

LA VIDA
ALREDEDOR



JOSÉ
ORTEGA Y GASSET



Meditaciones para entender
nuestro tiempo

— Edición de —
JOSÉ LUIS MOLINUEVO

Índice

Introducción.....	VII
LA MIRADA.....	1
Yo soy yo y mi circunstancia	3
Verdad y perspectiva.....	13
Nada «moderno» y «muy siglo XX».....	26
Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan	32
La doctrina del punto de vista	42
LA NUEVA SENSIBILIDAD	55
La magia del «debe ser».....	57
No ser hombre ejemplar.....	62
Arte artístico	71
El amor.....	79
El político	86

Este libro no podrá ser reproducido, ni total ni parcialmente, sin el previo permiso escrito del editor. Todos los derechos reservados.

Colección: Clásicos
 © Herederos de José Ortega y Gasset, 1998
 © EDICIONES TEMAS DE HOY, S. A. (T. H.), 1998
 Paseo de la Castellana, 28. 28046 Madrid
 Edición e introducción: José Luis Molinero
 Diseño de colección: Rudesindo de la Fuente
 Ilustración de cubierta: Eugenio Ramos
 Primera edición: abril de 1998
 ISBN: 84-7880-910-4
 Depósito legal: M. 10.385-1998
 Compuesto en Efica, S. A.
 Impreso y encuadernado en Artes Gráficas Huertas, S. A.
 Printed in Spain - Impreso en España

NUUESTRO TIEMPO	91
La época del «señorito satisfecho»	93
La barbarie del «especialismo»	108
El esfuerzo para ahorrar esfuerzo es es- fuerzo. El problema del esfuerzo ahorrado.	
La vida inventada.....	119
Excursiones al subsuelo de la técnica.....	127
La vida como fabricación de sí misma. Téc- nica y deseos.....	136
La idea de la generación.....	145
La vida personal.....	172
Meditación del saludo. El hombre animal etimológico. ¿Qué es un uso?	198

Introducción

1. El título

Hacer una biografía es escribir sobre la vida de alguien. Hacer una biografía intelectual es escribir sobre esa vida articulándola en una obra. En el caso de Ortega y Gasset ambas cosas se confunden: su pensamiento central es precisamente el de la vida. Pero no de la vida como una idea, algo abstracto y reducido a la conciencia, como hicieron los idealistas, sino como algo real, concreto, cercano, que somos nosotros mismos y las cosas que nos rodean, es decir, *la vida alrededor*. Con esta expresión se resume la aportación intelectual de Ortega y Gasset como pensador del siglo XX y se señalan también sus diferencias frente al idealismo del XIX.

La característica de nuestro siglo según Ortega y Gasset es el tener una especial sensibilidad para el tiempo y para las cosas. No es un siglo ucrónico y

utópico como pretendía el anterior. Esto es fruto de una necesidad, la de entender y situarse en los profundos cambios que hemos sufrido y estamos sufriendo. Por ello la atención al presente, a nuestro tiempo, es primordial. Y también a las cosas, porque hay una conciencia de que el individuo puede poco, y que sólo potenciando lo que y a los que nos rodean podremos salir adelante. Si el siglo anterior fue un siglo centrado en el sujeto, éste lo es en los objetos, para los que ya no tenemos una relación adánica, natural, sino mediatizada por la técnica y por la industria.

2. El autor y la obra

La vida alrededor articula un pensamiento y designa una obra, la obra de una vida, la de José Ortega y Gasset. Y también el modo de tratarla, como iremos viendo. En primer lugar la fecha, nace el 9 de mayo de 1883; el lugar, Madrid. Lo primero le caracteriza como un pensador a caballo entre dos siglos, pero con una decidida vocación que se resume en el título de uno de los textos: «Nada moderno y muy siglo XX.» El siglo XIX es para él en su primera mitad un siglo de idealismo y en la segunda de positivismos. Ambas son ideologías del progreso y de la seguridad, son ideologías de la modernidad. Justa-

mente eso es lo que se pone en cuestión en el siglo XX: la idea de progreso en el siglo de las guerras mundiales y la de seguridad en la época de las crisis. A ello se añade el desastre que vive el joven Ortega y que le afecta desde el punto de vista nacional y familiar: el desastre del 98. Porque —y éste es el segundo punto, el del lugar, la circunstancia— Ortega es un pensador español, que aceptó su destino como tal. La crisis del 98 reabre el problema de qué es y qué debe ser España. A veces cooperan y otras se enfrentan sensibilidades generacionales. La del 98, Unamuno, Baroja, Maeztu, Valle Inclán, Zuloaga, y la del 14, el propio Ortega, Pérez de Ayala, Azaña.

