferencia numérica de siete a veinticinco a favor de la raza blanca, inmutase un poco a este hombre del <<método empírico>>; pero no hay tal, ni repara en ello. En cambio, pocas páginas más adelante nos presenta otra tabla, porque le interesa mostrar cómo en la formación de casi todas las civilizaciones han influido varias razas y ahora no se refiere solo a su carácter cromático, o sea, por el color de su piel, sino a las que hoy distinguen los antropólogos como la nórdica, alpina, mediterránea, etc. De esa tabla resulta –leo sus palabras- que <<dos civilizaciones han sido creadas por la contribución de tres razas diferentes, nueve por contribución de dos diferentes razas y diez por el esfuerzo exclusivo de una sola raza>>. Por ciertas someras disquisiciones que ejecuta en poco más o menos de seis o siete líneas, esas diez civilizaciones nacidas de una sola raza quedan reducidas a un vago número menor y entonces triunfalmente dice: <<el número de civilizaciones creadas por el esfuerzo exclusivo de una sola raza resulta, pues, en todo caso, tan relativamente mínimo que esos casos representan excepciones a una “ley” prevalente –una ley para los efectos de que las génesis de las civilizaciones requiere contribuciones de más de una raza>>.

¿Qué les parece como síntoma de la contextura mental de un pensador? Porque noten que en esas palabras se cometen una tras otra las enormidades siguientes: primera, se habla de una ley prevalente, como si hubiera leyes científicas que no fueran prevalentes; segunda, a esa ley se le admiten excepciones, cosa que no acontece con las leyes, sino con meras reglas; tercera y sobre todo, que quien acaba de afirmar radicalmente que las razas no tienen importancia en la formación de las civilizaciones, poco más allá proclama solemnemente nada menos que una ley histórica, según la cual lo normal es que la civilización nazca por la contribución de varias razas. Ahora bien, yo creo que intervenir varias razas en la formación de una civilización es una forma como otra cualquiera de intervenir el principio de raza en la génesis de toda civilización. Otra cosa sería como afirmar que en el “cocktail” no interviene un alcohol porque intervienen varios alcoholes.

Mas pasemos ahora al segundo punto en su modo de aclarar el origen de la civilización. Aquí Toynbee da cima a una hombrada. El racismo –que él sinonimiza con la creencia en la superioridad absoluta de una raza sobre otras- procede, según Toynbee, del protestantismo inglés. Con esto manifiesta su imparcialidad y no ser hombre que tiene pelos en la lengua. Fueron, a su entender, los protestantes ingleses los primeros en incubar la creencia de que hay un pueblo superior a los demás, elegido; y esto lo había llegado a creer plenamente Inglaterra porque había averiguado que hubo un pueblo elegido por Dios, y esta averiguación la había hecho leyendo el Antiguo testamento. Veán por qué serie de bandazos en el billar de las ideas resulta que el antisemitismo, el antijudaísmo, que tan terribles sufrimientos ha traído para los judíos, provenía como de su fuente originaria del libro judío por excelencia, de la Torah, o Antiguo Testamento.

No repara nuestro Toynbee en que la idea de un pueblo elegido por Dios es cosa completamente distinta de la idea de raza, so pena de transferir la cuestión aún más grotescamente y suponer que Dios mismo es racista, y que si ha elegido un pueblo es porque ese pueblo es de una raza determinada.

Es curioso que a Toynbee, en cuya obra no hay una sola idea aguda, perspicaz y ni siquiera simpática y amorosa sobre su propio país –un país cuya peculiarísima manera de ser, cuya sorprendente historia constituye uno de los temas más sugestivos para cualquier inteligencia que sea intelectualmente alegre y para cualquier corazón medianamente impresionable-, sin embargo no se le ocurra pensar que acaso las cosas

pasaron de modo inverso, a saber: que porque el pueblo inglés creyó poco menos que “a nativitate” que era el pueblo superior a todos los demás, cuando vio que en el Antiguo Testamento se hablaba de un pueblo que era elegido por Dios, no dudó un instante de que ese pueblo era él, que Inglaterra era el auténtico Israel. Sabido es, que en efecto, durante algún tiempo, en la época puritana, fue sumamente frecuente en Inglaterra el empleo de nombres hebreos en personas que no tenían ni una gota de sangre judía. Pero, claro está, que ni aún resuelto a ello logra Toynbee derivar sin más del Antiguo Testamento la moderna jerarquización de las razas, y entonces añade a esa primera afirmación la nueva de que los ingleses fueron también los primeros en descubrir la conciencia distanciadora entre las razas con ocasión de necesitar enfrentarse y convivir con hombres de color en sus colonias. No se ve como compagina esto con el hecho incuestionable de que el pueblo que primero y más extensamente recibió y adoptó el racismo –y no me refiero al de los últimos años, sino hace ochenta años, bajo el influjo de Gobineau, fue precisamente Alemania, la única nación europea que no tenía colonias. Mas ello es que, combinados el Antiguo Testamento y el color del negro o del hindú, se origina para Toynbee el racismo; por tanto, inglés y Biblia o inglés y negro, siempre aparece primero el inglés. Un mal intencionado diría aquí que, hasta sin darse cuenta, Toynbee es tan inglés que cree que el pueblo inglés es el elegido por Dios para inventar todo y ser el origen de todo, de lo bueno y de lo malo –hasta del racismo. Pero esto sería sobremanera injusto, porque en toda la obra de Toynbee, al menos patentemente, no hay una sola palabra de exaltación a Inglaterra. Es más, yo echo de menos en toda ella lo contrario, porque advierto un como despegue hacia Inglaterra, un como desinterés hacia ella, algo muy extraño. Y aquí empieza a aparecer un poco lo que primer día anuncié a ustedes que íbamos a encontrar dentro del inglés actual si lo abríamos de arriba abajo, algo muy extraño, que en primera aproximación –conste, sólo en primera aproximación- interpretaríamos sorprendidos –por tanto no afirmo nada, pero es un efecto que en todo lector sensible tiene que producirse- como si en el fondo de este hombre comenzase a fermentar la duda de si tiene sentido seguir siendo inglés. Y como ello no puede atribuirse de ningún modo a motivos triviales ni a causas de tipo superficial y tópico, como sería, por ejemplo, estar afiliado al partido comunista o cosa pareja, y como además encontramos algo muy semejante latiendo en otros de los mejores hombres entre los ingleses de hoy, tenemos la impresión de que acabamos de rozar con el dedo uno de los hechos más delicados y acaso más decisivos de la época actual, al cual tenemos que acercarnos con escrupuloso respeto, pero a la vez resueltos a ponérselo en claro, porque tal vez en ese estado de espíritu latente lo que late es nada menos que el gran secreto del inmediato porvenir para todos nosotros. De ahí que no nos sea indiferente, que tengamos que aprehenderlo. No puedo ahora ser ni más explícito ni más claro, pero téngase siempre presente que el mayor genio de Inglaterra no está en lo que piensa con el cerebro de su cabeza, por tanto, en lo que piensan sus escritores, sus pensadores, y más en general aún, en lo que dicen los ingleses, pues es sabido que el inglés ha considerado sólitamente el lenguaje como el más espléndido instrumento que el hombre posee para contar su propio pensamiento. El mayor genio de Inglaterra no está en el cerebro de sus cabezas, sino en otro como cerebro allá en los sótanos de su ser, donde funciona una forma extraña de inteligencia que es ya casi puro instinto o, dicho inversamente, un instinto que tiene lucideces de inteligencia. Por eso al oír o leer a un inglés no debemos quedarnos nunca en lo leído u oído, sino procurar ir detrás de ello para discriminar eso que hay detrás; lo genial del inglés es lo que mana de ese fondo casi instintivo, el cual es, por tanto, inefable y solo cabe a lo sumo adivinarlo.

Toynbee cree buena explicación del racismo esa combinación de Biblia y colonias, y para ello juzga suficiente hacer constar la diferente conducta que los pueblos católicos

coloniales, como España y Portugal, que leían menos el Antiguo Testamento, han seguido con los pueblos indígenas. En efecto, en vez de exterminarlos como hicieron primero los ingleses y después distanciarlos humanamente, lo que hicieron fue unirse a ellos y crear razas mixtas. Esta contraposición es incuestionable. Pero yo no puedo reprimir la superlativa extrañeza de que Toynbee, tan sensible, y con razón, ante la tragedia atroz que representa el racismo, no tenga una sola palabra ni parezca siquiera reparar en la otra tragedia, precisamente la que se origina en la existencia numerosa de mestizos y mulatos en los países donde se da, cosa que conoce todo el que ha viajado por América y por África del Sur.

Si no me hubiese comprometido a exponerles en toda su esencial arquitectura la doctrina de Toynbee, me detendría aquí para hacer lo que él no ha hecho, que es contemplar por dentro esa generosa y humana conducta de los pueblos español y portugués con los pueblos indígenas y ello me llevaría en seguida y sin remedio a tener que definir la cualidad a mi parecer más básica y más patente en el hombre español, que es su peculiarísima actitud ante la vida como tal, distinta por completo de la de todos los demás pueblos occidentales.

Aquí tienen en este tema uno de aquellos faisanes de que hablé en la primera lección que habrían de salirnos revolando a uno y otro lado del camino, sobre los cuales me está prohibido disparar porque en este curso ya tan avanzado, he tenido que declarar la veda. Lo único que añadiré sobre esta diferente conducta con los países primitivos de los países católicos coloniales frente a la conducta de los ingleses, que tanto contrapone y subraya justamente Toynbee, es que ese lugar, como todo su libro, son un síntoma plenario y como oficial de cómo desde comienzo de siglo ha comenzado el catolicismo a llevarle el pulso al protestantismo. Esta es una incuestionable realidad, es la pura verdad –conste así-, y lo único que convendría es que todos los demás estuviesen como yo dispuestos a reconocer la verdad dondequiera que se presente.

Prosigamos. Toynbee, para acabar de descubrir el fondo, según él maligno, que constituye nuestra época y avergonzar a los norteamericanos, pero en general a toda nuestra época, sostiene que el racismo, esa conciencia de desigualitarismo entre las castas de los hombres, era desconocida en Occidente durante la Edad Media y aún lo es hoy en alguna de sus naciones. Cierto –añade- que en la Edad media existía una discriminación, pero no fundada en la raza sino en la religión. ¿Está seguro Toynbee que la distancia sentida por el europeo frente al musulmán y que expresaba en términos religiosos era de hecho solo diferencia de religión y no también odio de razas? Y las periódicas matanzas de judíos durante aquellos siglos ¿estaban inspiradas solamente por diferencias religiosas? Es sobremanera inverosímil que, habiendo existido en casi todas las civilizaciones ese terrible odio de razas, faltase precisamente en la nuestra y fuese menester que los ingleses se fatigasen modernamente en inventarlo. Ya es sospechoso el hecho de que casta se diga en hindú “varna”, que quiere decir color, a pesar de que hoy las castas hindúes tienen todas el mismo color y, por tanto, que se trata de modos de sentir racistas muy antiguos, cuando aún no se había teñido por igual todo el pueblo hindú.

Pero Toynbee relega hecho tan importante al final imperceptible de una nota impresa en letra casi microscópica. Y ¿por qué oculta Toynbee que durante el Imperio romano existía el antisemitismo, el antijudaísmo, exactamente y por las mismas razones que en nuestro tiempo? ¿Es que no se conoce el hecho de aquel griego de Alejandría que se encara nada menos que con Trajano y le grita: <<Tú tienes tu Consejo de Estado lleno de judíos ateos>>, lo mismo que hoy le gritan al Gobierno de Atlee o de Truman? Señores, ¿se gana algo cuando se quiere de verdad resolver o mitigar el terrible problema de las razas planteándolo de este modo, es decir, negando su existencia y

atribuyéndolo a la invención de unos cuantos? ¿Se gana algo escribiendo sobre él con una pluma arrancada al ala donde una avestruz oculta su cabeza para no ver la realidad? Yo creo, lo repito una vez más, que quien de verdad quiere resolver un problema tiene que empezar por verlo. No les extrañe que insista tanto en esto. Es la cuestión más constante con que vamos a encontrarnos en el inmediato futuro.

Porque justamente las personas en cuyas manos o en cuyas cabezas andan las cosas resulta que han dado en esta manía que a mi me produce carne de gallina. La cosa es muy peculiar en escritores ingleses del presente y en algunos norteamericanos, que empiezan por no reconocer el problema de que se trata. Exactamente igual va a pasar con motivo de la evidente necesidad de ir a una nueva combinación, en unidades superiores, de las naciones y que estas las han inventado unos cuantos por entretenerse. Para echar en cara a los norteamericanos su comportamiento con los catorce o quince millones de negros –se dice oficialmente trece millones, pero según parece, esta es la única estadística en América que no es exacta; son por lo menos quince millones- que usufructúan, les opone Toynbee lo siguiente: <<Durante la guerra general de 1914-1918 los ciudadanos negros de Estados Unidos que servían en el ejército americano de Francia se asombraban de la libertad social con que los blancos franceses trataban a los negros africanos súbditos de la República que servían en el ejército francés y cuyo nivel cultural era mucho más bajo que el del negro americano medio.>>

¿No debemos nosotros asombrarnos también –como se asombraban esos negros- de que Toynbee nos diga esto como si fuese prueba de que los franceses son incapaces de sentir hacia los negros lo que muchos norteamericanos sienten? Soltar un negro en Tarascón o en Angulema (como en Quintanar de la Orden o en Daimiel) es una fiesta para el pueblo; pero si viviesen alojados establemente en Francia pongamos cinco millones de negros... veríamos lo que pasaba. Confieso –lo repito señores- que al leer estas cosas no intento contaminar a nadie, pero si creo mi deber reiterarles que cuando leo estas cosas se me pone la carne de gallina.

Y aquí viene el tercer punto sobre el problema raza y civilización. En la tabla primera a que me he referido hay una raza, la negra, que no ha creado ninguna civilización. Por eso dije al principio que era incuestionable e incuestionado no ser la raza, es decir, tal o cual raza, la causa de la civilización, porque lo han sido todas las razas menos una. Y, por tanto, la verdadera cuestión es la inversa: ¿cómo es que ha habido una raza que no ha sido capaz de crear una civilización?

Entre paréntesis. El otro día por no parecer que hacía una carga sobre Toynbee, este hombre del método empírico pero que no sabe qué hacer con un hecho como este, tan claro y que, naturalmente, no puede por menos de reconocer como hecho, no dije que la teoría del conocimiento y la metodología actuales saben perfectamente que a ese método empírico le acontece lo que a los impuestos en Roma, según el famoso texto de un profesor de Salamanca, que es que empiezan por no existir. No hay método empírico en el sentido que pretende Toynbee. Toda ciencia es constructiva y la construcción es lo contrario del empirismo; por eso empirismo es precisamente lo contrario de método. Otra cosa es el papel que tengan los hechos en la construcción de una teoría.

Pues bien, Toynbee no se entrega ante tal hecho negativo. Los negros constituyen su predilección y por eso les abre un crédito de tiempo ilimitado y, reconociendo que hasta ahora no han creado ninguna civilización, afirma que tal vez dentro de miles de años lleguen a generarla. Claro es que este hombre, que en una nota nos dice que no tiene fe en los protestantes ingleses, por lo visto la ha transportado a los negros, porque hace falta fe para afirmar lo que acaban de oír. Y cuida mucho de no aceptar –conste- como los más de los antropólogos actuales reconocen, a la raza negra como la más antigua de

todas las humanas; por tanto, la que había tenido más tiempo a estas horas para fatigarse en inventar una civilización.

Mas rápidamente elimina Toynbee al contorno geográfico como generador del momento decisivo en el origen de la civilización. Aquí no hay, como en el caso de la raza, un movimiento político que dispare sus resortes de periodista y de predicador. La idea naturalista, de origen griego, según la cual la civilización nace en un clima y en una tierra que le son favorables, como los demás frutos de vida vegetativa, como el aguacate en Cuba y la guayaba en el Brasil, es inadmisibile, porque de sobra se advierte que una misma comarca ha servido de cuna a muy diversas civilizaciones. Toynbee podía haber tomado la cosa mucho más radicalmente, si no fuese por su separación absoluta entre sociedades primitivas y civilizaciones, recordando si es que la conoce, una idea, genial por su misma sencillez, del jesuita y antropólogo francés P. Teilhard de Chardin, el cual piensa que no obstante parecer fracasados todos los intentos para diferenciar en anatomía y en fisiología al hombre de los otros animales, hay un hecho simplicísimo y puramente físico que basta para hacer ver el carácter único y aparte que el hombre tiene, aún considerado sólo zoológicamente, y estiba en que es la única especie capaz de habitar en todo el planeta. La idea es de una simplicidad elegantísima y de una autenticidad indiscutible. Todas las demás especies viven adscritas a un restringido <<habitat>>, para emplear esta palabra que han dado en usar todos los biólogos, que me parece una palabra ridícula tomada del alemán, el cual no hace sino emplear torpemente un vocablo latino. Pues bien, el gorila vive en el trópico, pero sucumbe en Groenlandia; el hombre, en cambio, puede vivir a sus anchas y se las arregla para estar tan ricamente en uno y otro paraje.

Pero Toynbee, al cortar la continuidad con la vida primitiva, no puede beneficiarse de una idea como la del P. Teilhard, ni puede explicarse de un modo empírico, como nos había prometido, la génesis de las civilizaciones. Su idea es esta: el brote incomparable “sui sui” que llama civilización originaria supone que un pueblo, hasta cierta fecha mantenido en la vida estática de la sociedad primitiva, se dispara de pronto con una energía de movimiento creador. Esto supone, a su vez un nuevo hecho que haya causado ese cambio y este nuevo hecho no puede ser sino un cambio desfavorable en el contorno geográfico, lo que rompe la adaptación estabilizada, estática en que vivía y le obliga a comportarse de diferente manera, a saber: la mayor parte de los pueblos, ante una situación así, no reaccionan enérgicamente; al contrario, se entregan y entonces sucumben o, por lo menos, degeneran. Así acontece con todos los pueblos primitivos actuales, que arrastran su existencia decadente, declinante todavía en nuestros días. Pero otros, esos seis que antes nombramos, aceptaron enérgicamente el reto, el desafío, el obstáculo, la dificultad: en suma, lo que Toynbee llama “challenge” con los innumerables sentido que contiene esta palabra en inglés. Aceptaron ese reto, obstáculo o dificultad y “respondieron” con vivacidad creadora.

La génesis de una civilización humana original no es, pues, sino un caso prototípico del fenómeno fundamental de toda historia típicamente humana: la categoría o relación reto y respuesta, obstáculo y reacción, “challenge y response”. Esta categoría muestra bien clara y visiblemente que la víscera de la historia es un drama. La historia humana solo tiene vísceras dramáticas: si se quiere llamarlas así, trágicas. Lo cómico, el humorismo, no son nunca viscerales; florecen solo en lo externo, en lo cutáneo, y esto no es menoscabarlos, sino simplemente situarlos. Ninguna realidad es por sí misma cómica; cómico solo puede serlo su aspecto, su manifestación, su exteriorización. De aquí lo extraña y azorante que me resultaba observación hecha por mí algunas lecciones, quejándome de paso de que los lingüistas no hayan reparado más en la frecuencia con

que los hombres en sus lenguajes y vocabularios emplean palabras que hacen burla de sus propias vísceras.