En el primer texto seleccionado Ortega dice: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo.» La circunstancia, la vida alrededor, es en primer lugar España, a través del paisaje inmediato y las cosas menudas que lo componen. Éste es un punto capital para entender el sentido de la obra de Ortega. No se trata sólo de que sea un tema importante por la circunstancia histórica que le toca vivir, que lo sea también por la circunstancia espacial que el destino le deparó, sino que constituye el público al que se dirige la obra, y por eso afirmó que él no escribía para el universo y para todos los tiempos, sino para su tiempo y un público de lengua española, español e iberoamericano. Frente a preten-

siones decimonónicas de valer para todos y para siempre, esa fidelidad al presente y a la circunstancia dota a su obra de un valor limitado, es decir, más definido, que le confiere una mayor cercanía y actualidad. No se trata de partir de cosas generales y abstractas para intentar encontrar en ello lo particular, sino de analizar esto para encontrar en ello su dimensión universal, lo que le pone en relación con los demás y las demás cosas.

Esto nos lleva a otro sentido de la famosa frase de Ortega sobre la circunstancia y es el carácter «circunstancial» de la obra misma. No es la obra de un académico (aunque fuera catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid), sino la de un ensayista. Este género literario es el que mejor responde a una concepción de la vida entendida como proyecto, apertura y desarrollo de posibilidades; y también a la vida de su tiempo, de inseguridad y necesidad de analizar, arriesgar y situarse. Es un saber precario de la precariedad. Pero no exento de fundamentación. Al decir Ortega que el ensayo es ciencia menos la prueba explícita, se refería a esos libros llenos de citas, libros de libros, donde se escamotea la opinión del autor sobre el presente y su circunstancia. Él mismo fue a Alemania en tres viajes cruciales para su formación (1905, 1907, 1911) para adquirir esa ciencia, pero no para ser hombre

de ciencia, según el modelo alemán, sino ensayista, según las necesidades españolas de ilustración, de regeneración nacional a través de la cultura. Esto repercute sobre el origen y la forma de la obra de Ortega. Por tradición familiar está vinculado al periodismo y muchas obras suyas son primero artículos de periódico recogidos luego en libro. A través del periódico lleva a cabo lo que constituye su verdadera misión, la del intelectual que seduce para las ideas y critica el presente. Y la obra está sujeta a los avatares del intelectual español. Su exilio en 1936 supone un grave quebranto para la vida y la obra. Le han amputado la circunstancia, España, una parte de sí mismo. Ortega escribe mucho, pero publica relativamente poco y esto se traduce en unas obras incompletas que reclaman su completud debida al clásico.

La forma que adopta su trabajo lleva el nombre de «meditación», formas nuevas de ver las cosas, «ejercicios de amor intelectual», en el que trata de salvarse, de llegar a la plenitud de sí mismo haciendo que los otros y las cosas alcancen la plenitud de su significado, porque si no las salvamos, dice Ortega, no nos salvamos nosotros. El objetivo de la meditación como ejercicio de amor intelectual es el de dar significado a lo insignificante, en el doble sentido de pequeño y desatendido. Y para ello ha ele-

gido un ejemplo que le entusiasmo e hizo suyo María Zambrano: «Hay también un *logos* del Manzanar. En ese sentido el llamamiento de Ortega a salvar las cosas es lo que dentro del siglo XX se reconoce como el heroísmo de la vida cotidiana.