La idea, pues, de que el contorno físico engendra la civilización –pero no directamente, no por ser favorable sino al revés, sino precisamente porque se torna de pronto desfavorable y hostil y plantea un problema al hombre- me parece una idea excelente que había yo enunciado muchos años antes de que apareciese la obra de Toynbee, como en la próxima lección veremos. Pero esa idea no es empírica; es todo lo contrario, es una hipótesis y toda hipótesis es una construcción, y por eso es auténtica ciencia, por eso es auténtica teoría. Las ideas, en cuanto merecen este exigente nombre de ideas no son nunca mera recepción de presuntas realidades, sino que son construcciones de posibilidades; por tanto, puras imaginaciones nuestras o ideas puras, según averiguó hace veinticuatro siglos, de una vez para siempre, Platón de Atenas, hijo de Aristón; averiguación que a mi entender, es sin comparación posible con ningún otro, el descubrimiento más sublime y eficaz que se ha hecho hasta ahora en el planeta que habitamos y que hoy más que nunca constituye el alfa y omega de todo ejercicio científico.

Y perdonen ustedes esta fuga de gas filosófica que no he podido reprimir.

Toynbee supone arbitrariamente, que hace siete mil años no habitaba aún en el valle del Nilo ningún hombre, porque era una manigua pantanosa, obstruida por marañas de plantas fluviales, papiros, cañaverales, y llena de fieras, cocodrilos, hipopótamos, jabalíes, leopardos, elefantes y una nube de aves acuáticas, representándose un paisaje muy parecido al que hoy existe más debajo de Egipto, en el río de las Gacelas, descrito maravillosamente por Schweinfurt, que hizo el descubrimiento de esta región allá por el año 1850 y que compuso uno de los libros de viajes más sabrosos que existen; fue, además, el primer europeo que se encontró con un pigmeo. He querido varias veces que se tradujese este libro, pero he tenido que retener mi propósito.

Pues bien, según Toynbee, las tribus camíticas, que fueron luego los egipcios, vivían en las mesetas a un lado y otro del río, en estepas herbosas, con árboles repartidos aquí y allá, donde era fácil y abundante la caza de fieras. Era esa estepa un paraíso. Era el paraíso porque, como hace notar Toynbee, paraíso –en griego “parádeisos”- es palabra persa que significa, según él, ese paisaje, esa región natural de altas hierbas y de árboles no espesamente reunidos, sino repartidos aquí y allá; en suma, lo que los geógrafos llaman “la estepa”, según tengo entendido. Padece Toynbee, según vamos a ver y como tantas veces, un ligero error, porque la palabra “parádeisos” (es, en efecto, como la pronunciaban los griegos) era palabra persa, pero el verdadero significado no es el de <<estepa>> sino que es un <<jardín>>, por tanto lugar de flores, pero donde hay además, árboles frutales. Es, por lo visto característico de ciertas altiplanicies crear, como lugar de solaz, esta combinación de jardín de flores y huerto de frutales. Al menos eso es lo que ha sido el más puro, típico y tradicional jardín o huerto castellano. Que es lo que se llama, en el sentido exacto de la palabra, con bellísima palabra <<vergel>>. Lo que hago constar porque me da pena que esta espléndida voz vaya perdiéndose o, cuando se usa, no se le dé su auténtico significado. Vergel es un jardín de flores junto con un huerto de frutales.

Pues bien, así las cosas, de pronto el clima cambia, toda la región comienza a desecarse, tornándose la estepa llena de hierbas en los áridos y atroces desiertos actuales, que son el desierto líbico al Oeste y el arábigo al Este. Murieron entonces o huyeron ante la inanición los animales y frente a este cambio una parte de aquellas tribus se resolvió a descender al valle para aprovechar la vena del Nilo. Otra parte, en cambio, no se resolvió a ello, sino que siguió la línea de menor resistencia, es decir, emigró hacia el Sur, adonde no había llegado la desecación, para poder continuar sin la

menor variación su vida petrificada de sociedad primitiva que prosigue todavía su existencia elemental. Pero los primeros, los que aceptaron aquel reto climatológico perturbador del equilibrio que había sido su vida en la existencia estática de su sociedad primitiva, reaccionaron creando nuevas formas de vida, las cuales, como reclamaban mayores esfuerzos, representaban, a su vez, nuevo reto. Y esto es lo que fue la civilización egipcia.

Con los sumerios acontece lo propio, según Toynbee, en las márgenes del Eufrates, como fundadores de la civilización mesopotámica, y con los sínicos o primeros chinos en las riberas del río Amarillo. A estos pueblos los ve luchar con el nuevo escenario geográfico. Drenan los pantanos, canalizan las aguas, destruyen las alimañas y ordenan la labor de los campos. Por tanto, al modificarlo crearon para sí un contorno geográfico artificial. Con esta hipótesis, Toynbee no hace sin apoyarse en los estudios hechos por el norteamericano Hutington, que ha dedicado su vida a estudiar minuciosamente la posible relación entre clima y civilización. Su libro que lleva por título “Civilización y clima”, es en su género excelente, nutrido de hechos y razonamientos y de agradable lectura. Por eso, hace años, tuve empeño en que se publicase en español, pero, como tantas veces me ha acontecido, después de lo logrado he sufrido la desilusión de que casi nadie lo ha leído en nuestro país.

Hutington sostiene que el clima terráqueo experimenta pulsaciones de cambio de larga periodicidad, pero no tanto que no puedan percibirse dentro de la cronología histórica. Hay épocas diluviales y épocas de sequía y cada uno de estos cambios significa tremendas sacudidas para el hombre. Los grandes y patéticos acontecimientos decantan siempre en grandes mitos como, por ejemplo, el del diluvio. Sorprende que no haya un mito de las mismas dimensiones que sea el mito de la sequía, como no se entienda por tal, en el mismo libro del Antiguo Testamento, la vida errante por la sequedad del desierto y el milagro de la peña, de la cual extrae agua Moisés.

En esta teoría de Huntington es donde Toynbee pone la turbina de su idea <<retorrespuesta>> y cree así explicar el origen de estas tres primeras civilizaciones. Pero este cambio de clima no está ya claro en el origen de la civilización maya en el junco guatemalteco. No se por qué la palabra inglesa “jungle” se traduce, por ejemplo, en el título de un famoso libro de Kipling, por <<tierras vírgenes>>, cuando tenemos desde el siglo XVI la palabra <<junco>>, tan castiza a pesar de que está ausente en el Diccionario académico. Menos diáfana es aún esa teoría respecto a le génesis de la civilización inca o andina, que tiene lugar en las pavorosas y desoladas altitudes delos Andes, cuando no se conoce ningún grave cambio climático en aquella época. En cambio, lo que sí aparecen en todas esas génesis de civilizaciones es que ciertos pueblos habían llegado ya previamente, en su tratamiento de la planta y la tierra a un grado de perfección que merece de sobra el nobilísimo nombre de agricultura. En el caso de la civilización maya la cosa tiene carácter oficial y formal. Es sabido que los mayas descienden de las sierras guatemaltecas y hondureñas al llano de Peten, “porque” habían inventado ya el cultivo del maíz, que de allí se va a irradiar a todo el continente americano, llegando a ser, como lo sigue siendo, el alimento principal de buena parte de otros continentes. La civilización maya entera gira en torno a la idea del maíz; por tanto, preexistía ya esa civilización. Todo hace pensar, asimismo, que los egipcios, esos habitantes de la estepa, de la meseta, antes de descender al valle del Nilo pudieron aceptar el reto de la sequía porque ya eran de sobra buenos labradores y se sentían capaces de poner orden en los pantanos del valle nilótico cuando sus estepas se convirtieron en el atroz desierto líbico. <<Los bosques se domestican con el arado>>, dice el gran lord Bacon. En efecto, la agricultura es quien hace posible esa respuesta: es decir, no fue el origen de una civilización, sino que precedió a la civilización. Si tiene

sentido distinguir entre sociedad primitiva y vida civilizada o culta será para reconocer que el origen de la cultura es la agricultura, con lo cual se devuelve a esa palabra su sentido etimológico. Sabido es que fue nuestro Vives el primero en emplear la palabra <<cultura>> en el sentido actual, haciendo de la labranza campesina metáfora para decir “cultura animi”, es decir, cultivo del espíritu. Tendríamos, pues, que egipcios y sumerios no crearon sus civilizaciones como respuesta al reto de un cambio climático, sino que pudieron aceptar este porque estaban ya de antemano civilizados. En el caso de los sumerios la cosa es menos cuestionable porque no eran habitantes autóctonos de la comarca próxima al Eufrates, sino que eran recién llegados, gentes que venían de muy lejos –tal vez de la región entre Transcaucasia, el mar Caspio, Altai y Palmir- y llegaron ya aportando una civilización, inclusive tal vez la escritura; no comprendo por qué Toynbee calla esto que es fundamental.

La hipótesis de Toynbee, violentada ya en el caso de los mayas y los andinos, resulta acrobática cuando se trata de aplicarla a la civilización egea, que surge en la isla de Creta, la más distante de las costas continentales y aun de las restantes islas. ¿Cómo se explica, pues, esto? Toynbee que, como siempre, no cede ante los hechos afirmará audazmente que los cretenses –cosa que nadie se había atrevido a sostener- son tribus camíticas de África, como las egipcias, que respondieron al reto de la desecación de una manera más original, aceptando un nuevo reto: el que les presentaba el mar. Respondieron lanzándose al mar. Cosa que no se comprende: no se ven las ventajas que podía tener para ellos una isla que en absoluto desconocían. Suponer esto implicaría que como antes dije que los egipcios, antes de ser egipcios y bajar al Nilo, eran ya grandes agricultores, los futuros cretenses fueron también grandes marineros mientras vivían en África; es decir que también tenían ya su civilización. Pero de nada de ello hay apariencia alguna.

En la próxima lección tocaré todavía, en algún punto de detalle, esta tesis sobre el origen de las civilizaciones según Toynbee. Pero ahora reclamarán, y con razón, que yo exprese claramente cual es mi juicio sobre esta doctrina de Toynbee; porque, en efecto, por un lado la he aplaudido, cosa que hasta ahora no ha sido frecuente en mí ante las ideas de Toynbee –probablemente seré más manso ante la parte que resta por exponer-; pero si la he aplaudido por un lado, resulta que por otro me he entretenido en porfirizar su doctrina –para usar la buena palabra de nuestros boticarios- con una crítica relativamente minuciosa.

Hagamos, pues, balance. He aplaudido su idea de que el principio dinámico de la historia humana es, en efecto, algo así como reto y respuesta; pero he criticado su empleo precisamente como explicación de la génesis de las civilizaciones, y ello, primero, porque los hechos lo rechazan en el sentido de que no ha habido en la mayor parte de los casos ese cambio súbito en el contorno geográfico; segundo, porque aun en el caso, como Egipto, en que debió de haberlo, los pueblos que respondieron a ese reto respondieron porque ya poseían en una buena dosis eso que Toynbee llama civilización; tercero, consecuentemente, porque me parece inaceptable el planteamiento mismo del problema basado en suponer que la civilización es algo “toto caelo” distinto de la vida primitiva; cuarto, porque como en seguida vamos a ver, el dinamismo reto-respuesta es permanente y congénito de la vida humana y es inadmisibles suponer que no actuaba ya –y actúa- en la vida de las sociedades primitivas.

Toynbee imagina que estas representan un estado de equilibrio entre el hombre y su medio. Pero luego resulta que también la civilización consiste en que, ante la mutación del medio, el hombre crea un nuevo equilibrio. Como casi siempre, acaba de tropezar con su propia idea. Es gravemente erróneo, más aún, obtura por completo la comprensión de la historia y de los destinos humanos creer que ha existido nunca un

estado de equilibrio en su vivir. Tal equilibrio es utópico y sólo cabría hablar de un más o un menos de desequilibrio. El hombre es un animal esencialmente desequilibrado que, sin embargo, existe; lo cual quiere decir que no es propiamente un animal; cuyo existir es siempre equilibrio, o si no es dejar de existir, sucumbir. A esta paradójica condición de constitutivo desequilibrio debe el hombre toda su gracia y toda su desgracia, toda su miseria y todo su esplendor. Por eso es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antidarwiniana que cabe, la cual no puede consistir, como piensan igneamente y tozudamente en los seminarios, en separar radicalmente al hombre del animal, cosa sobremanera insensata, sin agudeza y sin cotaje intelectual para tomar el problema por los cuernos, sino más bien como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o se fuga de ella. El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable. Sin duda logra constantemente adaptaciones parciales, pero cada una le sirve para una nueva inadaptación. Mas un animal a la vez inadaptado y perviviente, es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo, conforme, en hipótesis, dije el día pasado. Por eso, sin tomarlo ahora como teoría formal, antes bien, solamente como mito antidarwiniano –aunque evolucionista– que, a fuer de mito, pretende sólo orientar nuestra intuición de cómo pudieron pasar las cosas, podemos biológicamente imaginar el origen humano así:

La especie humana, según una buena porción de zoólogos actuales, es mucho más antigua que todos los pitecos. Según esto, más bien parece que el mono descende del hombre. Desde lo zoológico, veamos un ejemplo: la línea de evolución del traslado de los ojos a la situación frontal: ello da al mono su carácter simiesco. (Si van ustedes al Museo del Prado, al entrar en la sala donde están los retratos del Greco verán que uno de ellos, un retrato pequeño de un hombre con una barba más aguzada que lo que es sólo en el Greco, de pelo y barba casi blancos, con aspecto, no ya de buena persona, sino de cuitado, tiene los ojos completamente en el plano frontal, lo que da al hombre un aspecto francamente simiesco; es una impresión que da el pobre hombre –no se sabe quien era– un aspecto de imbécil). Pues bien, esa especie más antigua que la de los pitecos, era una especie enferma. Imaginemos pues, al hombre como un animal enfermo de una enfermedad que “simbólicamente” llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infectados. Y esa enfermedad que no logró destruir la especie, le causó una intoxicación que produjo en él una hiperfunción cerebral; esta originó una consiguiente hipertrofia de los órganos cerebrales que trajo consigo, a su vez, un grado mayor de hiperfunción mental –cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías– en que, como es sabido, aun los animales superiores son tan pobres; es decir que se encontró dentro con todo un mundo imaginario, por tanto, con un mundo interior del que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior. Y he aquí que, desde entonces, esa última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos –el de dentro y el de fuera– por tanto, irremediablemente y para siempre inadaptado, desequilibrado; esta es su gloria, esta es su angustia. El hombre es el animal fantástico; nació de la fantasía, es hijo de <<laloca de la casa>>. Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenar de ir poniendo orden en esa desafortada, anti-animal fantasía. Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos <<justicia>> y eso otro que llamamos <<felicidad>>? Vemos pues, que aún desde el punto de vista zoológico, que es el menos interesante, y que no es- conste- el decisivo, un ser de condición tal no puede lograr nunca un auténtico equilibrio, y vemos también lo que diferencia radicalmente la idea de reto-respuesta en Toynbee y la que, a mi juicio, constituye

efectivamente la vida humana: a saber; que ningún contorno ni cambio de contorno puede por sí mismo ser calificado de obstáculo, dificultad y reto para el hombre, sino que siempre –el próximo día citaré algunos casos- la dificultad es relativa a los proyectos que el hombre crea en su fantasía, a lo que suele llamarse sus ideales; en suma, a lo que el hombre quiera ser. Esto nos proporciona una idea de reto y respuesta mucho más decisiva y honda que la meramente anecdótica, adventicia y accidental que Toynbee nos propone. A su luz nos parece la vida humana íntegra, como lo que es en permanencia: un dramático enfrente y contienda del hombre con el mundo, y no un mero desajuste ocasional que se produce en algunos momentos.

El próximo día contemplaremos esto desde un punto de vista mucho más fundamental y previo a toda zoología, el cual, solo vislumbrado por mí poco después de mis veinte años, me hizo ya escribir entonces que lo más valioso en el hombre es su eterno y como divino descontento; descontento que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. El hombre es el único ser que hecha de menos lo que nunca ha tenido. Y el conjunto de lo que echamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos felicidad. De aquí podría partir una meditación de la felicidad, un análisis de esa extraña condición que hace del hombre el único ser infeliz precisamente porque necesita ser feliz. Esto es: porque necesita ser lo que no es.

XI

(Las beatería de Mr. Toynbee y el <<numantismo>> de Inglaterra.- Continúa <<reto y respuesta>>.- Los principios generales y su complemento.- Dos teoremas.- La <<indefinición>> del ser humano.- Facilidades y dificultades.- La realidad radical.- Técnica y felicidad.)

Señores, hice constar en la lección anterior que la categoría <<reto-respuesta>>, como ecuación de la energía en el sistema de la historia, me parecía una excelentísima idea de Toynbee, que, además ha acertado a exponerla con sumo tino; pero a la vez me opuse a su manera de entenderla y aplicarla, porque es insuficiente. Toynbee no la ve ni la piensa en su auténtica radicalidad. Nos la presenta funcionando sólo con ocasión de algún accidente muy importante, pero accidente que a veces sobreviene en situaciones que de cuando en cuando se producen en la historia; cuando en verdad esa relación de reto del contorno y respuesta a él es la situación en permanencia constitutiva del hombre, porque es la sustancia misma de la vida humana, por lo menos en su sentido intramundano. Toynbee no lo ve, porque no es filósofo. No se lanza al alta mar de los principios últimos; su navegación es puro cabotaje, y esto es mala cosa, porque lanzarse al alta mar de los principios, hacer filosofía, es una tarea siempre problemática, siempre en buena porción fracasada, pero es siempre necesaria y siempre ineludible.

Vimos que su idea falla al querer explicar el problema particular de cómo nacen las civilizaciones originarias. Verdad es que Toynbee se plantea tan abruptamente el problema que parece querer que a la fuerza le coja el toro. NO puede llanamente resolverlo y tiene que emplear la más extraña indocilidad ante los hechos. En algunas citas que aduje, sobre su discusión del racismo, pudieron ver la arbitrariedad y hasta la puerilidad de esta su resistencia ante los hechos y la ligereza de sus razonamientos. Por cierto que al exponerles el pensamiento de Toynbee, según el cual el racismo procede de que los protestantes ingleses reaccionaron con él al encontrar los hombres de color en sus colonias, y oponer esta conducta con la seguida por los pueblos español y portugués, olvidé manifestar mi extrañeza de que Toynbee calle o ignore el hecho de que la palabra “raza” procede precisamente de las lenguas española y portuguesa, tal vez originariamente de la portuguesa, y de ella ha irradiado a todas las demás. Pero con ello y con cuanto el otro día dije ni tenía ni tengo el menor empeño en demostrar que mister Toynbee no tiene razón, porque se trata de deslices tan abultados en torno al manejo de los conceptos que no merecería la pena de haberles hecho reparar en ello. Mi operación crítica se proponía, inversamente, hacer ver de una manera concreta y no en modo vagoroso cómo precisamente mister Toynbee “no pretende tener razón”, pues a pesar de su cuantioso saber, al que rindo sin limitación alguna todo el merecido homenaje, no es últimamente un hombre de razón, de ciencia, de teoría. Es un hombre que cree con fe de carbonero en ciertas cosas filantrópicas que culminan en un extraño misticismo de la historia y que cree por que sí, como se cree siempre. Eso es lo propio del “habitus creditivus” de que hablan los teólogos, lo cual está muy bien, pero no tiene nada que ver con teorizar, con pensar en vista de los hechos y de las razones. Aquí no se discute el talento de Toynbee, que es grande; de otro modo no tendría sentido que le dedicáramos tanta atención. Lo que hacemos es caer en la cuenta de que su talento es otro del previsto y que el comienzo de su obra nos prometía. No es talento de ciencia, sino de creencia, de fe cerrada y esto segrega aquel misticismo histórico que algunos llaman consideraciones éticas de la historia; lo cual también estará muy bien siempre que no incluya como condición de sí mismo que el historiador renuncie previamente a enterarse de lo que, en efecto, ha pasado y pasa en el mundo. Este eticismo de pedagogo

y predicador, que a algunos encanta, lleva a mister Toynbee por lo pronto a que su idea y su actitud será todo lo que se quiera, pero no es esclarecedora y de ello parece que se trataba, es decir, de alumbrar una lucecita en nuestros oscuros destinos. Mas, en vez de ello, lo que se consigue es que mister Toynbee escriba frases que comienzan como esta: <<El militarista Lugalzaggizi>> (al oír esto ustedes presumirán que es este hombre algún personaje de estos últimos años o al menos de los últimos siglos y de quien se tienen noticias suficientes para poder calar los inmundos y brutales manejos que nos permitan tacharle de militarista. Pero seguimos leyendo y hallamos esto: <<El militarista Lugalzaggizi, sumerio de Uruk, dominaba en 2677 antes de Cristo...>> ¡Diablo!, nos decimos, ¿cómo sabe Toynbee que este personaje era un militarista cuando apenas se tiene noticia de su persona, y gracias a las gracias que se conozca su existencia? A estos extremos lleva este pedagogismo, este predicadorismo fuera de lugar que, claro está, no nos permite podernos entender bien con quien lo ejercita. Porque qué sacamos con que mister Toynbee llame a Lugalzaggizi militarista y añada que es un sumerio tirano de Uruk, empleando esta palabra <<tirano>> a sabiendas de que tiene mala Prensa desde hace bastante tiempo, a pesar de saber, como sabe muy bien, que en todas las civilizaciones mesopotámicas no hubo jamás tiranía y que la palabra y la cosa “tirano” es un fenómeno específico del mundo egeo y helénico. La palabra tirano es griega, pero de origen prehelénico; y la cosa, la institución “tiranía” fue una de las que han creado no pocas de las más admirables cosas que se han hecho en la humanidad. Por ejemplo, en Atenas, que es la amada de mister Toynbee, las obras del tirano Pisistrato, el cual con perfecta conciencia y deliberación tuvo la idea de hacer algo que jamás se había hecho en el planeta: crear una “paideia”, cultura; esa cultura que tan beatamente adoran y a la que rinden culto mister Toynbee y sus compañeros los profesores de Oxford. Por tanto, ese eticismo y ese pedagogismo y ese predacorisismo que a algunos parece una maravilla, a mi me parece, primero, un poco ridículo; segundo, un poco insolente y tercero, un mucho calamitoso porque es el medio más seguro para contribuir a que los hombres continúen mordiéndose la nuez los unos a los otros; pues una arbitrariedad, como es esa opinión, sólo puede provocar una arbitrariedad contrapuesta, y las arbitrariedades son torpes secreciones que se producen en el cerebro, en la cabeza, pero descienden muy pronto a los puños, de donde pudiera acontecer que a la postre fuese el propio mister Toynbee quien resulte el verdadero militarista y no el pobre tirano de Uruk que vivió hace cinco mil años.

Estas beaterías y este eticismo tan inoportuno dan ganas de contar el consabido cuento del monaguillo que no sabía ayudar a misa y cuando el sacerdote pronunciaba sus expresiones rituales respondía invariablemente: <<Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento.>> Hasta que, cansado de ello, el sacerdote se volvió y le dijo: <<Niño, eso es muy bueno pero no viene al caso.>>

Pero este modo intelectual de mister Toynbee y de otros ingleses escritores actuales sí nos importa a ustedes y a mí. Nos importa porque mister Toynbee es un hombre muy influyente en la política internacional inglesa, porque es un escritor de los más representativos de Inglaterra, porque Inglaterra ejerce un enorme influjo sobre lo que está pasando en la tierra y porque, como el primer día dije, bien que sin fundarlo y sólo como reserva que por mi parte necesitaba hacer y ahora reitero: porque creo ser de gran conveniencia para todos que Inglaterra siga ejerciendo ese influjo sobre los destinos del mundo.

Si Inglaterra no estuviese llamada a seguir ejerciendo esa decisiva influencia podríamos desatender la cuestión. Si, por otra parte, sus intelectuales estuvieran en forma, tampoco deberíamos sentir preocupación. Lo preocupador es que se dan dos cosas juntas: la virtualidad potentísima de Inglaterra y la inquietante insolidez de

muchos de sus intelectuales. La coexistencia de las dos cosas, de lo bueno y de lo menos bueno, es lo que nos recomienda guardar el alerta, el <<¡guarda Pablo!>> que pronuncié en mi primera lección. En cuanto a esa potencialidad inglesa sospecho que andan despistados los que por no entender de historia ignoran que en ella una misma realidad puede adoptar los aspectos más diversos, incluso algunos que, en cuanto aspectos, son contradictorios.

No es en este curso mi misión ni mi papel entrar de lleno en el asunto. Por otra parte, después de cuanto me han oído no creo que puedan ustedes considerarme como anglófilo. Creo no ser <<filo>> ni <<fobo>> de nada, y ello no por una admirable virtud, sino simplemente porque no me divierte. Las filas y las fobias todas me aburren desesperadamente, como una novela de Ricardo León. Pues bien, sin pretender, menos en esto que en ninguna otra cosa, imprimir sobre nadie mi opinión, voy a manifestarla con la brevedad posible porque se trata de un asunto grave para nuestras existencias y que va conexas con el problema científico del mundo. Pienso, en efecto, señores, que lo más grande en el sentido de lo más valioso que ahora acontece en el mundo es lo mal que están comiendo los ingleses, y como los ingleses han comido siempre mal, en el sentido del arte culinario, sortearé el equívoco precisando que me refiero a su escasa nutrición y a la mala calidad de muchos de sus alimentos, pues algunos otros siguen siendo excelentes. Esto es, a mi juicio, lo más prodigioso humanamente que está ahora aconteciendo, porque no hay duda de que los ingleses podrían a estas horas estar comiendo aproximadamente lo mismo que antes, pero, claro está a costa del futuro, poniendo en riesgo el porvenir económico y, en general, histórico de su nación, a fuerza de trampas y de remiendos, comiéndose, en suma, la gallina de los huevos de oro. En vez de esto, que los individuos que integran el pueblo inglés, sin defección alguna de cuantía perceptible, hayan aceptado escrupulosamente rebajar de pronto y en seco su nivel de vida, restringir en grado casi intolerable su cotidiana existencia, sin presión inusitada de su Gobierno, y ello no con la perspectiva, promesa o esperanza de que este sacrificio va a devolver a Inglaterra su preponderancia imperativa sobre el mundo, sino simplemente por la convicción de que es ineludible para atravesar la crudeza de los tiempos y salvar a la comunidad inglesa en la pureza de su estilo, más allá de ellos; esta resolución de espontánea y resuelta solidaridad nacional me parece que es uno de los ejemplos más raros que haya habido en la historia, es algo que podría llamarse “numantismo en frío” para darle un magnífico nombre ibérico.

No contradice esto que acabo de decir lo sugerido por mí el otro día cuando hablaba de que, en primera aproximación, nos parecía poder diagnosticar en el fondo de ciertas almas inglesas de las más destacadas un extraño sentimiento que fuera como si empezasen a dudar de si tiene sentido ser inglés. No hay tal contradicción; es lo mismo que lo que acabo de decir, pues significa que los ingleses empiezan o empezaron hace tiempo –luego haré referencia a un antiguo escrito mío en que lo anunciaba– a creer que Inglaterra no podría seguir siendo tal y como era, que precisamente para poder salvar la existencia de lo inglés era menester cambiar por completo de forma y actitudes y, en ese sentido, dejaba de ser inglés el inglés tradicional.

Que encima de ese comportamiento con que el pueblo inglés “cree” ajustarse a la situación exterior le quede suplemento de energía para, a la vez, ocuparse en realizar una transformación completa de su estructura social –sobre la cual, para no confundir las cosas, vamos a suspender momentáneamente nuestro juicio porque no interesa a lo que ahora estamos diciendo–, una transformación con la cual “creen” a su vez ajustar su cuerpo social a las necesidades “interiores” que la evolución de los tiempos ha traído a la asociación inglesa, revela todo ello que nos encontramos en presencia de uno de los grandes hechos históricos; que tiene de gran hecho histórico el síntoma más

característico y es presentar una figura completamente nueva, no ser remedo ni repetición de gestos sabidos y tópicos. Cuando un pueblo hace esto, señores, es que está en plena forma, forma que es nueva y, “por eso”, plena, y cuando un pueblo está en plena forma tiene las máximas garantías para salvarse. Ellas, es cierto, no aseguran el éxito porque nada humano es seguro y menos en una coyuntura como a la que en el presente han llegado los destinos universales, pero no se confunda la circunstancia mundial dentro de la que Inglaterra se encuentra –que es, en efecto, difícilísima- con el estado mismo del pueblo inglés unido en su propio ser; grandes navegantes, los ingleses, una vez más, se han ceñido al viento y van de bolina.

Yo casi me atrevería a afirmar que en cuanto a su temple colectivo están hoy los ingleses tan en forma como pudieron estarlo en la fecha de Waterloo, si no temiera equivocarme, porque no vaya a resultar que lo están hoy mucho más. Lo que era mejor entonces era el mundo, la circunstancia para Inglaterra; y con ello me refiero no sólo a lo externo, sino a lo que internamente sufre hoy la sociedad inglesa por hallarse, como todos los pueblos, dentro de un mundo afectado por la más radical crisis. Por ello, mientras la inspiración y el temple ingleses están en plena forma, no lo están sus intelectuales ni lo están sus mismas instituciones, como lo vamos a ver en los tres o cuatro años próximos.

Comprenderán que no voy ahora a desarrollar ni explicitar lo que acabo de decir, aunque no me costaría ningún trabajo. Sólo me falta para ello el tiempo y la oportunidad. Este hecho fue previsto por mí hace mucho tiempo, es decir, el temple actual de Inglaterra, pues para mí como para cualquier aficionado a humanidades como yo, no era difícil vislumbrar lo que estaba fermentando por los años veinte de este siglo; como pueden ustedes comprobar leyendo o releendo ahora el <<Epílogo para ingleses>> publicado en Inglaterra en 1938 y adjuntado después a mi libro <<La rebelión de las masas>>, los párrafos dedicados a la constitución del tercer Imperio británico; adviertan que aquel estudio mío llevaba la finalidad de prevenir la actitud de Inglaterra frente a la situación de la guerra española, lo cual me quitaba libertad plena de decir. Por tanto, leyendo con atención entre líneas hallarán que ese tercer Imperio ha sido forjado a base de un pesimismo metódico, porque ya entonces los ingleses preveían que no habría franquía de horizontes para la Inglaterra tradicional y que no había más remedio que hacer lo inverso que han hecho en los dos últimos siglos, a saber; retirarse poco a poco de su preponderancia imperativa.

Nada de todo ello quiere decir que me parezca bien la retención de Gibraltar. Antes al contrario, si hubiera cabido ejecutar aquel prohibido desarrollo yo habría mostrado como esa retención, es decir, el hecho de que Inglaterra a estas horas no haya hallado aún el comienzo de las vías para rectificarla, desentona por completo con lo que a mi juicio caracteriza el estilo íntimo del hombre inglés actual. Y conste que si me he dejado ir a esta expansión ha sido porque, habiendo mostrado en todo el tiempo anterior que no me muerdo la lengua para hablar de los ingleses, corría el riesgo de causar en algunos desorientación en materia grave. No lo he hecho, pues, por gusto, sino por deber, porque ello me ha robado más de un cuarto de hora de tiempo a mi lección y ustedes no imaginan la angustia que siento al encontrarme en la undécima lección y ver que no podré cumplir el programa que me había propuesto.

Volvamos, pues, a nuestro camino. Decía que la idea y la fórmula <<reto-respuesta>> me parece magnífica, pero que Toynbee la disminuye al referirla solo a ciertas situaciones gruesamente melodramáticas, como es, por ejemplo, el origen abrupto de las civilizaciones primerizas. Resultaría que con ocasión de un determinado cambio climático, en el caso de una determinada desecación, habría el hombre estrenado por primera vez una capacidad para responder al reto del contorno, que antes no había

nunca manifestado poseer, como si en los decenios y decenios de miles de años anteriores al 7000 antes de Cristo los hombres no las hubiesen visto de todos los colores y no hubiesen tenido que reaccionar ante muchas desecaciones y, además, a diluvios. Pues no se por qué mister Toynbee concede a la sequía el privilegio de estimular al hombre a la civilización y no explica el origen de ninguna por el diluvio, cuando en la más vieja tradición de los semitas que habitan el Próximo y medio Oriente, antes aún que los sumerios, creadores de la primera civilización según Toynbee, en esa tradición perdura el recuerdo de un gran diluvio y de un grupo de hombres que reacciona ante él, dirigidos por un personaje al que llaman Atrachasis o Utuapistin, que quiere decir <<el ingeniosísimo>>; por tanto, exactamente lo mismo que significa, como vimos, en griego Sísifo; por tanto, el prototipo de un héroe de civilización, de un héroe civilizador, como fue el que los hebreos llamaron Noé, el cual se salvó en una nave con sus familiares, seguidores y algunos animales y soltó aves para averiguar si las aguas habían cedido: la paloma, la golondrina, el cuervo. Por consiguiente, algo que representa un profundo recuerdo inscrito en el alma de estos pueblos. Tradición vetustísima de que se observan relaciones babilónicas anteriores en muchos siglos a la época de Moisés, lo cual no quiere decir, conste, que por fuerza, la narración bíblica tenga que proceder de esta tradición sumerio-acadia, pues es esta una cuestión que, desde un punto de vista científico, sigue aún en litigio.

Vimos la falla del <<reto-respuesta>> como un fundamento de las civilizaciones primerizas, aun en el caso de egipcios y sumerios. Por cierto que al referirme a estas últimas olvidé hacer notar cómo es aún más arbitraria, más ligera la actitud de Toynbee en los datos mismos de la cuestión asumidos por él, pues supone, sin más, que los sumerios habitaban ya en la antigua región mesopotámica cerca de las márgenes del Eufrates antes de crear su civilización, como los egipcios habitaban cerca del valle del Nilo antes de la sequía, cuando es de sobra notorio que los sumerios eran gentes recién llegadas que venían de muy lejos, tal vez de una región comprendida entre el Transcáucaso, el mar Caspio, Altai y Pamir; por eso llegaron con sus buenos pómulos mongólicos cargados ya con los principios de su civilización, tal vez incluso con la escritura, según parece, la más antigua del mundo.

El principio <<reto-respuesta>> -noten las paradojas que se dan en la más esencial estructura de la ciencia-, de puro ser verdad, mucho más aún de lo que Toynbee sospecha, no sirve para explicar el hecho particular que es el origen de las civilizaciones, como no sirve para explicar ningún hecho concreto. Le pasa lo que al principio de contradicción, que de puro ser universal principio no nos sirve él solo para nada, no podemos derivar de él ninguna otra verdad. Téngase presente esta ley del pensamiento: cuando una idea define lo que más constitutivamente es una cosa, no puede directamente y por sí explicar ni definir las modificaciones particulares que a esa cosa sobrevengan o que de ella emanen, sino que necesita ser fecundada por otras ideas o principios de que resultan nociones y leyes particulares que, impuestos entre aquella idea universal y los hechos concretos, permiten explicar estos. La mayor parte de ustedes no habrá entendido esto que acabo de decir empleando los términos propios técnicos, y por tanto, abtrusos que corresponden. Pero ya les he recomendado que no se avergüencen lo más mínimo de no entender algo que yo diga, porque el hecho es vergonzoso, si acaso, sólo para mí mientras no logre que lo entiendan ustedes, como van a entenderlo muy pronto.

Mi idea del principio <<reto-respuesta>> se diferencia radicalmente de la de Toynbee por estas dos notas: primera, la vida humana es, no en tal o cual ocasión sino de modo constitutivo y permanente, un tener que responder el hombre a las dificultades ante que se encuentra, so pena de sucumbir, es decir, de que no haya vida humana; segunda,

viceversa, no existe ninguna circunstancia o elemento del contorno, y menos sólo del contorno geográfico, que por sí pueda constituir dificultad para el hombre, cualquiera que esta sea, sino que sólo se transforma en dificultad relativamente a cómo sea el hombre que con ella se encuentra. Voy a explicar estos dos teoremas en orden inverso al de su enunciación, empezando, pues, por el segundo y procurando atenerme casi exclusivamente a hechos que el propio Toynbee describe y comenta. Dice, por ejemplo, Toynbee: <<Los campos petrolíferos del Azerbaiyán –antigua provincia norte de Persia y hoy Transcaucasia- han originado “challenge”, dificultades para su dominación a una sociedad humana tras otra, antes de que esa dificultad, ese reto fuese eventualmente respondido. Los nómadas, que son los primeros inquilinos en las estepas de Azerbaiyán de que se tiene noticia, no parecen haber hecho uso alguno de la riqueza mineral que chorreaba y manaba so la haz de los pastizales para sus ganados. La sociedad siríaca que suplantó a los nómadas en Azerbaiyán durante la primera mitad del siglo VI antes de Cristo, cuando los medas dominaron a los escitas, no dejó de advertir el peculiar fenómeno natural que se presentaba en aquel remoto confin, allá en el borde extremo del mundo siríaco; pero durante la administración siríaca el petróleo de Azerbaiyán fue empleado sólo para un fin religioso, sin que jamás cobrase carácter económico. En efecto, algunos de los manantiales más notables fueron cerrados en torres a fin de que el surtidor sirviese al culto zoroastriano del fuego, alimentando una perpetua llama en su cúspide. Y aun este uso ritual del aceite mineral duró sólo mientras la religión de Zoroastro prevaleció en la comarca. Cuando el zoroastrismo abrió paso al islam y la civilización siríaca fue reemplazada, en forma normal, por la iránica, su ‘afiliada’, aquellas llamas perpetuas cesaron de arder y el uso único que hasta entonces había hecho el hombre del aceite mineral fue abandonado... A comienzos del siglo XIX Baku fue de nuevo conquistada y esta vez por una Rusia que aún conservaba el ímpetu hacia la occidentalización económica que Pedro el Grande le había un siglo antes comunicado, y en el transcurso de la misma centuria el óleo de Bakú llegó a ser una de las mercancías y primeras materias en el sistema económico que ha llegado a abrazar el mundo entero y la humanidad total.>>

He aquí cómo el petróleo, que era dificultad y obstáculo y pesadumbre para el pastor de los ganados, única riqueza del nómada, se transmutó en una de las mayores ventajas y provechos para el hombre contemporáneo. A esto añado otro ejemplo recentísimo. Uno de los lugares más míseros de todo el planeta ha sido siempre el fondo oriental del golfo Pérsico en la costa de Arabia. Allí está el jecanato independiente de Kuwait. Pues bien, ese es hoy tal vez el lugar más rico del mundo, porque sus pozos de petróleo desde hace muy poco explotados, son de una riqueza fantástica. Y, sin embargo, Kuwait es un paraje donde casi no se puede vivir, porque hasta ahora no ha habido modo de que haya agua en la región.