El texto sobre la circunstancia se inserta en la «Meditación preliminar» de *Meditaciones del Quijote* (1914). Ésta es una obra en la que Ortega contrapone su visión de *El Quijote*, de Cervantes, de España, de la vida, a la expresada por Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*. Se inscribe dentro de la reescritura que lleva a cabo de la historia de España, de la necesidad de revisar los mitos españoles en los que hemos sido educados. Lo que pretende Ortega es llegar a una nueva definición de patria, no la de los héroes, sino la de los ciudadanos, no de la excepción sino de lo cotidiano. Y así dirá en Argentina en 1916 que patria es lo que pensamos por la mañana que hay que hacer durante el día. El ciudadano se convierte así en el héroe de lo cotidiano. En esa fecha de 1916 Ortega realiza su primer viaje a la Argentina y ha dejado preparadas las entregas de lo que constituirá su próxima aventura intelectual: *El Espectador*. Se ha apartado desilusionado de la política activa con minúscula, tras el fracaso de su proyecto reformista nacional, pero no renuncia a la Gran Política, la de esa forma de pequeño heroísmo.

3. La mirada

La forma que toma para Ortega ese heroísmo es la de una invitación a mirar, a convertirnos en *espectadores*, mensaje y contenido del segundo texto. El público de *El Espectador* —dice Ortega— es un público de «amigos de mirar». Un mirar que es un leer entre líneas, un saber ir al fondo de las cosas. Se contraponen al idealismo, el que las cosas fueran como quisiéramos, y al utilitarismo, el que fueran según nos conviene. Al Espectador le mueve un afán de respeto y de verdad respecto a las cosas. Y se opone al puro activismo nihilista y al oportunismo del político. Pero no tiene un carácter pasivo sino, más bien, interactivo. La verdad se nos ofrece siempre en una perspectiva. Ésta es la forma en que la realidad se nos aparece y nuestro punto de vista sobre ese aparecer. Ortega se quiere alejar tanto del escepticismo relativista como del racionalismo universalista. Lo que afirma es que si la vida consiste en un haz de relaciones, que vivir es con-vivir, la forma de conocimiento tiene que estar adecuada a ello, es decir, que el punto de vista del individuo implica una pluralidad de puntos de vista, porque, dice citando a Goethe, sólo entre todos los hombres se puede vivir lo humano.

En los diversos volúmenes de *El Espectador* Or-

tega ha tomado el pulso a su tiempo, ha procurado situarse en el punto medio de esa antinomia que ha legado el siglo XIX al XX, la antinomia entre acción y contemplación. Y también de la otra, cultura y vida, magníficamente personificadas por Sócrates y Don Juan: es *El tema de nuestro tiempo* (1921). Un texto zurcido de lecciones universitarias y artículos de prensa de años anteriores que tiene un carácter programático y, a la vez, de resumen de trayectoria. El tema, tarea, misión de Sócrates consistía en reducir la vida a la razón, el tema de nuestro tiempo, tarea, misión de Don Juan es el de reducir la razón a la vida. O en palabras de Ortega: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.»

En esta expresión «razón vital» se encierra la doctrina de Ortega conocida como «raciovitalismo». Como puede verse el método de Ortega es siempre un método sintético, a través del cual intenta superar las antinomias. Perfectamente coherente con su teoría de la vida, ya que para él vivir significa no renunciar a nada. Y así hacer la teoría de la vida significa encontrar la vida de la teoría. Al criticar el racionalismo, Ortega se intenta alejar igualmente de los irracionalismos: la vida de la razón la encontramos en la razón misma de la vida. Pero la expresión «razón vital» tiene un sentido todavía más profundo: la vida siempre tiene razón, es decir, que no

sólo podemos dar razón de ella, hablar, sino que ella siempre tiene razón, aludiendo a otro tipo de razón distinta y superior a la facultad de conocimiento.

La perspectiva es el núcleo de la teoría de la razón vital: «Cada vida es un punto de vista sobre el universo», dice Ortega en el segundo texto de *El tema de nuestro tiempo*. La perspectiva es el modo como vemos la realidad dependiendo de nuestra situación, de nuestra constitución y de nuestros intereses, pero también, afirma, es el modo como se organiza la realidad para ser vista teniendo en cuenta lo anterior. La perspectiva es, pues, la muestra del carácter interactivo del Espectador, el modo de ser en la circunstancia. Se trata ahora, por una parte, de examinar los diversos puntos de vista de Ortega sobre esa realidad que le ha tocado vivir en el siglo XX, y que, según él, conforman la nueva sensibilidad de su generación para el presente y lo que le rodea.