Vamos a otro caso de variación de una misma realidad geográfica ante distinta situación del hombre. Napoleón fue vencido en Rusia, como es sabido, por el <<general Invierno>>. Las nieves, los hielos, no los ejércitos eslavos, defendieron a los moscovitas; pero en 1794-95, cuando Napoleón invade Holanda, esta sucumbe, porque no puede emplear el medio tradicional y único poderoso que ha tenido siempre para defenderse, que era la inundación de sus tierras abriendo las compuertas de las presas junto al mar, y no pudo hacerlo porque aquel invierno había sido muy crudo y se habían congelado las aguas. Tenemos pues, una misma causa que produce efectos contrarios.

Nada material, nada natural es dificultad ni facilidad por sí mismo en historia, sino que todo es facilidad o dificultad en función, por lo pronto, del estado de la técnica y la técnica, a su vez, es función de la vida. Porque conste, tampoco hay una técnica absoluta, como pueden ver en mi estudio “Meditación de la técnica”; no hay más

técnica que la relativa a lo que el hombre pretende hacer de sí. De donde venimos a parar en que la tierra, el medio geográfico, como cualquier otro factor, son puras funciones parciales de la figura total que en cada hora adopte la vida humana. Por eso es imposible una historia naturalista. El hombre no es natural, no tiene naturaleza, no está adscrito a un ser fijo, es... infinito en posibilidades, como Dios es infinito en actualidades. Nadie puede decir de qué el hombre no es capaz en su tiempo y ocasión. Ni siquiera hablar de la destrucción del planeta significa unívocamente la destrucción del hombre, si esa destrucción del planeta llega cuando el hombre haya podido realizar sus posibilidades de existencia interplanetaria; cosa que, aunque siempre incuestionable, dicha hace poco años por los filósofos que saben anticiparse a los hechos, hubiera parecido utópica, pero en estos meses se está efectivamente preparando la primera plataforma más allá de la gravedad terrestre; es decir, señores, que se está fabricando literalmente la primera isla interplanetaria para el hombre.

Toynbee exagera su tesis al afirmar que dentro de ciertos límites puede formularse la ley de que cuanto mayor es el reto y la dificultad, es más valiosa la respuesta, y aduce como ejemplos extremos Venecia y Holanda. Una de ellas acepta la dificultad superlativa de instalarse en las aguas, y la otra consigue defender sus tierras bajas de la mar ganándole terreno, es decir, en cierto modo fabricándose su propio solar, y, sin embargo, aquella hace una de las historias más maravillosas que han cumplido pueblos de Occidente, y esta ha logrado un nivel de vida y una forma de supercivilización de las más altas que existen.

Dejemos a Venecia, que sería asunto más largo, y digamos solo que no veo tan claramente cómo el reto de la mar haya sido para Holanda la causa de su admirable civilización. Creo que aparte de él y sin desdeñarlo, hay que contar, por lo pronto, con un factor que es a la vez geográfico e histórico, es decir, humano; su favorable situación entre Inglaterra, Francia y Alemania, que ha hecho de ella una comarca almohadón entre aquellos pueblos. Estos tres países han contribuido a sostener a Holanda tanto, por lo menos, como los mismos holandeses, si no más. Vemos, pues, que el significado histórico de cada lugar geográfico es función de muchas variables. Por ejemplo, España, sin moverse de su sitio, cambió radicalmente de situación geopolítica o geohistórica cuando en el siglo VIII los musulmanes cortaron horizontalmente horizontalmente el Mediterráneo y separaron una costa de otra, con lo cual España que había sido en los últimos tiempos del mundo romano país mediterráneo y de paso entre Europa y norte de África se convirtió de pronto en un promontorio extremo de Europa, en un Finisterre. Y esta no es ninguna vaga calificación; puede dársele toda la precisión que plazca.

Hay civilizaciones, dice Toynbee, que se salvan por aceptar la pervivencia en un lugar indeseable y, al serlo, no deseado por los demás pueblos que entonces dejan vegetar en paz al que se aisló en aquella difícil comarca. Es decir, que precisamente por huir y agarrarse a un país que cualquiera consideraría imponible se salvan estos pueblos. Pero eso ¿es, en efecto, aceptar el reto del contorno, o simplemente no tener otro remedio? ¿Creen ustedes que sería adecuada descripción del naufrago decir que acepta la dificultad de la roca oportuna? Me parece que anda muy lejos de ser acertada tal descripción. Sabido es que en zoología las especies moribundas perpetúan los restos, los residuos de la existencia que les queda huyendo al fondo de los bosques tropicales, como ha acontecido a los pigmeos, y a ello se debe su perduración en nuestros tiempos, y como ha acontecido a un magnífico animal, el okapi, hace cuarenta años casi desconocido, que se retiró a la selva junto con los pigmeos.

Y, sin embargo -es curioso-, Toynbee identifica formalmente esta conducta fugitiva que salva a los que el llama <<pueblos fósiles>> -pues los pueblos que se retiran pagan su retirada con fosilizarse- con la de los padres de las primeras y grandes civilizaciones,

en tanto que, al lanzarse estos a tierras empantanadas, quedaron libres de ajenas acechanzas. Esto es destruir una vez más su propio principio, pues no es igual la salvación por fuga que la heroica respuesta creadora. No parece, pues, que por este lado vayamos nunca a soluciones unívocas. De cada lugar del planeta, en cuanto espacio geográfico de posible civilización, se pueden decir “a priori” mil cosas, muchas contrapuestas las unas a las otras. Esto significa que esa situación geográfica, que ese contorno climático no es una magnitud aislable y que represente por sí una determinación. De aquí que Toynbee diga sobre una misma tierra las cosas más contrapuestas, con lo cual resulta, como hemos visto, que deshace su propia tesis, porque viene a reconocer que, en la realidad todo lugar del planeta es, a su vez y sucesivamente, facilidad y dificultad.

Esta es la pura verdad, pero Toynbee entonces debía haberlo reconocido y debía haber perfeccionado su idea o perfilarla más profundamente. Así, nos dice que en la Grecia antigua, en la alborada de la historia helénica, la rocosidad apenas fértil del Atica lanzó un reto a los atenienses que estos aceptaron creando una maravillosa civilización. Pero en seguida agrega –pocas páginas después- que esto les trajo también una compensación, porque la rocosidad de aquellas tierras no ofreció atractivo a los terribles dorios inmigrantes que, por eso, asolaron toda la Hélade menos el Atica. Así, venimos a ver algo nuevo: que el hecho decisivo de establecerse un pueblo en una cierta comarca no obedece simplemente a que acepte el reto planteado por un cambio climático, ni a la causa que tan cómoda y livianamente manejan, a toda hora los historiadores, a saber: la emigración de los pueblos de lugar a lugar por la sencilla razón de que otros les vienen empujando. Los dorios, que viene –y me atengo al propio Toynbee- según él y casi todos los otros historiadores, proyectados desde las remotas estepas rusas, probablemente de una región próxima al mar Negro, por otros pueblos más norteños, no se establecieron en Atica porque no les pareció agradable, atractiva, es decir, porque no les gustó. Y si esto es verdad, como lo es y el propio Toynbee lo reconoce, debió llevarle a construir y constituir una nueva categoría según la cual un pueblo se fija en un determinado terruño no porque le rete, sino porque le gusta. No comprendo como Toynbee no advierte que, al ser esto verdad y él reconocerlo, debería haber constituido una nueva categoría histórica según la cual un pueblo se fija en un determinado terruño porque le gusta y no solo porque le reta. En cuanto a las emigraciones, quiero decir de pasada que los historiadores extranjeros actuales, al ocuparse de estas civilizaciones más antiguas, se valen demasiado, como de un comodín para explicarlas, del principio de la superpoblación. ¿Es tan verosímil, como ellos sin más admiten, que en el tercer milenio antes de Cristo existiese en Asia y en África tal superpoblación? Bien sé que esta es relativa al grado de los progresos técnicos, pero aun así no parece inteligible ese reboso de humanidad en tales fechas. ¿No sería más sencillo y probable representarse una situación inversa –a saber, que eran edades en que sobraba tierra y cuando <<hay tierra por delante>> la vida normal de los pueblos es una cierta y constante deriva, una permanente movilidad y como transhumancia-, según recientemente hemos visto acontecer con los “pioneers” en Norteamérica? El avance de estos hacia el Oeste no se debió a que dejaran una superpoblación a retaguardia, sino a que <<había tierra por delante>>.

Vamos a ver, señores, que todo este complejo de observaciones mías fueron expresadas catorce años antes de haberse publicado el libro de Toynbee. Decía yo en 1922:

<<...la aridez climatológica de la Península no justifica la historia de España. Las condiciones son una fatalidad sólo en el sentido clásico del “fata ducunt, non trahunt”: la fatalidad dirige, no arrastra. Tal vez no quepa expresar mejor el género de influencia

que el contorno físico, el “medio” tiene sobre el animal y especialmente sobre el hombre. La tierra influye en el hombre, pero ¿de qué manera? Es el hombre, como todo organismo vital, un ser reactivo. Esto quiere decir que la modificación producida en él por cualquier hecho externo no es nunca un efecto que sigue a una causa. El ‘medio’ no es causa de nuestros actos, sino solo un excitante; nuestros actos no son efecto del ‘medio’ sino que son libre respuesta, reacción autónoma.

>>Afortunadamente se van convenciendo los biólogos de que la idea de causa y efecto es inaplicable a los fenómenos vitales y, en su lugar, es forzoso hacer uso de esta otra pareja de conceptos: excitación y reacción. La diferencia entre una y otra categoría es bien clara. No se puede hablar de efecto sino cuando un fenómeno reproduce en nueva forma lo que ya había en otro, que es la causa. “Causa aequat effectum”. El impulso que pone en movimiento una bola de billar efectúa, después del choque, el movimiento de otra bola a la cual pasa ese impulso. No se ha visto nunca que la segunda bola de billar se mueva con más brío que la primera. En cambio basta el movimiento de una mano en el aire para que un escuadrón de caballería se lance al galope. La reacción vital es un efecto constantemente desproporcionado a su causa; por tanto, no es un efecto.

>>Fue, pues un error buscar las “causas” de los hechos históricos, que son, en definitiva, hechos biológicos. En rigor, la única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época, es ese hombre, ese pueblo, esa época. Dicho de otra manera: la realidad histórica es autónoma, se causa a sí misma. En comparación con la influencia que los españoles hemos tenido sobre nosotros mismos, el influjo del clima es estrictamente desdeñable.

>>Fata ducunt, non trahunt”. La tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo cuya reacción puede transformar la tierra en torno. La sequía del terruño actúa sobre él, ante todo, produciéndole sed y modorra. Si el hombre es fuerte, sabrá reaccionar, poblando el yermo de hontanares e imponiéndose una vigorosa disciplina deportiva que venza la ignavia muscular. De modo que donde mejor se nota la influencia de la tierra en el hombre es en la influencia del hombre sobre la tierra.

>>Hay ciertamente lugares en el planeta que no son ecuménicos. La vida en ellos es imposible; mas por lo mismo, no influyen en la vida. Allí donde la vida resulte mínimamente posible, el ser orgánico reacciona sobre el medio y lo transforma en la medida de su potencia vital...

>El paisaje no determina causalmente, inexorablemente los destinos históricos. La geografía no arrastra la historia: solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros. Cada pueblo se encontró con el suyo planteado por el territorio a que llegara y lo resolvió a su manera, unos bien, otros mal. El resultado de esa solución son los paisajes actuales.

>>Es preciso pues, invertir los términos. El dato geográfico es muy importante para la historia; pero en sentido opuesto a que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de ese carácter. Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma.

>>Como en el individuo es el dato que arroja más profundas revelaciones cuál sea la mujer que elige, pocas cosas declaran más sutilmente la condición de un pueblo como el paisaje que acepta.

>>Se me dirá que a veces, el cariz geográfico es tan adverso a los deseos de una raza que todas las reacciones de esta para transformarlo resultarían vanas. Ciertamente, pero

entonces se produce en la historia el curioso fenómeno de la emigración, que significa precisamente la inaceptación de un paisaje y el afán peregrino hacia una campiña soñada, hacia una “tierra de promisión” que toda raza fuerte se promete a sí misma.>>

Y poco después insistía yo sobre el tema incluyendo este de las emigraciones:

<<No determina el terruño propiamente la historia. Hay un fenómeno que podríamos llamar ‘la inspiración histórica del pueblo’ que no puede explicarse zoológicamente. Y ese factor es el decisivo en su destino. Con el mismo material geográfico y aun antropológico se producen historias diferentes. Hay además otro fenómeno de gran importancia: la emigración de los pueblos. La autoctonía es siempre problemática y utópica. De hecho no conocemos en la historia más que pueblos que se han movilizad y al fijarse transitoriamente –con una transitoriedad de milenios, a veces- en un lugar del planeta han creado allí su historia. Si nos atenemos, pues, al rigor de los hechos, lo que importa comprender es por qué un pueblo que se desplaza se detiene de pronto y se adscribe a un paisaje. Es como un hombre que avanza entre las mujeres y de pronto queda prendido, prendado de una. Es vano acudir, como se suele, con consideraciones utilitarias que sucumben siempre entre contradicciones de los hechos. Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquel en este: porque le gusta. Para mi, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos emigran en busca de un paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido>>.

Ya ven ustedes como muchos años antes de que Toynbee comenzase a escribir su libro la interpretación de las relaciones entre el hombre y la tierra había ya sido pensada en Castilla como reto y respuesta, es decir, que la tierra actúa sobre el hombre, no directamente causando sus acciones, sino indirectamente planteándole problemas. Pero, a la vez, se habrá advertido la diferencia radical que hay entre los dos modos de entenderlo. Toynbee parte de un hecho puramente físico, de un elemento del contorno, y cree que por sí puede consistir dificultad para cualquier hombre, sea este como fuere. Yo, en cambio, parto, desde luego, del hombre y digo que el proyecto de existencia, la peculiar idea o ideal de la vida que lleva un pueblo dentro de sí mismo, en cada una de sus épocas, oprime el contorno y bajo el perfil de esa determinada presión es cuando el contorno geográfico adquiere también un perfil determinado de dificultad. Pero hay que añadir que también de facilidad. No hay que subrayar exclusivamente exclusivamente aquella; no hay que melodramatizar fuera de hora. El reto del contorno no puede ser solo reto; no puede ser pura dificultad, sino que es también, en una u otra dosis, facilidad. Sin ciertas facilidades afines a lo que cierto hombre quiere ser, sucumbiría; no habría pues, historia. Cada lugar geográfico, en cuanto espacio para una posible historia, es, he dicho, función de muchas variables. Por lo pronto, del estado de la técnica. Pero ese estado de la técnica a su vez depende, -ya dije- de la figura de la vida toda. Por tanto hay siempre que contar, primero con cómo sea el hombre. Cuando los primeros misioneros exponían a los esquimales la doctrina cristiana y les describían las felicidades de la beatitud en el Paraíso celestial, los esquimales preguntaron:

-Pero ¿en el cielo hay focas?

Y como los misioneros respondieron que no las había, los esquimales sacudieron preocupados la cabeza y dijeron:

-Entonces el cielo cristiano no sirve para los esquimales. Porque ¿qué hace un esquimal sin focas?

Esta broma, pues se trata sólo de una broma de Heine, fundada tal vez, en el relato de algún misionero, expresa con gracia la efectiva y permanente situación del hombre respecto a su contorno no en la otra vida, pero sí en esta.

Como anuncié y prometí en lección anterior, hay que llegar a todas estas cuestiones desde un punto de vista mucho más radical, decisivo y previo a tal consideración biológica y zoológica. Así, cuando les proponía un mito o figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales y empieza a ser algo distinto, esto es, hombre, añadía que, aparte de ser sólo mito, la cuestión del puesto zoológico del hombre, el problema filogenético del hombre es secundaria y para nada decisiva. Lo que sí creo firmemente es que caracteriza al hombre la ubérrima abundancia de la fantasía de que son tan pocas las otras especies. Por tanto, que el hombre es un animal fantástico y que la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenario de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la loca fantasía. La historia de la razón, señores, es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar. No hay otra manera de entender cómo se ha ido produciendo ese afinamiento de la mente humana.

Si se supone que ya existía al principio esa facultad plenaria de razonar, no se comprende cómo ha perdido tanto tiempo en manifestar su eficacia. Pero tanto la biología como también la psicología, son puntos de vista particulares y, por tanto, secundarios, que consisten en ocupaciones a las que el hombre se dedica cuando se encuentra ya viviendo. Todas las ciencias particulares surgen dentro y a causa de la perspectiva fundamental y originaria que es el simple hecho de vivir. En este tienen su origen, su cimiento y su justificación todas ellas; y por lo mismo nos transfieren como a una última instancia a la realidad radical que es nuestra vida –la humana vida, la cual es siempre y por lo pronto la de cada cual. Y si llamo radical a esta realidad que es mi vida –aplíquelo cada cual a la suya- no es porque la considere la única realidad, ni siquiera como la superior, sino simplemente porque es para mí la raíz de todas las demás, las cuales, para serme tales realidades, tienen que aparecer o anunciarse de alguna manera dentro de mi vida. Dios mismo, para serme Dios, tiene que revelarse a mí, tiene que manifestarse, epifanizarse de alguna manera en los espacios estremecidos y reverberantes que constituyen mi vida.

Ahora bien, de este fenómeno radical importa ahora sólo decir que consiste primariamente en el simple hecho de que el hombre se encuentra teniendo que ser, que existir es un elemento distinto de él, ajeno a él, en una circunstancia o medio que se suele llamar <<mundo>> y que, para simplificar ahora, nosotros llamaremos también <<mundo>>. Evidentemente, vivir es así, por lo pronto, el hallazgo que hace cada uno, a la vez de su persona y de algo distinto y otro, diferente de él: el mundo. El mundo no existiría para mí, no me haría cargo de él, no me sería mundo si no se me opusiese, si no resistiese a mis deseos y no limitase y, por tanto negase mi intención de ser el que soy. El mundo es, pues, ante todo, lo que nos limita y nos niega, resistencia a mí. Es lo hostil y por eso es lo otro que yo. La relación primordial entre hombre y mundo se hace diáfana sin más que recurrir rápidamente a las tres únicas suposiciones que cabe hacer; primera, que el mundo fuese pura facilidad; por tanto, que consistiese en puras comodidades para el hombre, como han pensado una y otra vez en todos los tiempos los optimistas, por ejemplo los filósofos racionalistas del siglo XVIII. Segunda, la suposición de que el mundo consistiese en hostilidad, en solo hostilidad, en pura dificultad para el hombre, y esto es lo que, sin darse cuenta, supone Toynbee. La tercera, que el mundo sea un sistema combinado de facilidades y dificultades.

La segunda suposición, la del mundo como hostilidad, queda, sin más, eliminada porque en un mundo que, en efecto, fuese una absoluta dificultad sería imposible la vida humana. El hombre, al ir a ser, “ipso ipso” sucumbiría.

La primera suposición es también imposible, pero su razón es más interesante. Si yo quisiera avanzar ahora rectilíneamente y esta mesa, por sí misma, como adivinando mi

deseo, cediese o me dejase pasar a su través, yo no la distinguiría de mí. Para distinguirla es preciso que tropiece con ella, que ella me resista. Pues si como en esta suposición –que la mesa cede- sucediese con todo el resto del mundo, por estar constituido, según la hipótesis, por puras facilidades, acontecería que el mundo, no me sería mundo, sino simplemente prolongación mía; sería como mi cuerpo mismo, sería yo. Recuerden lo que, sin duda, les costó aprender de niños, a fuerza de coscorriones y de chocar con los muebles, que su cuerpo no llegaba hasta el horizonte, que tenía fronteras y límites; que su persona terminaba en un cierto lugar y que allí empezaba otra cosa ajena y arisca. De ese modo, pues, con esas puras facilidades, no habría tal mundo; y esto contradice el fenómeno radical de que partimos, según el cual al sentirnos vivir nos descubrimos teniendo ante nosotros un elemento que nos es ajeno, que se nos resiste y se nos opone. Vivir como <<hallarse en lo que nos resiste>> es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. Él no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo: el que crea lo creó para el hombre y ese es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante él ni contra él. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congele a Dios mide el poder de su ignición, de fuego que en él reside. De aquí el profundo sentido del misterio de la Encarnación, en que Dios, por un acto determinado, concreto, de su voluntad – permítaseme decir que divinamente paradójico- resuelve humanizarse, esto es hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo, de dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del “*cur Deus homo*”, de por qué Dios se hace hombre.

Un mundo que consistiese en puras facilidades no nos sería mundo; sería un paraíso. Y el paraíso es un contorno que realiza nuestros deseos, que no se nos opone en nada. Por tanto, en rigor, no es un contorno, es indiscernible de quien en él viva. Sólo cuando el ángel flamígero arroja a Adán y Eva del paraíso empezaron estos a tener, en el sentido natural del término, vida humana, porque lo que hizo entonces el ángel fue poner a Adán y Eva de patitas en el mundo; es decir, en lo resistente, hostil y otro que ellos. He aquí un tema que creo nuevo y que brindo a los teólogos que amablemente me escuchan, ya que los teólogos procuran toda posible pulcritud y precisión en estas cuestiones. Pregunto: ¿cuál es, antes del pecado, hallándose en “*in statu innocentiae*”, la relación entre Adán y el Paraíso? ¿Cómo le distinguía de sí mismo, siendo así que, como vemos –se entiende, siempre en el orden del pensar natural-, no puede ser contorno para Adán, como lo es para nosotros el mundo? Desde el punto de vista natural, Adán habría que tenido que sentir el Paraíso como si fuese su propio, inmenso cuerpo.

El hombre, dijimos el otro día, es un perenne inadaptado e inadaptable. Por eso tropieza con el mundo y por eso tiene mundo. Porque el mundo no existe sino porque es tropiezo. De aquí que la conducta del hombre sea inversa de la de los demás animales, los cuales se adaptan al medio, mientras que él procura adaptar el medio a su persona. En estas circunstancias, el destino del hombre implica tener que adaptar –por algún esfuerzo enérgico y continuado- este mundo a sus exigencias constitutivas, esenciales, que son precisamente aquellas por las cuales él es un inadaptado. Tiene pues, que esforzarse en transformar este mundo que no coincide con él, que le es extraño. Que no es, por tanto, el suyo; transformarle en otro en el que se cumplan sus deseos. Porque el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo. Crear, pues, otro mundo del que pueda decir que es su mundo, la idea de un mundo coincidente con el deseo es lo

que se llama felicidad. El hombre se siente infeliz y, precisamente por ello, su destino es la felicidad. Ahora bien, no tiene otro instrumento para transformar este mundo en el mundo que puede ser el suyo y con él coincidir que la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica ilimitada. De donde tenemos que la física es el órgano de la felicidad humana y que la instauración de esta ciencia ha sido dentro de lo humano el hecho más importante de la historia universal.

XII

(La trayectoria seguida.- La substancia.- El Ser y la reforma de la inteligencia.- La superficialidad del existencialismo francés.- Los tres grandes conceptos en el pensamiento de Toynbee.- La paradoja del Estado romano.- El Derecho romano y la concordia.- El Derecho moderno y los desiderata.-Justitia y jus.- Parábola del hombre y el oso.- Final de una amistad).

Señores, nos hallamos en la última lección de este curso. Hemos arribado a ella sin mayores tropiezos. Hagámonos cargo de cual ha sido nuestra trayectoria y nuestro comportamiento. Se trataba de exponer y someter a crítico examen la doctrina histórica de Toynbee, desarrollada por este en la <<superfortaleza>> literaria de su obra, con los seis motores de sus seis compactos tomazos.

La doctrina de Toynbee comienza por preguntarse cuál es el verdadero sujeto de la historia o, dicho de otra manera, que realidad es la que tiene “su” historia y, por tanto, se puede hacer de ella una historia. Una realidad parcial, como, según Toynbee, lo es una nación, Inglaterra, por ejemplo, tendrá una historia parcial, un pedazo o fragmento de historia que, a fuer de fragmento, resulta ininteligible, como lo es el mero pedazo de una frase. El verdadero sujeto histórico, según Toynbee, tiene que ser una realidad enteriza, compacta, que pueda entender desde dentro de ella y sin salir de ella. Esto no pasa, según nuestro autor, a las sociedades que son naciones, pero sí pasa a las sociedades de otro tipo, más amplias, en que muchas naciones conviven articuladas, como miembros que integran un organismo. A estas sociedades que se bastan a sí mismas; que son autárquicas y suficientes y desde sí mismas se explican, llama Toynbee <<civilizaciones>>. Toynbee cree de sí mismo que es un hombre del método empírico, pero el hecho es que sin darse cuenta de ello –en materia filosófica, mister Toynbee es de una encantadora y paradisíaca inocencia-, sin darse cuenta de ello, al reclamar del verdadero sujeto histórico que sea autárquico y suficiente y se explique dentro de sí mismo, no hace sino postular la idea menos empírica que existe en el mundo: la idea aristotélica de substancia, la idea metafísica por excelencia.

También Aristóteles dice literalmente que el verdadero sujeto real es la substancia y que lo es por ser autárquica, suficiente y poderse entender desde sí misma. Descartes, el antiaristotélico, no es sino un fiel discípulo de Aristóteles cuando define también la substancia como el ser suficiente, como <<aquello que no necesita o ha menester de ninguna otra cosa para existir>>. Toynbee que es el burgués gentilhomme de la filosofía y habla en aristotélico y en cartesiano sin saberlo, mucho menos sospecha que tras veinticinco siglos de experiencias intelectuales nos hemos visto forzados a abandonar la interpretación de la realidad como substancia y nos estamos apretando las cabezas para ver si conseguimos reconocer, según resulta y se advierte ineludiblemente, que toda realidad, se entiende intramundana, es lo contrario, es el ser menesteroso, deficiente, el ser indigente que no se basta a sí mismo y, sin embargo, es. La cosa parece acrobáticamente paradójica y ultradifícil de entender, porque nuestros hábitos mentales desde que nacen las naciones europeas se han formado bajo la férula de la disciplina griega, y los griegos, salvo heráclito, pensaban lo contrario; pensaban, con uno u otro acento, que la realidad es el ser suficiente, el ser sustantivo. Ahora bien, no tenemos más remedio que pensar de otra manera, porque al pensar los griegos, repito predominantemente, tal vez con la única excepción de Heráclito, que la realidad es el ser que se basta a sí mismo, eran optimistas a prueba de bomba y ese optimismo intelectual para quien el ser, simplemente porque es, tiene que ser ya suficiente, compacto, perfecto, por tanto bueno, nos ha sido transmitido primero por los

escolásticos y luego por sus enemigos los humanistas, pues en este punto, que es el fundamental, coinciden los dos hermanos enemigos. Esta sospechosa coincidencia se debió a que los escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la pagana helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no sólo cristiana en su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega, pero no hubiera sido optimista, pues si en el primer capítulo del “Génesis”, Dios, después de crear todas las cosas de este mundo, reconoce que eran “valde bona”, sobremanera buenas, después del pecado, y la raíz del cristianismo es la conciencia del pecado, esto es, reconocerse el hombre con todo en su derredor como algo indigente, insuficiente, menesteroso, menesteroso de pleno ser, de salvación; después del pecado –digo- el hombre y el mundo, convertidos en mera realidad natural, dejaron de ser “valde bona” y se convirtieron en inválidos, claudicantes y caducos. Por eso el cristianismo –ya lo he recordado- da de este mundo una definición, la más sobria, pero a la vez más profunda que todas las de la filosofía griega, una sencilla definición geográfica, cuando nos dice que este mundo es <<un valle... de lágrimas>>. Y lo curioso del caso es que aquellos que de entre ustedes, por quienes siento profunda simpatía, que han sido especialmente instruidos y educados en esa filosofía que se llama cristiana, serán los primeros, aun reconociendo la verdad de la frase, en juzgar que llamarla yo definición sólo puede serlo de broma. Porque definición es lo que Aristóteles dijo que era una definición e ignoran, por haber estado incrustrados en esa arcaica y momificada cuestión, ser hoy notorio que Aristóteles tenía de lo que es una definición nociones bastante deficientes, aunque admirables en su tiempo y no sólo en su tiempo, porque Aristóteles es de verdad una de las cuatro o cinco prodigiosas cabezas que ha habido en el mundo, lo que se llama cabezas, no el pisapapeles honorario que solemos llevar sobre los hombros. Pues bien, creen que eso no es una definición, mientras nosotros pensamos completamente en serio que ese decir cristiano sobre el mundo es una definición, a saber: la única forma de definición que toleran las realidades últimas.

Ahí tienen ustedes la actual vicisitud; ahí tienen ustedes cómo se han vuelto las tornas, y si nosotros, aparte otras razones, por necesidades puramente filosóficas, nos encontramos reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo logramos pensarla según ella reclama, como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser, quiere decirse que por primera vez el hombre europeo trasciende intelectualmente el círculo mágico trazado por la disciplina griega, por las tradiciones clásicas. Esta sazón recomienda la creación de un Instituto de Humanidades en el cual estas se estudien e investiguen más allá de todo lo que fue el humanismo y la tradición clásica, bien entendido que sin renunciar a aquitarlas, antes bien, enriqueciéndolas incalculablemente, pero no exclusivamente bajo su férula.

Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello, pues asunto grave y de altísimo bordo. Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. En este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta y dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución.

Pero no pido ni siquiera deseo, aún más, desaconsejo que nadie abandone sus posiciones tradicionales de pensamiento en que se encuentre para aceptar sin más ni más, antes de enterarse bien en qué consiste, por frívola atracción de la novedad, este proyecto de reforma a raíz de la inteligencia. Si pido, en cambio, que se me procure serenamente y con calma comprenderla de modo suficiente para juzgar en vista de ello, sin cerrarse de antemano a esta empresa herméticamente, tozudamente y tontamente. Pido, en suma, que a lo que es una grande idea no se reaccione como es sólito en nuestro país, de una manera chabacana.

Ahora podemos ya decir formalmente que para Toynbee las civilizaciones son los sujetos o substancias que integran la historia. De suerte que, hablese de lo que se hable en historia, por ejemplo, aunque se trate de la biografía de una persona, de lo que se está, en última instancia, hablando siempre es de una civilización: de la civilización occidental, de la civilización griega o de la civilización egipcia. El paso inmediato de Toynbee es, como no puede menos, procurar determinar qué tributos nos permiten en la enorme masa de hechos históricos reconocer cuáles convolutos de ellos se constituyen en la figura de una civilización.

Partiendo de las cuatro hoy existentes y retrocediendo hacia el pasado ee Toynbee poder establecer la lista de esos caracteres o síntomas distintivos de una civilización. La mayor parte de estas, según Toynbee, proceden en su existencia en esta forma: comienzan una “Völkerwanderung”, emigración de pueblos bárbaros o <<proletariado externo>>, que destruye un Estado universal preexistente en otra civilización anterior, y heredan de ella una Religión universal creada por un proletariado interno de la victimada por ellos. A esto siguen unos siglos de caos, tras de lo cual vienen unos siglos lentos y tranquilos de formación, más allá de los cuales quedan estos interrumpidos por unas centurias de tiempos revueltos, que terminan en que una de esas naciones sojuzga a las demás y crea el armatoste atroz de un poder público a secas, que es el nuevo Estado universal, una “Pax”, donde surge, como brotando de sus senos profundos proletarios, una Religión universal.

Estas son las civilizaciones filiales o derivadas de otras, pero ellas nos transfieren a seis originales y primerizas, que no heredan a ninguna anterior. Muchas veces he tenido que repetir esta retahíla, esta serie de conceptos, esta serie de estadios por los que, según Toynbee, pasan todas las civilizaciones salvo, en sus comienzos, las originarias, y he tenido que hacerlo porque es la columna vertebral de toda su doctrina. En ello, como advierten, hay una cuestión que se destaca sobre todas las demás: es la del origen de las civilizaciones; pero esta cuestión se bifurca a su vez en dos, porque es distinto el origen de las civilizaciones originadas o derivadas y el de las primerizas u originales. Este último origen es para Toynbee, abrupto; no lo llama así, considera lo más natural del mundo esa manera de plantearlo. A su modo de explicar este abrupto origen y a su modo de pensar en esta cuestión hemos dedicado algunas lecciones. Vimos el papel que en esta cuestión corresponde, según Toynbee, papel demasiado negativo y a la vez confuso, al factor <<raza>>; vimos lo que el contorno geográfico y cambios reales o hipotéticos representan como reto que la tierra lanzó, y al que algunos grupos de hombres heroicos respondieron con la creación de una u otra civilización. Esto nos llevó a analizar a fondo la primera y más importante categoría dentro de la doctrina de Toynbee: la idea de <<reto-respuesta>>, dando motivo a que yo les mostrase cuál es la coincidencia y la discrepancia de mi pensamiento con el suyo. Para ello, para aclarar esta discrepancia no tuve más remedio que alzar un instante el velo de una filosofía fundamental que parte de la vida humana, y cuyo fenómeno radical y primario, más evidente y constitutivo, nos manifiesta al hombre “perpetua y constitutivamente” en lucha, comprometido, “engagé” a luchar con el mundo, que más o menos siempre le

resiste, le limita y niega su intención de ser el que tiene que ser. Y como todo lo dicho en este curso, incluso lo que al pronto parece más adventicio, es rigurosamente sistemático, nos proporcionó esta breve inmersión en la realidad que es nuestra vida, la de cada cual, ciertas vistas sobre algunos problemas trascendentes: sobre Dios, el hombre y la felicidad; como ahora nos permite –aun sin detenernos– ganar una vislumbre sobre la razón que me hace considerar como un error “a limine”, es decir, desde el primer paso, a la llamada filosofía existencialista que, con un retraso de veinte años con respecto a Alemania y de veinticinco con respecto a España está ahora en epidémica moda en París. Pues según ella resultaría que comprometer el hombre en una empresa su vida, es decir “s’engager”, es un acto especial y especialmente deliberado a que en un cierto momento tiene que resolverse, como si vivir no fuera de suyo siempre y por sí mismo estar ya comprometido, “engagé”, que es la palabra usada por los existencialistas.

Se olvida demasiado que si el hombre vive es porque acepta vivir; podría muy bien no aceptarlo. No es, pues, que hallándose ya en la vida deba uno comprometerse, sino que el simple hecho de vivir es ya un inexorable, ineluctable y constitutivo estar de antemano “engagé” o comprometido. Al lado de este radical y primario “engagement” o comprometimientto que es el simple vivir, todos los otros, secundarios y especiales, son superficiales, más aún, frívolos, como se les ve nada más que con mirarles a la cara.

Permítame Jean_Paul Sartre, a quien admiro, conste, porque, dígame lo que se quiera, tiene un gran talento, permítame decirle que las cosas a que dice haberse ahora (es decir, hace seis meses, porque lo hemos visto variar con frecuencia) “engagé” son insulseces, son los más agusanados tópicos que andan hoy por la calle. Y si un hombre de gran talento dice o hace una insulsez, la culpa no es suya, sino de la errónea doctrina en que está.

He aquí cómo el existencialismo comete exactamente con respecto al “engagement”, el mismo error que Toynbee con la idea de reto y respuesta, a saber: tomar la cosa en formas y zonas secundarias y superficiales en vez de verla en la profundidad de su valor constitutivo y trascendente.

Pero la cuestión del origen de las civilizaciones presenta otra figura cuando se trata de las filiales y derivadas. Estas nacen, dijimos, con una emigración de pueblos nuevos, los cuales irrumpen en un Estado universal, donde encuentra una Iglesia universal. Estos tres conceptos: “Volkerwanderung” o migración de pueblos, Estado universal e Iglesia universal son los tres conceptos fundamentales del pensamiento de Toynbee. Pero lo sorprendente es que en toda su obra no se ocupa nunca en serio y un poco a fondo de decirnos cuál es el contenido de estos conceptos, a pesar de que sus nombres aparecen en casi todas las páginas de su libro. Es de notar que lo mismo hace Toynbee, lo mismo practica con todos los más agudos y decisivos problemas. En cuanto a las emigraciones, conforme avanza su obra, va diciéndonos cada vez menos, hasta que al cabo opta por poner una nota a pie de página anunciando que tratará del asunto en la parte aún no publicada de su obra. En última instancia hace bien comportándose tímidamente en el tema de las emigraciones, porque es cuestión realmente muy quebradiza y a pesar de ser un fenómeno histórico de primer orden no ha sido estudiado ni analizado todavía en su estructura y consistencia. Cuando se encuentran los historiadores con el hecho incuestionable de que un pueblo ha emigrado, suponen sin más, sin creerse obligados a probar la efectividad de ello, que otros pueblos venían empujándole, lo cual les incita a imaginar un tercer pueblo que empuja a estos, y así sucesivamente hasta el infinito. Dan ganas de decir a los historiadores como dicen los chulos: <<No empujar>>.

Pues bien, para justificar estos empellones se acogen al concepto de superpoblación, nada probable en épocas tan antiguas de la historia, pero el hecho es que su uso más

frecuente es emplear como un comodín este principio de la superpoblación. ¿Es tan verosímil como admiten que hacia el año 5000 o 4500 antes de Cristo el Asia Media, las estepas rusas o el norte de África estuvieran tan superpobladas? Bien sé que todo es siempre relativo al grado de proceso de la técnica, pero aun así me parece ininteligible la existencia de la superpoblación en esos albores de los tiempos históricos. Ni la formación de las lenguas ni la gestación de los mitos ni, en general, la multiformidad de los modos de ser hombre existentes ya en la protohistoria se explican si no se supone que las colectividades humanas vivían muy distantes las unas de las otras, que era relativamente insólito el encuentro entre grupos extranjeros pues el hecho queda hincado en la memoria de ellos como una de las grandes efemérides. ¿No sería más sencillo y más probable pensar que en esas épocas había tierra de sobra? Y cuando hay tierra por delante la vida normal de los pueblos parece que debe consistir en una cierta e incesante deriva, en una permanente movilidad y como trashumancia. Es más: cuando un pueblo se halla todavía en un ámbito geográfico donde hay tierra por delante, donde sobra tierra, se encuentra en una situación humana perfectamente característica que es anterior en un sentido estricto y sólo potencialmente histórica. Pueblos así no están en la historia. Cuando sobra tierra es la geografía quien manda y es la forma de paraíso real que han podido gozar ciertos grupos humanos. Eso es lo que se llama <<el hombre colonial>>, tema de primer orden y también de enorme interés. Tal vez algún día en el Instituto de Humanidades lo estudiemos un poco detenidamente, porque sobre él he reunido muchos datos. Me daba vergüenza que estuviese sin estudiar en las bibliotecas del mundo el hombre colonial, un hombre que ha existido en todas las civilizaciones, en cada una con sus características particulares y que constituye un hombre perfectamente diferente de los metropolitanos, cosa que ignoran los que ahora hablan con demasiada ligereza e ingenuidad de nuestros hijos americanos. No he podido hacer este trabajo porque para hacerlo bien era menester viajar mucho y comprara no sólo las viejas metrópolis y las más antiguas colonias como por ejemplo, las Repúblicas hispanoamericanas o Norteamérica, sino que era menester comparar las colonias más recientes con las más antiguas; había que haber ido a Australia, a Nueva Zelanda, a la recién nacida de las colonias inglesas que es Rodesia. Pero eso era mucho viajar para quien solo ha tenido lo necesario para el tranvía.