4. La nueva sensibilidad

La perspectiva generacional de Ortega sobre el siglo XX y sobre España se traduce en lo que él llama la «nueva sensibilidad». Es el modo de «estar a la altura de los tiempos». Se trata, pues, no sólo de una cuestión de ideas y de teorías, sino de algo más amplio que lo abarca, de estética, y por eso

quien se hace eco de ello es lo que Ortega llama el «nuevo arte». En realidad, varios temas capitales en torno a lo que es o debe ser España se habían ventilado en discusiones de literatura, sobre *El Quijote*, Baroja o ¿qué es la novela?; también sobre arte y la «cuestión Zuloaga», sobre la representación de la «España negra» que en esas pinturas se ofrecía.

La convicción de Ortega de que la estética es una cuestión política se traduce en el enfoque social que hace de ese fenómeno del arte nuevo y que no deja de tener vigencia: se trata de un arte que por su propio carácter de ruptura con el romántico en el que hemos sido educados divide al público en dos, en los que lo entienden o no. Para Ortega el público sólo entiende aquello con lo que se puede identificar e intervenir sentimentalmente, es decir, un arte humano, que expresa sentimientos humanos y que es entendido en la medida en que es «sentido» y el contemplador identifica en la realidad aquello cuya ficción se expone en la obra y se identifica con los personajes cuyas peripecias se narran en la obra. En suma, se trata de un arte cuya medida de entendimiento es el sentimiento que despierta. La obra no interesa en cuanto tal, sino por el goce narcisista que procura. Cuando la obra deja de ser un cristal transparente que remite a otras cosas distintas de ella, cuando se vuelve opaca y reclama la atención

por ella misma, el público se siente rechazado, no la entiende y la rechaza. Y entonces se produce el fenómeno definido por Ortega como «la deshumanización del arte». Fenómeno ambiguo, pues pretende ser la descripción de un estado de cosas, y otros lo interpretan como una defensa de las mismas. La polémica sigue hasta hoy y se trasladada al arte contemporáneo, que reclama la atención de la obra de arte por ella misma y no por lo que representa o simboliza. La teoría de la perspectiva se desarrollaría ahora en la de la pluralidad de los lenguajes del arte (no reducida únicamente al lenguaje simbólico). Exigiría el respeto a la individualidad de la obra, la necesidad de aprender su lenguaje, para en ese aprendizaje de Babel intentar reconstruir la completitud de ese mosaico que es nuestro mundo.

Si en arte no es válida la teoría de la identificación, tampoco en el amor es válida la teoría de la cristalización, como se pone de manifiesto en el fragmento seleccionado de *Amor en Stendhal*. El amor no es la proyección sentimental que conforma el retrato de las perfecciones imaginarias de la amada. Ortega examina también las dos teorías, la de Platón, para quien el amor es el deseo de engendrar en la belleza, en la perfección, y la de Lorenzo de Médicis, la de que el amor es un apetito de belleza. Este tema, el del amor, es uno de los temas

más «populares» de la obra de Ortega y hay un paralelismo entre lo que hemos visto a propósito de *Meditaciones del Quijote* como «ejercicios de amor intelectual» y las distinciones entre «instinto sexual» y «amor sexual». Pero Ortega cita aquí la frase de Fichte de que «filosofar es propiamente no vivir y vivir es propiamente no filosofar». Sin embargo, estableciendo ese corte entre filosofía y vida Ortega ha tendido un puente entre las dos.

El amor en Ortega es una forma suprema de interés, de atención que lleva a destacar uno u otro de los aspectos del objeto amado. En realidad, es un tema que vertebra toda la obra de Ortega. Desde su primera época, cuando afirma que el amor mantiene unidas las cosas del universo, que es la articulación de las cosas. El amor es la forma suprema de atención cuando las consideramos y por eso veíamos que las «meditaciones» eran «ejercicios de amor intelectual». El amor es un modo de ser, de estar y de ver las cosas. Pero el amor es también un imperativo de excelencia. Se trata de un imperativo vital, es ese deseo platónico de engendrar en la belleza, en la excelencia. El amor configura un modelo de existencia guiada ya no por imperativos éticos normativos, sino por imperativos vitales. Es lo que Ortega ha denominado el ideal de la salud. Ideal que se extiende a todos los ámbitos, el primero de ellos el so-

cial. En el ámbito europeo ha tenido lugar la Gran Guerra, la revolución rusa, las huelgas en España. Ortega ve con pesimismo creciente la crisis europea y la descomposición social en España que desembocará en la Dictadura de Primo de Rivera. En ese clima publica en 1921 *España invertebrada*. En el fragmento seleccionado hay una crítica a las denominadas «éticas mágicas», las éticas del «deber ser». Un ejemplo es la kantiana con su «debes luego pudes». La ética, según Ortega, no está fundada en el deber sino en el poder ser de la capacidad y el tener que ser de la vocación. El mandato pindárico de «llega a ser el que eres» lo certifica. El punto de partida es lo que somos, porque es la base de lo que podemos ser, y luego está ese imperativo de la excelencia, personal e intransferible, que se concreta en la vocación de lo que tiene que ser cada uno. Ésa no consiste en la sustitución de lo que somos por lo que debemos ser sino en su potenciación. El ideal debe salir de lo real, ser su perfeccionamiento, no su aniquilación.

Este texto de *España invertebrada* tiene connotaciones importantes en la biografía intelectual de Ortega, ya que lanza una mirada hacia atrás y confiesa que él mismo ha estado preso durante años de ese idealismo ético del deber ser. Efectivamente, es el periodo de influencia de la filosofía alemana, es-

pecialmente del idealismo fichteano y neokantiano, traducido en su proyecto político de una pedagogía social. Ahora, el ideal social no está en la moral y en la justicia, sino en algo anterior y básico: una sociedad tiene que ser sana antes que justa. Es decir, tiene que estar vertebrada en minorías dirigentes y masas que obedecen. Una sociedad tiene que ser aristocrática o no es sociedad. Pero el término aristocracia en Ortega se ha interpretado desde el punto de vista de un elitismo trasnochado, cuando en realidad significa algo completamente distinto. No se refiere a una clase social, en franca decadencia, sino a un tipo de nobleza que es la propia de aquellos que sólo tienen obligaciones y no derechos. Es decir, todo lo contrario del tópico. En una sociedad desmoralizada, o de moral baja, en baja forma, Ortega recomienda la moral del deportista, el estar en forma, simbolizado por su mismo *ex libris* de *El Arquero*, la vida tensa del arquero, cuya flecha es la vida misma que tiene como meta su propia perfección. Lo que reunió bajo el llamativo título de *El sentido deportivo del Estado* no es sino la exposición de ese ideal social de la salud. El deportista auténtico se obliga a sí mismo (no le obliga nadie) a una vida de esfuerzo que no tiene otro objetivo que la propia excelencia.

Éste es el verdadero modelo de hombre «ejem-

plar». En su artículo «No ser hombre ejemplar», Ortega contraponen este ideal de vida que consiste en la suma de actividades, en la vida plena, a otro muy español que consiste en practicar la virtud estéril de la renuncia. No se trata del santo creativo, sino del quietismo del «santón». Éste es el «falso ejemplar». Aquel quiere ser algo, éste es el modelo de algo, algo vacío. Por el contrario, vivir, dice Ortega, significa no renunciar a nada, pero estableciendo una jerarquía entre las cosas. La ejemplaridad que expone Ortega es natural, no artificial, como el «alma noble» de Schiller, que obra ya así espontáneamente, todo lo contrario de una ética ascética. Esto configura un sentimiento estético de la vida, de placer inteligente en ella. Implica tomarse la vida, pero también el tomarnos de vez en cuando vacaciones existenciales... de nosotros mismos.