Sobre este tema de las emigraciones, bien que referido a época más primitiva, recuerdo haber escrito hace bastantes años unos párrafos muy breves, que voy a leer a ustedes. Decía yo: <<Conservo en la retina una imagen antigua. Es en Castilla. Un prado pajizo con un charco rojo de sangre, la sangre de un toro, que herido, acaba de pasar. Poco después, en la soledad del horizonte, aparece otro toro que cruza el área tórrida y husmea el líquido aún caliente. El ojo del animal se enciende. Su cuerpo se estremece, retiembla de los morros a la cola, pateo el suelo y alarga el cuello al firmamento en un largo mugido. Aquella amnera casi eléctrica de reaccionar el animal ante las huellas vitales de un semejante me hizo una profunda impresión. Por lo visto, cuando una vida encuentra en el espacio del mundo otra vida –o simplemente sus vestigios- se produce siempre una suerte de corriente inducida, una sacudida frenética de la vitalidad –es decir, que la vida se exalta al entrar en su presencia otra vida.

>>Con el hombre pasa lo mismo cuando lo es en verdad. He aquí que caminamos por la gran ausencia inmóvil que tierra y vegetación depositan sobre el paisaje. De pronto un ave irrumpe el vuelo a nuestros pies. Nos estremecemos. En la lejanía aparece un hombre. La ausencia afirmada por los elementos botánicos queda ahora habitada por un ingrediente de inquietud. Y eso que estamos ya habituados a la presencia del prójimo. ¡Qué sería en otros tiempos! Se ha hecho notar que en los albores de nuestra especie el hombre era un animal raro. Minúsculos grupos humanos vagaban sobre el inmenso

escenario geológico. De tarde en tarde, con larguísimos intervalos, se producía el terrible acontecimiento: que un grupo de hombres encontraba en el universo a otro grupo de hombres. Este encuentro debía suscitar fabulosos estremecimientos. ¡Qué ardores, qué terrores, qué trepidación prolongada debía dejar en las imaginaciones este choque de un grupo de hombres con la imagen pasajera de algunos otros hombres!>>. No en esta medida, pero no mucho menos, debía ser la situación de los espacios medio vacíos de la proto-historia.

Pero dejemos este asunto de las emigraciones, ya que el propio Toynbee lo transfiera a la parte aún inédita de su obra. Quedan el Estado universal y la Iglesia universal. En ninguna parte tampoco se hace cuestión de hablar en serio y a fondo de esas dos realidades importantes en sus pensamientos, que aplica mecánicamente a todas las civilizaciones. De aquí que a cualquier cosa llame Estado universal y a cualquier cosa Iglesia universal, hasta el punto que bastaría presentar una lista de los hechos históricos que califica con esos nombres para que se produjese un efecto más bien cómico. Ya dije que es el Imperio romano la realidad que suscita en Toynbee la idea del Estado universal. Tendría razón si nos diera la noción o análisis de lo que era el Imperio romano; pero resulta que el virreinato español en el Perú es también un Estado universal, y les confieso que para saltar del Imperio romano al virreinato español en Perú e identificarlos me falta por completo acrobática agilidad. He aquí por qué creí forzoso en este caso –so pena de que no hiciésemos más que resbalar, patinar sobre los espacios de la historia- presentar esquemáticamente una visión interna de lo que fue el Imperio romano, a fin de que tuviesen una imagen más concreta de él. Esta visión, que creo la más apretada y lúcida de las explicadas hasta ahora, fue cumplida en un par de lecciones. Ella nos obligó a recorrer un paradigma que no tiene su semejante en todo el pasado humano: la evolución, a lo largo del tiempo, del poder supremo de un pueblo o nación, en Roma; y quisiera hacerme la ilusión –pues es en mí más ilusión que pretensión- de que en mis jóvenes oyentes, en la mente de ellos, quede para siempre impresa la imagen ejemplar de este proceso que comienza con el intermitente y elemental poder del “imperator” ocasional, que luego cuaja y cobra madurez sin par en la auténtica y primaria legitimidad, a la que sigue una legitimidad secundaria e insaturada para llegar últimamente a ese armatoste atroz del Poder público a secas y sin consagración, absoluto y absolutamente ilegítimo que fue el Imperio romano. Y esta es la paradoja que presenta esa realidad que fue el Estado más ilustre que ha existido en el mundo.

Fue una lástima que no pudiésemos estudiar todo este proceso siguiéndolo por su estrato más profundo, a saber, cómo sentían el Derecho los romanos –los romanos que no eran filósofos griegos ni discípulos de ellos-, qué era como realidad vivida y no como definición de los teóricos eso que llamaban Derecho. Pude sólo aludir a ello con vagas palabras, enigmáticas para muchos, aunque creo que debieron entenderlas los juristas a quienes especialmente iban dedicadas. Pues dije que para el romano el Derecho no es Derecho porque es justo, sino al revés: lo justo es justo porque es Derecho. Con esta fórmula un tanto sibilina pretendía enunciar de un golpe dos cosas: primera, que la justicia, en el vago sentido ético que hoy comporta predominantemente la palabra para nosotros, no tiene nada que ver con lo que el romano que no era sino romano y no un discípulo de los filósofos griegos llamaba Derecho. Segunda, que el Derecho era una forma de comportamiento dotada por la sociedad de inexorable vigencia a la que podía seguramente recurrir y atenerse el individuo, porque estaba seguro de que se le haría cumplir y “no iba a ser cambiado de la noche a la mañana”. Lo que esa forma de comportamiento tenía de Derecho para el romano no era su contenido particular; eso era secundario. Las instituciones jurídicas romanas fueron concretamente

lo que fueron, pero podían haber sido completamente distintas y poseer, sin embargo, lo que de esencialmente romano había en su Derecho, a saber: el carácter formal, de vigencia invariable de cuyo cumplimiento y permanencia el individuo podía estar seguro. Porque la vida, señores –lo olvidamos demasiado; hacemos mucho para olvidarlo, por lo mismo que es verdad-, la vida, señores, es constitutivamente inseguridad. Ya lo decía yo en 1914, en mis “Meditaciones del Quijote”. Estamos inseguros incluso de si mañana cada uno de nosotros va a existir; pero mucho más inseguros de lo que va a pasar con los contenidos particulares de nuestra vida: salud, fortuna, acierto, amor, dolor, placer... Por lo mismo necesita el hombre asegurar alguna dimensión en su vida, saber siquiera en ella a qué atenerse, para desde ella afrontar con brío el problemático resto. Esto era el Derecho para los romanos. Gracias a esa seguridad de su Derecho, el ciudadano de Roma, podía hincar en él confiadamente sus talones, hacerse en él firme y tranquilo, sintiéndose amparado, por decirlo así, en su retaguardia podía buscar sin azoramiento, susto ni neurosis cómo comportarse para ser hombre con dignidad, para desarrollar su vida personal con entereza y seriedad y formarse un carácter compacto y enérgico. En suma, ser romano. Porque a esa genial sensibilidad que le hace ver el Derecho como algo a la vez inexorable e invariable, es a lo que debe el haberse podido hacer el gran pueblo que fue. En cambio no ha habido tal vez ninguno a quien menos preocupase eso que vaga e irresponsablemente nosotros llamamos justicia. Por lo mismo que sabía muy bien, bajo la iluminación de una sorprendente intuición, que no hay dentro de lo humano ninguna forma de conducta que pueda considerarse, de modo último y absoluto, como superior a las demás y a la que, por tanto, todas las demás tengan que supeditarse y hasta anularse; como sabía que no hay, por ejemplo, ni puede haber nada que sea absolutamente eso que nosotros llamamos hoy justicia y que mañana nos parecerá injusticia. ¿Qué hacían los romanos? Dotaban de caracteres absolutos, rígidos, invariables e ineluctables a una figura de comportamiento –digámoslo con alguna exageración deliberadamente para que la cosa resulte más clara-, dotaban de esos caracteres absolutos, rígidos, invariables a una figura de comportamiento “cualquiera”. Y este es el auténtico sentido del Derecho romano, y este es, a la postre, el auténtico sentido de todo Derecho. El perfil concreto de las instituciones jurídicas romanas –las procesales, la patria potestad, la propiedad, la herencia, etc.- no se derivaban de ninguna supuesta idea del Derecho, sino de simples usos inveterados o de compromisos entre los grupos sociales en lucha. De ordinario, la línea de ese perfil de la institución marca exactamente la línea del equilibrio dinámico entre las fuerzas sociales en lucha; y, por tanto, la figura de la institución, su perfil, lo que hace es definir un compromiso, un acuerdo. Las instituciones romanas, como toda la historia romana, no han vivido de la justicia extrajurídica, sino de la concordia política. Toda la historia romana gira en torno al concepto de la concordia, que cuando funciona con sus caracteres más amplios es lo que se llama la “concordia ordinis”, el venir a acuerdo las distintas clases sociales. ¡Una gran lección que podríamos aprender y que también podría explicarse a los hombres, pero no se les explica con evidencia y vivacidad! Según esta imagen que propongo a ustedes, no para que la acepten, sino para que la mediten, nos aparecen como las dos notas constitutivas de lo que el Derecho era para el romano, estas: primero, ser, en principio, inmutable; segundo, no ser mandamiento de ninguna voluntad personal, sino ser “lo establecido”, o lo que es igual, la Ley. Ley consuetudinaria, inmemorial, primero; luego, las leyes estatutarias, nuevas, que nacían, que surgían de aquellas leyes ya preexistentes, las cuales determinaban cómo se pueden hacer nuevas leyes, pero sin ser nunca órdenes emanadas de una autoridad personal. El Derecho es, pues, para el romano lo contrario del “imperium”, lo contrario de todo autoritarismo. El acto de “imperium”, practicado por parte del

magistrado judicial, interviene sólo en los intersticios, en los huecos del Derecho, tales son los “decreta”, los interdictos; es decir, la autoridad, en cuanto autoridad e “imperium”, y no ley objetiva e impersonal, interviene sólo allí donde el Derecho faltaba. Este era la ley, y la ley es lo establecido, es decir, lo que *está ahí desde siempre*, aquello a que uno sabe –desde luego, desde que se nace- que se puede recurrir y a que se puede uno atener, porque estaba ahí desde antes y es invariable. El Derecho, la ley es, pues, propia y substantivamente “lex nata”, ley ya hecha, ley que ya estaba ahí, ley ya existente. Luego y sólo luego, secundariamente, es “lex ferenda”, la ley nueva, la ley que se va a hacer según una ley hecha ya antes, que ya existía y que estaba ahí antes y que determina el procedimiento. Esquemetizando pues, yo diría en una exageración ideal para obtener fuerte impacto sobre las mentes, que el Derecho para el romano es lo que no se puede “hacer”, como no se puede hacer una ley cósmica, la ley de la gravedad, por ejemplo. Y ello en consideración de que si el Derecho se puede hacer, se podrá también deshacer, será, por lo tanto, mudadizo, inestable e inseguro. Por eso dije que la ley es lo estable, lo estable-cido. He aquí, señores, el por qué del famoso conservadurismo romano en cuestión de Derecho. No es que se resistiese en todo lo posible a introducir en él modificaciones porque fuera conservador, sino, al revés, que era conservador en lo jurídico porque el romano sabía, porque sentía como nadie lo ha sentido lo que “es” Derecho. Este es, pues, por esencia lo irreformable, lo invariable. Las necesidades de la vida colectiva obligan sin embargo, a introducir en él modificaciones y, por tanto, reformas. Pero la actitud que se adopte ante esta necesidad, en efecto ineludible, de reformar el Derecho es lo que define cuál sea la actitud ante él, lo que para un pueblo, para una época es el Derecho. El romano reforma su Derecho a regañadientes, lentamente, gota a gota y nunca destruyendo el torso estructural de sus instituciones, de suerte que justamente en su modo de reformar el Derecho es donde mejor se manifiesta la conciencia romana de que el Derecho es por sí mismo lo irreformable. Como en tantas otras cosas, los ingleses, en su actitud frente al Derecho, se parecen sobremanera a los romanos. Y por eso Lévy Ullman dijo en su magnífico libro “Système juridique de l’Angleterre” (del cual creo solo se ha publicado un tomo). Con respecto al orden jurídico no existe en Inglaterra <<barrera alguna entre el presente y el pasado. El derecho positivo remonta en la historia sin discontinuidad hasta los tiempos inmemoriales. El Derecho inglés es un derecho “histórico”. Jurídicamente hablando, no hay un ‘antiguo Derecho inglés’>> porque <<en Inglaterra todo el Derecho es actual cualquiera sea su época>> (I, págs. 38-39).

Con la idea romana y la inglesa contrasta la actitud ante el Derecho de los pueblos europeos continentales desde hace dos siglos. Pues hacia 1750 en Francia y media centuria después en las demás naciones se dio en la manía de creer que el Derecho es Derecho “porque y si” es justo, donde justo significa ciertos “desiderata” de orden moral y ético, utópico y místico, por sí totalmente ajenos al Derecho como tal. Mas como el Derecho que estaba ahí, el estable y establecido, no había sido hecho con el propósito fundamental y primario de que fuese en ese sentido justo, sino como resultante de luchas políticas y sociales, como precipitado de experiencias prácticas de y para la convivencia, resultó que el Derecho existente se convirtió en el Derecho que hay que reformar. Y como toda reforma que se practique realizará insuficientemente el ideal de justicia extrajurídica y, además, este ideal, como todo lo que es vigoroso y últimamente arbitrario, varía constantemente, a una reforma tendrá que seguir aceleradamente otra y acabamos en la insensatez de pensar que el Derecho es lo que hay incesantemente que reformar, por tanto, que modificar y sustituir. De la tímida y cautelosa reforma que, contra su deseo, se veía el romano o el inglés obligado a ejecutar vinimos en el Continente, sobre todo desde 1789, a la reforma de la reforma misma, es

decir, al reformismo como actitud primaria ante el Derecho. No cabe tergiversación o inversión más radical en el modo de sentir el Derecho, pues, desde entonces, este deja de ser lo por esencia estable y establecido e invariable y lo que está ahí desde siempre, y se convierte en lo que, por definición, “hay” que reformar, por tanto, en lo que hay que quitar y sustituir. Así, el Derecho resulta ser lo que va a haber mañana cuando se haga la nueva ley justa, mas por lo mismo lo que nunca hay hoy, pues lo que hay solo sirve para invitarnos a sustituirlo. El Derecho es así la “lex ferenda” que se revuelve contra la “lex lata” y la destruye. Y, en efecto, desde aquella fecha, en proceso cada día más intenso y más acelerado, el Derecho, cuya misión reside en ser una de las pocas cosas quietas, y por ello, seguras con que el hombre podía contar y en que sabía a qué atenerse, se ha transformado en lo más inestable y movedizo, fluctuante e inseguro. De ser tierra firme, en que se afianza el pie, se ha vuelto fluido elemento en el cual sólo se puede estar trágicamente cayendo –decayendo. En estos veinte años se ha llegado a los últimos extremos. Todos los grandes pueblos han contribuido a destruir todo derecho y hoy ya nadie tiene derecho porque no hay derecho, pues es no haberlo que, por puro azar, queden como islas flotantes tal y cual institución de derecho privado que, rota la arquitectura integral del sistema jurídico, se degradan hasta ser meros e insustanciales reglamentos. De nada sirve que siga funcionando la parte del Código civil que prescribe sobre la propiedad si nadie sabe hoy lo que mañana va a ser su propiedad. De nada sirve que siga trabajando inercialmente el Código penal, cuando nadie sabe si lo que hoy está haciendo y que siempre se consideró como correcto no se va a convertir, merced a una ley de mañana con efecto retroactivo, de buena acción que era en crimen y delito. Cuando yo, ciudadano de un país neutral, me hallaba en Argentina, país neutral, y recibía mi correspondencia visada por la censura británica apostada en la isla de Trinidad –en la delicia azul del mar Caribe- sentía pavor. No me importaba nada, claro está, que los censores ingleses tomasen sobre sí el trabajo de cometer una impertinencia inspeccionando las cartas que mis hijos me escribían desde España; lo que me empavorecía era contemplar la incorrección con que hasta un pueblo como Inglaterra colaboraba a fondo en la destrucción del último y mínimo derecho que quedaba: el de la neutralidad. Sobre esta conducta de los grandes países ante la neutralidad de los menores he de escribir en tiempo próximo, porque es tema de muchos perendengues y gravemente vergonzoso. “Tu quoque!”, decía yo dentro de mi a Inglaterra; ya los revolucionarios de la llamada justicia y los autoritarios del llamado orden habían aniquilado casi todo el derecho que había en el mundo y ¡he aquí que un país ni revolucionario ni autoritario, como Inglaterra, venía a dar la puntilla al mínimo resto que de él quedaba!... Ciertas circunstancias de puro azar han permitido que en algunos países subsista todavía una apariencia o película de derecho en su vida ciudadana y prevaliéndose de ello atacan por razones políticas a aquellos en que hasta esa apariencia se ha perdido. Pero yo no tengo nada que ver con la política ni nada de lo que estoy diciendo es político, sino enormemente más hondo y más grave que toda política. Por tanto, hago constar de la manera más expresa que ni defendiendo a los atacados ni censuro a los atacantes en cuanto lo dicho por ellos en sus ataques signifique estrategia política. Pero sí digo a los que subrayan ostensiblemente esa apariencia de derecho aún subsistente en sus países. Señores míos, dejémonos por un momento de política y de las inautenticidades que han constituido siempre toda política, todo decir político, y vamos a la verdad de las cosas, que es, en este caso, ultragrave: en ese plano de la verdad, ustedes saben muy bien que ese residuo aparente de Derecho en su país, en comparación con lo que él era antes, es hoy mera apariencia –que esa película jurídica es mera película tras la cual no existe tampoco en su país masa compacta de voluntad de Derecho que la sostenga y defienda. Y saben no menos bien que cualquier conflicto un

poco grave que en su país sobrevenga en estos años dará al traste con la irisada pompa de jabón que en él se ha reducido a ser el Derecho.

Yo no hablo ahora especialmente para España –ni siquiera principalmente. Ya hícen constar en mi primera lección que tras quince años de casi total silencio reanudaba ahora mi actuación política, bien que de orden estrictamente intelectual, como una actuación desde España. Va, pues, desde aquí a todos los vientos mi apelación angustiada a los poderosos de la tierra para que cobren plena conciencia de la enormidad que han hecho, que están haciendo destruyendo el Derecho en los ámbitos humanos. No se sabe de que jamás la humanidad, salvo instantes fugacísimos de absoluto caos y nunca, a la vez, en todo el mundo, haya podido vivir sin Derecho. Mas ahora resulta que este es, por lo visto, una pieza sobrante al reloj de la convivencia humana. Vamos a ver si esos señores consiguen que sin ella siga marchando el delicado reloj que es la humanidad.

El Derecho es lo irreformable –no obstante, de cuando en cuando hay que introducir en él reformas. Alguien me dirá que esto es una contradicción y yo, más que de prisa, le respondo: Tiene usted razón, señor mío, completa razón. Es una atroz contradicción; ahora que no es mía, no soy yo quien me contradigo: es la realidad misma y yo no tengo la culpa de que esta sea tal, porque ni he hecho el Derecho ni he creado el universo. Lo que pasa es que usted, inmovilizado por una tradición filosófica ya exánime, sigue creyendo que la realidad no puede ser en sí misma contradictoria porque sigue creyendo que esta es el ser suficiente, completo, perfecto y óptimo. Pero ello no hace sino convencerme más de que es ineludible elaborar una filosofía radicalmente nueva y exenta de helenismo, de greguería.

Lo dicho es sólo anticipo de lo que habremos de decir más a fondo en el curso del próximo otoño, titulado <<El hombre y la gente>>, donde me propongo analizar a los fenómenos elementales, en sentido de básicos, que implica el hecho social, la humana sociedad. Entonces veremos lo que es la colectividad, como ya anuncié a ustedes, y lo que es la realidad del individuo con ella, lo que son las costumbres, los usos, los desusos y los abusos, lo que es el Poder público, lo que es el Estado, el Derecho, la Ley, la autoridad, lo que es el lenguaje y la opinión pública. En fin, lo que en un sentido preciso, es eso de que se habla del <<alma colectiva>>. Entonces y solo entonces nos será dado poder lanzar un fructuoso vistazo sobre el caso particular de alma colectiva que es la <<españolía>> frente a las otras almas colectivas de las demás naciones. Y digo españolía porque no logro acomodarme al erudito término que funciona estos últimos años y que suena <<hispanidad>>, el cual me parece un error desde el punto de vista de la lengua castellana, porque lo castizo en castellano es hablar, por ejemplo, de un hombre que era de buena vizcaína o de buena castellanía, lo que nos permite arriesgarnos a hablar de la españolía. En cambio, la otra es una palabra amanerada, tomada, además, de un latinismo, que conformaron recientemente los italianos, pues fueron los primeros en hablar de la italianidad, a mi juicio un poco cursimente.

Este otoño, pues, seguiremos hablando y más formalmente del Derecho en Roma y en absoluto; pero me urgía ya que sesgáramos este tema, rozándolo, no desaprovechar la ocasión para iniciar, junto a mi actitud teórica, una campaña –no política, bien claro que lo he dicho, pero sí práctica. Por primera vez después de tantos años vuelvo a clamar en el desierto. Porque esta, señores, es la misión del intelectual que lo es de verdad, del profeta, grande o chico: clamar en el desierto. Bien claro lo hace constar el más grande de los profetas, Isaías, cuando se llama a sí mismo <<voz que clama en el desierto>>. Porque la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad –y el hombre sólo es en su verdad, sólo es en sí mismo, cuando es en su soledad- clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su

propia soledad. El versículo completo de Isaías lo dice de la manera más expresa: “Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facites in solitudine semitas Dei nostri”. La expresión <<voz que clama en el desierto>>, si procurásemos entrar un poco en ella, verían la nutritiva médula que encierra sin más que encontrarnos por separado con cada uno de sus términos y preguntarnos qué es ser <<puro clamor>>, que es ser <<pura voz>>, qué es ser <<puro desierto>>! La voz, lo que solo es voz –lo demás no existe, lo demás no importa- clama en el desierto: Preparad los caminos de Dios, rectificad las sendas que llevan a Dios y quiere seguir Dios –in solitudine- en vuestra soledad. Cuando el hombre se queda solo, de verdad solo, “ipso ipso” aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios.

La destrucción universal del Derecho, señores, clama urgentemente al cielo; por eso había con tanta urgencia que clamar. A fuerza de hablar de “justitia” se ha aniquilado el “jus”, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad. El reformismo del Derecho, al hacerlo inestable, mudadizo, lo ha estrangulado. Cuando yo escribí “La rebelión de las masas”, cuando preparaba los artículos que iban a reunirse en un tomo, hace un cuarto de siglo, veía ya como germinaba esta catástrofe y procuré en mi libro describirla y formularla. Desde aquella fecha hasta ahora ¿qué ha pasado? El más triste y extremado cumplimiento de los pronósticos. Desde entonces no asistimos a la creación de ningún derecho, sino, al contrario, casi exclusivamente a un quitar los derechos que había. Entre las múltiples formulas que yo empleaba entonces para describir este terrible fenómeno quiero recordar a ustedes la más humilde de todas: el caso del gitano que va a confesarse y al preguntarle el sacerdote los mandamientos de la ley de Dios, le responde: Mire usted, padre; yo los iba a aprender, pero he oído por ahí un “runrún” de que los van a quitar...

Derecho es hoy sólo el “runrún” de algo que se va a quitar, no es lo que se va a dar, y ello a cuenta de la llamada justicia. Para el romano no había más justicia que la justicia del juez, la justicia intrajurídica; por eso dice que lo justo es justo porque es Derecho. Esa es la justicia que produce y crea el Derecho, pero no esa vaga e irresponsable cosa de que se habla en los editoriales de los periódicos y en las vociferaciones de los mitines, la cual haciendo al Derecho inestable, ha quitado de bajo de los pies de los hombres la tierra firme en que antes se afianzaban, y al faltarle ese punto de apoyo ¿qué puede hacer el hombre sino caer? Ya no puede afianzarse en esa tierra firme que era el Derecho y desde la cual podía intentar ser con dignidad. Ahora el Derecho se hace informe y el hombre cae y yo no he visto nunca que alguien que cae de un séptimo piso, mientras cae, sepa caer con dignidad. Todo caer es decaer. La destrucción del Derecho no puede producir sino envilecimiento del hombre y así, con esta palabra, lo pronosticaba yo al europeo hace un cuarto de siglo. Como siempre, una vez más, lo mejor ha sido enemigo de lo bueno, y a cuenta de este afán de justicia presunta, pero yo creo que inspirado en muchos de buena fe por amor al hombre, lo que se está haciendo es destruir muchas de las mejores cosas humanas. Es la fábula del oso y del hombre. El oso es amigo del hombre, y este, tendido junto a él, duerme la siesta. El oso vela y cuida su sueño. De pronto una mosca se pone en la frente del hombre. Esto no puede tolerarlo el oso, dada su amistad con el hombre, y resuelve matar a la mosca. Da un zarpazo en la frente del hombre y mata a la mosca pero, de paso, aplasta la cabeza de su amigo el hombre. Muchas cosas de pretensión utópica sobre las cuales no se ha dudado un solo instante, en la práctica son esta historia esópica del hombre y del oso.

Señores, llego a este momento final compungido y me siento ante ustedes como un reo porque no he sabido cumplir plenamente el programa inicial. De la doctrina de Toynbee no he podido explicar más que su primera parte, bien que la más abstracta y

que más explicación requería. Y el caso es que mi conciencia no me acusa de haber perdido el tiempo. Creo que la culpa la tienen ustedes, porque al ir yo advirtiendo la más inesperada capacidad de atención pensé que merecería la pena, en vez de resbalar sobre temas tan especialmente sugestivos, tratarlos bastante a fondo. No imaginan la admiración que siento por el esfuerzo de atención que han hecho, pues ahora puedo decir que, buenas o malas, algunas de mis lecciones, que han aguantado ustedes a pie firme, son de las más densas que se hayan dado nunca en ninguna parte. Buenas o malas, lo importante es la densidad, porque eso es lo que ahora la atención de ustedes y defiende mi comportamiento. No hemos –creo- perdido el tiempo, no lo hemos gastado en palabreos y ni siquiera nos hemos detenido en poéticas alegrías. Yo, por mi parte, he tenido encerrados, retenidos en mis penetrales todos mis adjetivos reverberantes y puntiagudos y las pobres imágenes trémulas que a veces me divierten. Yo las oía allá en el fondo de mí mismo piafar, ladrar, mugir, bramar, exigiendo ser libertadas, pero me he comportado inexorablemente.

Me da pena en este instante romper esta amistad que lección tras lección, habíamos formado. Poco a poco íbamos logrando una de las cosas más gratas de la vida: una habitualidad. Me había acostumbrado a ustedes y ustedes se habían acostumbrado a mí y todos nos habíamos acostumbrado a este salón. Poco a poco veía yo como día tras día cada uno de ustedes había hecho de una determinada silla su sitio consuetudinario; es decir, que nos habíamos creado algo estable. Y eso es –ya lo veremos alguna vez- el verdadero sentido del mundo. Nos habíamos creado un pequeño mundo para los lunes y hasta el micrófono y yo habíamos llegado a ser compadres. Pero no me queda otra cosa sino comunicar a ustedes mi esperanza de que volvamos a reunirnos en la hora vendimial del otoño.

-----o-----

APÉNDICES

Nacionalismo

El hombre español

Vida personal y teoría

NACIONALISMO

El caso es que con estas mismas palabras –trece años antes de que Toynbee publicase su libro- definía yo el “separatismo”, precisamente en oposición al espíritu de nacionalidad. Y pocas páginas más adelante insistía formulando lo mismo con otras palabras. Estas: <<La nota dominante en la conciencia colectiva de las comunidades (de Occidente) hasta hace poco era una aspiración a ser cada uno un universo por sí.>>. Si antes dije que el espíritu nacional significa sentir a la nación como un todo, aquí el todo nos aparece más acusado, con forma más prominente, merced al vocablo y figura de <<universo>>. Y al cobrar la idea de Toynbee, merced a este superlativo, un desaforado relieve, no sólo nos permite ver, sino que nos grita su error. Porque es de sobra patente que ninguna nación occidental, ni siquiera la Inglaterra victoriana, ni siquiera por decir un colomo, la Alemania de Hitler se ha sentido a sí misma como un universo. Por el contrario Inglaterra en la hora culminante de su nacionalismo y Alemania en la hora extremada y extremista de su ultra –o hipernacionalismo-, porque la primera y más obvia distinción que habría que hacer entre los nacionalismos es esta –el simple y el jiper-; Inglaterra, digo, y Alemania se han sentido cada una como una parte que tenía el carácter de nación, frente a otras partes que son las demás naciones integrando juntas un universo que era el mundo occidental. Precisamente porque cada una se sentía parte pudo sentirse como la parte “más importante” de ese universo y, en consecuencia, procuró ejercer la congruente hegemonía. Pero este creerse la parte mejor, este <<complejo de superioridad>> es evidentemente cosa distinta, es lo contrario que sentirse un universo y es, además, heterogénea a la cuestión <<nacionalismo>>. No toda nación, ni mucho menos para ser nación y sentirse serlo necesitó creer en su superioridad. Los dos únicos pueblos en cuya conciencia nacional ha intervenido de manera permanente el <<complejo de superioridad>> han sido Inglaterra y Francia. Por cierto que en cada una con caracteres distintos, y aseguro que una de las cosas intelectualmente divertidas que se puede hacer es formular en dos listas fronteras los componentes de ambos <<complejos de superioridad>>. Mas, por supuesto, si yo intentase hacer esto –huelga decir que no es la ocasión- lo haría con entusiasmo hacia cada uno de esos dos países, con amor conmovido por su modalidad peculiar, esforzándome en raer de mi alma hasta el más leve movimiento de antipatía, resentimiento y aun de indiferencia –es decir, con un temple perfectamente opuesto al que percibimos en estas primeras páginas de mister Toynbee al hablar de nacionalismo. Porque el modo simplista, atropellado y tosco con que de salida embiste el autor contra la idea de nacionalidad, la prisa incontinente que parece sentir en declararse no solo antinacionalista, sino antinacionista –así, por que sí, sin sugerir para ello el menor fundamento- nos revela que, por lo pronto al menos, no se trata de una idea, de una averiguación teórica, sino de un odio personalísimo que fermenta y cuaja en los sótanos privados del alma de mister Toynbee y que mal controlado no da espera a que llegue mejor oportunidad, sino que dispara inmediatamente su intempestiva emisión. La prueba de ello, que podríamos hacer tan minuciosa como se menester, puede resumirse en estas dos advertencias: Primera –y perdónese lo duro de la expresión- es falso de toda falsedad que la ciencia histórica durante la época a que Toynbee se refiere haya trabajado bajo la inspiración del nacionalismo en ningún sentido de la palabra. Por el contrario, la historia nacionalista ha sido la excepción y fue siempre percibida como tal.

Sirva de ejemplo Tritzschke, que siendo un gran historiador a pesar de su nacionalismo, no fue nunca considerado como un buen modelo, y sirva de contraejemplo Ranke, que durante casi todo el siglo pasado aparecía como la figura ideal del historiador, como <<gran historiador ante el Altísimo>>. Pues bien, ranke, en la primera mitad de aquella centuria trabaja en la época romana, sazón la más propicia para la interpretación nacionalista de la historia. Sin embargo, Ranke es el hombre de la historia universal –compuso varias, una tras otra- y si de algún vicio cabe tildar a Ranke es un cierto abuso en atender a lo que llama él, y tras él tantos historiadores alemanes, “Weltgeschichtliche Zusammenhänge”, las conexiones historicouniversales, los grandes hechos y movimientos que rebasando los límites de todo pueblo particular parecen afectar a todo el universo histórico. Toynbee, en estas páginas, donde pretende diagnosticar la historiografía del siglo XI, no cita a Ranke, se lo salta a la torera, lo que no es flojo saltar porque Ranke es por sí solo toda una cordillera de la ciencia histórica.

Vaya esto por un lado. Lo segundo que hay que decir a Toynbee es que la ciencia histórica contemporánea donde ha hecho su educación y su gimnasia, donde ha creado sus instrumentos y su destreza gremial no ha sido en la historia de las naciones a que los historiadores pertenecían, sino en la historia de naciones extrañas a ellos y sobre todo de naciones que ya no existían, a saber, Roma y Grecia. ¿Es lícito –por muy deprisa que se vaya- calificar la historiografía del siglo XIX sin tener a la vista en primer plano a Niebuhr, a Mommsen, a Droysen, a Fustel de Coulanges? ¿Necesitaremos descubrir en Mommsen un nacionalista de Roma y en Breasted un nacionalista del Egipto faraónico?

Y ahora viene lo tercero. Es cierto que toda la historiografía contemporánea parte de un grupo de investigadores alemanes que se ha llamado <<escuela histórica>> y que esta escuela –típicamente romántica- trabajó inspirándose en la idea del “Volksgeist”, del <<espíritu nacional>>. Pero la idea del <<espíritu nacional>>, como principio creador de la realidad histórica, no era nada que tuviese que ver con el <<nacionalismo>> el cual es para Toynbee la figura del diablo. Yo no voy a exponer ahora cual es la idea de los “Volksgeist”, de los espíritus nacionales, como no he entrado ni voy a entrar por el momento en ninguno de los tremendos asuntos donde galanamente y a deshora nos hemos metido por culpa de Toynbee, sino que me voy a constreñir a hacer constar que la idea del “Volksgeist” es un puro descubrimiento científico y no una protuberancia emocional, apasionada que le saliese a la ciencia histórica, infeccionada por patriotismos locales. Aquella idea tiene, en efecto, de gran descubrimiento científico los dos atributos más característicos: uno, su probada fertilidad como método de investigación, como que con ella se inicia la historia propiamente científica, y otro, que trajo pronto consigo su propia rectificación y superación; es decir, que hizo posible el descubrimiento de otros principios orientadores de la ciencia histórica más precisos y sólidos que él. Da la casualidad, que debiera hacer ruborizar al señor Toynbee, de que los alemanes pertenecientes a la <<escuela histórica>> y, como tales, convencidos de que el “espíritu nacional” era el poder creador de las formas históricas, no se ocuparon principalmente de la historia alemana, sino de historia del Derecho romano o de la poesía popular de otros pueblos, por cierto los que menos poder político tenían entonces. Ellos fueron, por ejemplo, los primeros en estudiar científicamente a los dramaturgos españoles, ellos fueron los que pusieron de moda en Europa nuestro romancero e hicieron de él un tema de ciencia. No fue Pérez ni Martínez quien publicó la primera edición contemporánea y científica de la “Primavera y flor de Romances”, sino un señor que se llama Wolf. En fin –y para que no falte en este asunto la gracia de un colmo-, acontece que la idea del <<espíritu nacional>> fue, en rigor, pensada por primera vez en el siglo menos nacionalista de toda la historia europea, a saber, en el siglo XVIII, y dentro de él, por el hombre más universalista que

ha habido nunca, a saber: por Francisco Arouet, dicho “Voltaire”. Aquella idea goza, en efecto, su primera epifanía en el título de su obra famosa: “Essai sur l’historire générale et sur les moeurs et l’esprit des nations”. Los alemanes no hicieron, por lo pronto, otra cosa que traducir literalmente “esprit des nations” por “Volksggeist”.

Todas estas advertencias, salvo la última, son advertencias elementales. Ni por un momento cabe suponer que al enunciarlas enseñemos a Toynbee nada nuevo. Por fuerza estaban en su horizonte mental cuando escribe estas primeras páginas de su libro. El hecho de que, no obstante, las desatienda tan por completo, que se obnubile a su presencia es precisamente la prueba de que no se comporta en este instante inicial de su gigantesca obra como un hombre de ciencia, sino como un hombre de fe cerrada y virulenta. No sabemos aún bien cual sea el credo de esa fe, presenciemos sólo su horror al espíritu de nacionalidad: y como la idea de nacionalidad que nos lanzara al rostro con su inesperado gesto de agresión y desafío es, hasta ahora al menos, tan resueltamente estúpida, nosotros, que nos habíamos apercebido para entrar en la lectura de su obra no sólo con ilimitado respeto intelectual, sino con esperanza e ilusión de aprender no pocas cosas, nos sentimos acometidos por la inesperada sospecha de que este tan eminente inglés es, a lo mejor, capaz de creer en la <<humanidad>> o en cualquier otro inane concepto de este orden, cuya admisión implica automáticamente que quien lo admite ignora del modo más radical las cuestiones fundamentales que se refieren a la condición humana. Estas palabras mías son de sobra fuertes y necesito hacer reparar que yo no las he pronunciado como expresando un juicio formal y definitivo, sino que estoy en este momento ocupado, por razones que en seguida diré, en describir la impresión por la cual yo he pasado –y creo que todo otro lector alerta pasará- al recorrer estas primeras páginas del libro de Toynbee. No creo que ningún buen lector deje de sentir un “choc” de extrañeza, de estupefacción y si se descuida, de enojo al topar de primeras con lo aludido. Y es que predispuestos a estudiar un libro de ciencia en que se nos promete un pulcro esclarecimiento teórico de los destinos humanos, sin darnos tiempo al primer respiro, sufrimos el encontronazo con un bloque errático de fe personal y privada que incorrectamente nos es lanzado a las bruces. La actitud teórica, el modo de conocimiento consiste en clarividencia y duda; parte de admitir previamente todas las posibilidades. Por eso teorizar es, no accidentalmente o por urbano añadido, sino sustancial y constitutivamente, contar con el prójimo y su posible discrepancia. La fe, en cambio, es una actitud cerrada hacia dentro del hombre, íntima; por tanto es, además, ciega. Su importancia en la vida humana es enorme, acaso mucho mayor que la de la ciencia, mas, por lo mismo, la expresión de una fe reclama en el trato interhumano ciertas cautelas. No es lícito que expectoremos sobre el rostro del próximo transeúnte nuestra fe en esto o en aquello, porque su atributo de cosa íntima hace de ella entonces una secreción nuestra con que mancillamos a las otras personas. Decir nuestra fe a boca de jarro no es decirla, es expectorarla y, con ello, degradarla, embellecerla y transformarla en insulto.