Cuando en *Mirabeau o el político*, en 1927, vuelve la vista Ortega sobre estos temas, dice: «Hace mucho tiempo he postulado una higiene de los ideales, una lógica del deseo.» Es la conclusión de todo lo expuesto sobre la «nueva sensibilidad». Pero con ello se abre un nuevo capítulo en la biografía intelectual de Ortega. Reflexionando sobre Mirabeau como político, su mirada pasa a España, a la política española. El enfrentamiento de Ortega con la dictadura de Primo de Rivera se produce al ne-

garle la censura la publicación de un artículo que luego recogerá en *La Redención de las Provincias*. Ortega se va a Argentina y a la vuelta se desencadenará todo el proceso de ruptura y expulsión de la Universidad.

5. Meditación de nuestro tiempo

En la Argentina se presenta Ortega como aquello por lo que es reconocido en Europa: un intelectual. El intelectual es el especialista en su tiempo de su tiempo. En 1928 da como tal una serie de conferencias en la Asociación de Amigos del Arte con el título «Meditación de nuestro tiempo». Ortega emplea el acertado símil del intelectual como el hombre del campo que cada día se asoma para ver qué tiempo hace y así poder organizarse. No se trata de una visión eterna del tiempo, sino de nuestro tiempo, es decir, fugaz y cambiante. El diagnóstico que hace allí Ortega es que nuestro tiempo es un tiempo de jóvenes y de masas. Frente al prestigio de lo viejo, propio de siglos anteriores, el nuestro se distingue por un culto al cuerpo y a la juventud. Antes se quería cuanto antes parecer y ser «mayor», ahora no y se huye de ello disimulándolo. El análisis orteguiano tiene doble filo. Por una parte, Ortega siempre se ha dirigido prioritariamente a los jóvenes

como depositarios de sus esperanzas de futuro, en la línea de ese ideal de la salud que hemos mencionado antes. A la vuelta a Madrid, en 1929, dimitirá de su cátedra universitaria en solidaridad con las huelgas de estudiantes. Y son éstos, junto a la situación crítica española, los que le empujarán a la última aventura política de la Asociación al Servicio de la República. Pero ahora no deja de mirar con preocupación este «tiempo de jóvenes». Por de pronto son herederos despreocupados y desagradecidos de generaciones (y se refiere a la suya) que no tuvieron juventud. Este rasgo, el de herederos, usufructuarios de una vida sin esfuerzo, es lo que les convierte en «señoritos satisfechos», en uno de los prototipos del hombre-masa.

Al análisis de este tiempo de masas consagra Ortega su libro *La rebelión de las masas* (1930), escrito con materiales de publicaciones periódicas anteriores. Es, quizá, su libro más internacional, con un éxito que es necesario reconocer pero de un alcance que es preciso matizar, pues tratando Ortega los mismos problemas que otros de su generación, su postura es mucho más matizada. Los dos textos seleccionados, «La época del "señorito satisfecho"» y «La barbarie del especialismo» son una muestra de la tesis de Ortega de que «el hombre-masa» no pertenece a una clase social, sino que se da en todas,

porque se trata de una clase de hombre y no de una clase social.

Ortega ha realizado en *La rebelión de las masas* una auténtica anatomía de nuestro tiempo. El tema del tiempo no es nuevo, pero su fijación en «nuestro» tiempo es un distintivo específico del siglo XX, que ve cómo entra en crisis el concepto tradicional y tripartito del tiempo. Ya no hay el prestigio del pasado. Por el contrario, dice Ortega, nuestra época se distingue por la disociación entre pretérito y presente. Tampoco hay la fe en el futuro, en el progreso, del siglo anterior. Hay una ruptura entre tiempo físico y vital. El primero sigue el modelo de la continuidad y causalidad, el segundo el de la discontinuidad y contingencia. Por eso no puede ser entendido de forma tripartita, sino unitaria, como presente, no pasado o futuro, sino como «tiempo ahora». Éste es el tiempo del «entre», un tiempo provisional.

Ortega dice que «nuestro tiempo» viene después de un tiempo de plenitud. Éste se caracteriza como un «por fin», la sensación de haber llegado. Este sería el siglo XIX, el siglo satisfecho por excelencia. Por el contrario, el nuestro señala el de «ya no», del pasado, y el «todavía no», del futuro. Es el tiempo de la vida, es decir, el «ahora».

Hemos dicho que el «ahora», que nuestro tiempo es nuestro porque en él va contenida nuestra realidad circundante y nuestra persona. «Ahora» significa estar cada cual en su aquí, viendo lo que ve, sintiendo lo que siente. Esto es lo que solemos llamar vivir. No cabe nada más sencillo. Todo lo que vive, vive ahora y sólo desde un «ahora» se vive. Lo mismo da, pues, que digamos «nuestro tiempo» que «nuestra vida» (*Meditación de nuestro tiempo*).

Su característica —dice Ortega (en cita oportuna de *La deshumanización del arte*)— es el *actuarismo*. Qué sea lo actual, el presente, es tema común de meditación de la generación de Ortega, y los matices son distintos. El tema del «tiempo-ahora» lo encontramos en Benjamin, como tiempo pleno, y en Heidegger, como eliminación de la estructura tripartita del tiempo. Pero ya Bloch había hablado en *Herencia de esta época* de la simultaneidad de tiempos, de que los que vivimos en el mismo tiempo no vivimos de la misma forma el tiempo, también por que él nos vive de distinta forma. En Ortega la idea de generación implica distinguir entre contemporáneos y coetáneos: vivimos con los contemporáneos, con varias generaciones, pero sólo coincidimos con los coetáneos, con nuestra generación. Ambos concuerdan lo que llama «el alvéolo o hueco» de nuestra existencia. Pero la idea formulada por Ortega de que nuestro tiempo es nuestro destino está en todos

ellos. De ello se hace especialmente eco el texto seccionado de *En torno a Galileo*.

En Ortega, su reflexión sobre el presente tiene un carácter cervantino y velazqueño: el presente es el instante, es lo transitivo del pasado al futuro, es la hora transeúnte, metáfora de la vida, que es preciso apurar. Frente al siglo XIX entendido como plenitud de los tiempos, éste, el XX, es el de la plenitud vital, la del instante transitivo, pero lleno de sentido. Ortega repite desde sus primeras cartas hasta el final el dicho cervantino de que más vale el camino que la posada. Lo que configura una vida como intento, como ensayo, que es lo que él escribía, o era.

El presente es la forma del tiempo no en sí, sino para nosotros, es nuestro tiempo. Y esa fidelidad al presente constituye una de las claves del pensamiento de Ortega. Pensar el presente era también la tarea de la filosofía según Hegel. Pero la diferencia está siempre en sustituir el «el» por el «nuestro». La diferencia está en que hay varias ontologías del tiempo (*Ser y Tiempo*) en la generación de Ortega, pero pocas anatomías. Porque ese tiempo, que no es sólo (pero también, «nuestra vida está fechada») tiempo de la cronología, sino tiempo vital, es tiempo biológico, pero en el sentido de biográfico, el de la escritura de la vida, de una vida. De modo que la

frase de Ortega «Yo soy yo y mi circunstancia» puede formularse también así: «Yo soy yo y mi tiempo.» Porque la circunstancia no es sólo espacial, sino también temporal. O mejor, el auténtico paisaje es el paisaje del tiempo. Por él, ese tiempo de la vida tiene un cuerpo, el cuerpo del tiempo. Ortega emplea expresiones como «tomar el pulso de los tiempos», advertir sus latidos, es decir, la teoría de los ritmos históricos en la que está inserta este ensayo.

Nuestro tiempo es nuestro destino, y por ello resulta tan natural como inevitable conocerlo. En una magnífica metáfora resume Ortega la tarea del filósofo: recorrer la cortina del balcón de nuestro tiempo y mirar qué tiempo hace, qué tiempo vamos a tener. La teoría orteguiana del paisaje vital hace aquí nuevamente acto de presencia: nuestro tiempo —dice— es nuestro paisaje, por eso es preciso conocer su fisonomía y su topografía. Hablar del estilo de nuestro tiempo significa para Ortega dibujar las facciones de la vida anónima actual: su reacción ante los grandes temas, pero también ante los menudos. Con especial atención a estos últimos. Por eso, lo que Ortega entiende como salvación de la circunstancia en *Meditaciones del Quijote*, es lo que a veces entiende Benjamin con la palabra «micrología»: el logos de lo pequeño, de lo disperso, de lo no sujeto, es decir, que no sujeta el sujeto moderno.