He aquí por qué yo no he podido leer estas primeras páginas de Toynbee sin andar muy cerca de sentirme ofendido como transeúnte. Pero no nos hagamos ilusiones; la vida intelectual se halla en todo el mundo tan envilecida que si hay entre los que me escuchan algún extranjero y especialmente algún inglés, no sólo es lícito, sino que es obligatorio contemplar como posible que en vez de atenerse a lo que efectivamente he dicho y sopesar el más y el menos de pura verdad que en ello resida, al oír que me revuelvo contra la profesión de fe antinacionalista de Toynbee, piense sin más que lo hago porque yo, a mi vez, estoy atacado de una fe nacionalista. Pues debo hacer saber a ustedes, si no lo saben por sí mismos, que juicios irresponsables de esta índole, si bien no referidos a mí, se encuentran desde hace muchos años con aterradora frecuencia en

las publicaciones inglesas más respetables. ¡No hablemos de los demás países! ¿Será necesario, pues, pasar por la vergüenza de verme forzado, en un curso de carácter estrictamente científico como el presente, a recordar una cosa que, al parecer, carece tan por completo de interés teórico, como que no he sido nunca ni soy nacionalista, y que lo he hecho constar con estas mismas palabras más de una vez? En fin, que hace veinte años escribí un libro (La rebelión de las masas) traducido al inglés va para quince e impreso en esa lengua por valor de unos cuarenta mil ejemplares, donde, antes que nadie, hacía yo ver a los pueblos de Europa cómo iba a llegar muy pronto tal coyuntura histórica que sería para ellos cuestión de vida o muerte conseguir superar la idea de nación como forma constituyente de la vida colectiva.

Y si alguien me pregunta por qué siento vergüenza al tener que decir esto, responderé que por dos razones: la primera: porque es azorante tener que hablar de si mismo cuando empezamos a hablar nada menos que de la historia universal; la segunda, aún más penosa, porque haber dicho yo que no era nacionalista fue en circunstancias muy determinadas que daban a la frase un sentido controlable, pero ahora, con motivo de una idea tan inane como la que Toynbee tiene de la nacionalidad decir que no se es nacionalista es lo mismo que no decir nada o, lo que es igual, es decir una tontería, ya que la tontería es la nada en el decir. Y esto –haber dicho una tontería– es lo que me avergüenza, aunque no soy responsable de ello. Lo que pasa es que si, según el proverbio castizo, una mentira hace ciento, una tontería hace cien mil tonterías. Esto es lo terrible de la tontería: lo prolífica que es. Como el átomo al desintegrarse, produce reacciones en cadena sin fin. Desgraciadamente, una larga experiencia me ha enseñado que a una tontería no se la puede combatir más que con otra.

Con harta razón se habrán quedado ustedes estupefactos al oírme decir en este curso cosas tan fuerte y al parecer –subrayo la palabra–, al parecer tan ajenas a un proceso normal de pensamiento que teoriza. Sin duda yo podía haber eludido todo esto. Es más: comencé hoy reiterando que consideraba como mi estricta tarea extraer las líneas puras de la doctrina que nuestro autor expone, suspender la crítica hasta después y prescindir de sus excrecencias vegetativas. Ahora bien, he hecho inmediatamente todo lo contrario. ¿Por qué?. Muy sencillo: precisamente porque pienso casi constantemente ajustarme a aquella forma, necesitaba yo que se representasen bien que clase de pensador y de escritor vamos fervorosamente a estudiar. Vamos a ver de sobra lo que hay en él de altamente valioso, vamos a tener contacto permanente con su inmenso saber y, por lo mismo, hubiera sido engañarles no mostrar, junto a esas egregias calidades, todo esto otro lado de su persona, increíblemente superficial, solemnemente, impertinentemente arbitrario –como sólo un inglés es capaz de serlo– y de cuyo fondo, a lo largo de su obra, salen de vez en cuando tufaradas de fanatismo, de impertinentes creencias privadas que asfixian al lector. Era, pues menester que tuviésemos un ejemplo lo antes posible para que sepan con quien nos las vamos a haber. Las primeras páginas ofrecían ya una ocasión bastante cruda de este mal modo en el autor, mal modo –y ello es una razón ya de orden decisivo para que necesitemos tenerlo muy en cuenta– que es sobremanera frecuente, casi puede decirse que característico de los escritores ingleses actuales.

¿Es injusto poner de manifiesto este lado menos estimable de Toynbee? No sé. Ustedes juzgarán. Pero les he ocultado hasta ahora la primera fórmula que debió parecerle sumamente ingeniosa: <<El espíritu de nacionalidad –dice– es la agria fermentación del nuevo vino de la democracia en los viejos odres del tribalismo.>> Así, sin más y a boca de jarro. Cuando leo una cosa así me siento a un milímetro de enfadarme –noten que digo <<a un milímetro>>. Y en ello, lo que me enfadaría más, si yo me dejase enfadar, no es la intención bien clara que ese aforismo lleva de denigrar la

idea de nación, sino que crea lograrla llamando al espíritu nacional “tribalismo”, lo cual implica que, para este señor, la noción de “tribu” es de por sí un insulto y el hecho de que la tribu haya existido y exista, por lo visto, delito, crimen y pecado. Y esto lo dice un hombre perteneciente al pueblo que ha gobernado y gobierna mayor número de tribus, el pueblo en que se han hecho recientemente los estudios etnológicos más perfectos sobre tribus, estudios –y es importante hacerlo saber- que han gozado la fortuna más insólita en los estudios de humanidades, a saber, la de influir en la gobernación, inspirando una reforma radical en la política colonial inglesa, reforma consistente en que, por primera vez, se toma en serio a las tribus “como tales”.

Ahora, pues, no se trata de la nación. Ahora tendríamos que defender frente a Toynbee la idea de tribu. Como lo que hemos oído antes sobre qué sea una nación nos pareció insuficiente, empezamos a dudar –contra todo nuestro albedrío- de si este hombre tiene una noción clara de lo que es una tribu, y puestos en esta pendiente nos entra la sospecha de que los conceptos sociológicos a disposición de Toynbee son sobremanera tenues y confusos. De modo, señor nuestro, que si junta un tanto de democracia con un tanto de tribu ¿se tiene una nación? ¿De modo que no había naciones en Europa antes de que hubiera democracia?

-----O-----

II

EL HOMBRE ESPAÑOL

Como frecuentemente en este libro, ante comportamiento tal del autor, yo me he preguntado una y otra vez: pero ¿es que no conoce o ignora la realidad de que está hablando?, ¿es que está o no informado? Así, en este caso ¿es que ha vivido o no los problemas pavorosos que son para ciertas naciones los mestizos y los mulatos? A la postre en este como en otros casos, confieso que me he visto, contra todo mi albedrío, obligado a pensar que mister Toynbee es un beato de ciertas normas constitutivas de lo que él cree una nueva religión filantrópica y suprime, sin más, la realidad misma de los problemas que intenta resolver. Y no hay camino más seguro para no resolver un problema que ignorarlo, que darlo por inexistente. Es el inconveniente perpetuo de la beatería. La mirada beata mira hacia lo alto en constante arrobo –y por eso no ve, es ciega para las cosas que tiene delante. Así su horror al racismo le hace negar de plano la existencia del problema racial, tanto en la teoría como en la práctica, que considera inventado arbitrariamente por unos insensatos –es decir, que no ve el conflicto casi permanente que ha sido en la historia, unas veces más intenso y otras menos, tanto que casi constantemente ha constituido incluso un problema político concreto.

Toynbee, como siempre, contempla la conducta de españoles y portugueses con los pueblos primitivos que hallaron en África, en América y Oceanía en grueso y en junto, desde fuera y a distancia de periodista extranjero, es decir a una absoluta distancia. Pues no crean que se extiende lo más mínimo sobre el asunto: hace la afirmación que yo he transmitido y ni una palabra más. No tiene, pues, la menor idea de aquella realidad y no puedo agradecerle su juicio favorable y que use de nuestros antepasados como unos zorros para sacudirle el polvo a Inglaterra, porque veo que esta hablando de lo que, por completo, ignora. Y, sin embargo, no hace falta meterse en grandes investigaciones para percibir que aquella conducta se compone, por lo pronto y en ese orden, de los siguientes tres factores. Pero antes de enunciarlos haré constar que el Instituto de Humanidades preferiría no hablar nunca en general de un pueblo o nación, no usar expresiones como <<los ingleses son de este o del otro modo>>, <<los españoles sienten así o de tal manera>>, sin mostrar antes con suficiente rigor por qué procedimiento se llega a esas generalizaciones y, por tanto, qué sentido ajustado tienen y pretenden. Mas ahora no hay lugar para ello y tiene que transferirse a alguna ocasión en que pueda yo hacer unas lecciones sobre esta cuestión metodológica que de buen grado titularía “los lacedemonios”, por la razón autobiográfica de que hace muchísimos años, leyendo yo con el fervor que suscita y reclama el prodigioso libro de Tucídides, leyéndolo como es debido, por tanto, esforzándome por entender el sentido estricto de sus palabras, me irritaba, no obstante, verle decir una y otra vez “los lacedemonios”, esto es, los espartanos hicieron entonces tal cosa, o bien los espartanos pensaban o sentían, etc. ¿Quiénes son los lacedemonios?, me preguntaba yo ¿Qué había estrictamente en la mente de Tucídides cuando decía los lacedemonios? Evidentemente, no eran todos, uno por uno, los espartanos. ¿Había que entender bajo ese nombre el gobierno de Esparta? Pero el gobierno eran unos determinados individuos espartanos y nada más. Por los lacedemonios o espartanos, pues, así en genérico plural, habría que entender no se qué cosa intermedia entre sólo los gobernantes y todos, uno por uno, los ciudadanos de Laconia. Vean como no es tan extravagante la afirmación hecha por mí en el prospecto del Instituto de que los libros de historia, que parecen los más fáciles de leer entre los científicos, son, en verdad, los más difíciles de entender, pues expresión de cariz tan sencillo como <<los espartanos>> resulta ser de una significación

enigmática. Pero quede esto aquí con el valor de mera reserva al amparo de la cual voy a expresar los factores de que, a mi juicio, siempre afanoso de ser enmendado, se compone aquella conducta de los españoles con las razas indígenas contrapuesta por Toynbee a la seguida por los anglosajones. Son, dije, tres y en este orden: primero, un efectivo e incuestionable sentimiento elemental de humanidad. ¡Precisemos! Un estar desde leugo abierto a las otras humanidades personales, a los otros seres concretos humanos que evidentemente posee el español –dejemos ahora el portugués-, lo cual, aunque parezca mentira, es rarísimo entre las demás naciones. ¿De qué procede a su vez y en qué se funda esta capacidad de estar previamente, desde luego y como cosa constante y que va de suyo, abierto a los otros hombres que, al menos en esa dosis, es <<exclusiva>> del español –hasta el punto que comparados con él los otros tipos de hombre parecen estar siempre normalmente cerrados, prevenidos y como a la defensiva? ¡Menudo tema, señores, escrutar esto a fondo! ¿No es cierto? Mas a la pregunta, por fortuna, creo que si puede responderse brevemente, con sencillez y de plano: aquella capacidad de estar siempre –es decir, normalmente, y desde luego- abierto a los demás se origina en lo que es, a mi juicio, la virtud más estupenda y la fuerza histórica más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida. Noten que digo <<ante la vida>>. Se puede ser valiente ante este o aquel, ante esta o aquella situación, para ejecutar esta o aquella “performance”, y sin embargo ser cobarde ante el vivir mismo, es decir, sentirse incapaz de vivir, sentir terror a vivir si no se dan ciertas condiciones, si no se satisface tal o cual necesidad o placer, si no se logra tal o cual aspiración, comodidades, lujos, éxitos, glorias. Todo condicionamiento de la relación primaria del hombre con la vida quita a aquel independencia con respecto a esta, lo supedita a determinadas condiciones de esta que pueden darse o fallar; le hace, pues, siervo de cierta figura precisa que tiene que tomar la vida para no ser penosa y temible. Mas el español no pone originariamente, en esta primera actitud desde la cual se existe y se hace y toma todo lo demás –todas las contingencias del destino-, no pone originariamente condición ninguna a la vida. Está dispuesto a vivir sin condiciones, ve la vida como una infinita desnudez, como una ausencia de todo, y sin embargo, eso no le produce ni angustia especial ni desánimo ni pavor. De aquí la famosa falta de necesidades del español que ya señalaba Aníbal y después los romanos, y que se ha repetido tanto pero que no se ha explicado. San Francisco de Asís decía: <<Yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco>> Esto puede generalizarse y decirse del modo de ser hombre el español. El español no tiene última y efectivamente necesidades porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva no necesita de nada. De tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente lo coloca en plena libertad ante la vida, este le permite señorear sobre la vida..

-----0-----

III

VIDA PERSONAL Y TEORÍA

Hablar de los caracteres peculiares de este libro en cuanto libro, de cómo es el alma del autor que lo ha escrito y, por tanto, del inglés actual son temas que pertenecen al estudio de él.

Sin duda hay primero que tratar aisladamente de la doctrina en él formulada. Una doctrina pretende enunciarnos verdades sobre las cosas y por tanto, nos proyecta sobre la realidad de que habla dejando a su espalda la realidad que ella misma es. Ante una doctrina lo primero que tenemos que hacer es procurar entenderla bien y apreciar luego la dosis de verdad y de error que contiene. Esta primera comprensión de lo que el autor dice toma este su decir como si fuese emitido por un sujeto anónimo y sin individualidad determinada, como si nos llegase de una voz abstracta que sonase sin timbre identificable, de no se sabe qué impersonales fondos del universo —o expresado en otra forma, como si en la doctrina fuese la realidad misma quien hablase.

Pero conforme vamos haciendo esto descubrimos que ese modo de intentar comprender la doctrina, aun siendo inexcusable y debido, es parcial, es abstracto. Una y otra vez advertimos que hasta para entender el sentido más inmediato de muchas de sus proposiciones teóricas y doctrinales tenemos que representarnos al hombre individual que las ha pronunciado o escrito, tenemos que recurrir a su modo de ser como a un diccionario. Las proposiciones o teoremas que en una intelección primaria se nos presentaban como algo impersonal sólo adquieren su pleno y preciso sentido cuando las tomamos como frases efectivamente dichas en un determinado instante por un hombre determinado. De suerte que la aprehensión misma de la doctrina como doctrina nos fuerza a tomarla como acción de un hombre único en su única vida. Y es esta realidad viviente de la doctrina —o lo que es igual-, es la doctrina en cuanto hecho vital —aquello que antes quedó a la espalda-; lo que nos permite entender de manera concreta y plena la doctrina en cuanto presunta <<teoría anónima>> e impersonal.

Quiero decir con esto que el estudio científico de una doctrina implica el estudio de cómo es su autor y si lo implica es evidente que el estudio de cómo es el autor es tan científico como el estudio abstracto de la doctrina.

Se opondrá la consideración de que no hay medios para hablar científicamente de un hombre, que ese tema queda entregado a la profana apreciación particular, o por tanto, a un hablar irresponsable y arbitrario —a lo que respondo estas tres cosas:

1° Que no se pase por alto, una vez oído, lo que acabo de decir, a saber: que el estudio científico de una doctrina implica el estudio de cómo es su autor, y si lo implica es evidente que el estudio de cómo es el autor es tan científico como el estudio abstracto de la doctrina. Si esto es así quiere decirse que de ser imposible el estudio científico del hombre autor es imposible el estudio científico de la teoría. Por tanto, que esta tarea de conocer al autor es ineludible y no vale dejarla de lado.

2° Que si no hay una ciencia del hombre individual no hay más remedio que esforzarse en crearla.

3° Que si la hay ya o no el alguna medida, que si es posible o no que la haya son cosas que no se pueden tratar eficazmente si antes no nos libertamos de la idea de ciencia que aún domina las mentes, incluso las mejores: una idea angosta y anacrónica, impropia de la situación en que la evolución del pensar científico mismo nos ha colocado hoy. Por muchísimas razones, tanto positivas como negativas, no es lícito que hoy tengamos ante lo que se llamaba ciencia una actitud hecha de pedantería y de beatería. La ciencia es

cosa ya vieja en Occidente, y nos obliga a abandonar la actitud de <<nuevos ricos>> de la ciencia que predominaba en el siglo XIX y comienzos de este. En novicios del pensar científico se comprende que exista el temor de que se confunda lo que es, en efecto ciencia y lo que no lo es; entre otras cosas porque de lo que es, en efecto, ciencia se tenía una idea utópica y exagerada. En este Instituto vamos a aprender una nueva idea del pensar científico, esto es, teórico, la cual nos mostrará cómo la teoría o ciencia tiene muchas dimensiones distintas, y no ya por diversificarse merced a la muchedumbre de sus temas sino dimensiones distintas de la ciencia en cuanto ciencia o saber.

El caso es que cierta conciencia de ello existe desde antiguo pero era una conciencia poco limpia y limitada, era más bien resquemor de conciencia. En efecto, siempre se llamó ciencias a las matemáticas, a la física y a las ciencias naturales como biología o geología. Pero se tenía presente que la física era menos ciencia que la matemática y la biología menos que la física. La idolatría de la matemática que desde Grecia padece el mundo occidental hizo que hasta Newton sólo se llamase ciencia a la física evasivamente y como bajando la voz. Después de Newton no hubo más remedio que reconocer en la física un modo de ciencia tan auténtico como el de la pura matemática sólo que distinto de este y distinto precisamente porque menos exacto. Esta menor exactitud de la matemática no era un defecto del nuevo modo de ser ciencia propio a la física; era, por el contrario, condición de la ciencia física misma. Mas para este tan simple reconocimiento fue preciso nada menos que la fatiga genial de Kant. Después de ella y en parte merced a ella, empieza a caerse en la cuenta de que la exactitud es una virtud equívoca. En efecto, la ciencia exacta sólo es exacta porque se limita a sacr las consecuencias de supuestos arbitrariamente establecidos por nosotros y que se llaman axiomas. Poincaré llegará a decir que estos son meras convenciones nuestras. Sería, pues, exacta porque es convencional y renuncia a hablar de realidades. Ahora vemos que fue una ceguera considerar la matemática como el único modo auténtico de la ciencia. Pero el exclusivismo de la atribución se traspuso a la física y hay que hacer con esta lo mismo que se ha hecho con la matemática, reconociendo en la biología, en lo que tiene de irreductible a la físico-química, otro modo peculiar de ser ciencia la ciencia, y así sucesivamente. Esto nos proporciona una concepción ilimitadamente amplia de la ciencia que nos permite hablar de una ciencia histórica y de una ciencia de los pueblos o Etnología, y de la persona o Biografía. Lo que no tiene sentido es exigir a ninguna de estas ciencias los mismos caracteres que tiene otra. Quien se arriesga a negar esto queda comprometido a definir el carácter del pensamiento en que hablamos de un pueblo o de un individuo sin que en su definición entre de algún modo, manifiesto o menos paladino, la idea de ciencia, teoría, conocimiento, saber.

Con esto no he pretendido sino enunciar un tema y con él un principio que en su hora habrá de tratarse a fondo en el Instituto de Humanidades, porque es fundamental para la arquitectura toda de su cuerpo de disciplinas. Porque si hubo un tiempo en que la ligereza consistía en tomar como ciencia lo que era mero pensamiento irresponsable, hoy se practica la ligereza contraria de no reconocer como ciencia a muchas apreciaciones que lo son con el mismo título último que las más consagradas y tradicionales.

-----o-----