Pero también es aquí donde se perciben las diferencias con otros miembros de su generación. Toda la clave está, al igual que en la frase que resume su filosofía («Yo soy yo y mi circunstancia»), no en los grandes temas o conceptos, que vienen de antiguo, sino en el modo de relacionarlos, en la partícula *y*. Lo mismo pasaba con *Ser y Tiempo* de Heidegger. Aparentemente la tesis es la misma: el ser es tiempo, somos tiempo. Pero en Ortega se enuncia así: nuestro tiempo es nuestro ser. La diferencia está, pues, en la palabra «nuestro». Lo es, no porque lo tengamos, sino porque nos tiene, del mismo modo que decimos «nuestro señor». Heidegger mismo ha dicho textualmente que «el tiempo es el señor del Ser». La diferencia está en que es en un análisis de la vida *actual*, en el que Ortega va a describir las categorías de la vida. Luego esas categorías están sujetas al tiempo, al tiempo en que se vive; son, en el pleno sentido de la palabra, «circunstanciales». Le replica a Heidegger que tanto el concepto de *ser*, como las categorías en que describimos nuestra vida, son históricas, sujetas al tiempo, e igual que han nacido morirán. Tienen un carácter instrumental y ningún valor consideradas en sí mismas. Ahí su concepto de tiempo e historia es más cercano a la Escuela de Frankfurt, especialmente a Horkheimer, cuando afirma que una idea de una

época es otra idea en otra época distinta. Y si aplicamos este método de Ortega a Ortega mismo, tendremos la sorpresa de que temas e ideas de los años veinte quedan transformados en los años treinta.

Lo singular de Ortega es que ha convertido esa necesidad vital de pensar su tiempo en su especialidad. A raíz de la publicación de *El tema de nuestro tiempo*, se convierte en eso, en un «especialista» de nuestro tiempo. Lo contrario sería el utópico y ucrónico idealista. Subraya que no ha hablado *urbi et orbi*, sino para el público español e hispanoamericano. Y cuando ha querido hacerlo para otro público, lo ha señalado expresamente, por ejemplo en los diferentes prólogos a sus obras. En este contexto, la anécdota del gitano que cuenta en *La rebelión de las masas*, remedando su lenguaje, no es casual, y parece en otro contexto tener el efecto de la distorsión. Por fidelidad a su tiempo y a su circunstancia, resulta obvio decir que *Ortega no es un pensador universal* en el sentido tópico de la expresión. Desde un comienzo se propuso la alternativa de aceptar su destino español o convertirse en mono de imitación, como sucede hoy en buena parte del textualismo español. Esto en modo alguno significa una vocación localista, sino realista, de tener en cuenta la perspectiva desde la que se ven y se dicen las cosas. Sus lectores no provienen del universo o

de la eternidad, sino de diferentes comunidades y tiempos, en un mundo que cada vez se ha hecho más próximo y el tiempo más corto. Pero si se sumen por inesenciales las referencias a los lectores específicos para quienes fueron escritos los libros, entonces se pierden también las ideas de quien los escribió.

Ahora bien, el paisaje de cada uno es el límite móvil de una existencia, y se declina en plural. El especialista en su tiempo reviste la paradoja de aquel que no es especialista en nada, por serlo en todo lo que concierne a su tiempo: el intelectual. El intelectual es quien realiza esa anatomía de «nuestro tiempo». *La rebelión de las masas*, subraya Ortega, es el libro de un intelectual, no de un político. Predomina el afán de claridad y de orientación. Ésta es la acción del concepto, frente a lo que estima como acción interesada y directa del político. Por el contrario, la del intelectual, ha dicho, es la de «oponerse y seducir». Ahora bien, Ortega no cesa de repetir que en nuestro tiempo el intelectual ha perdido aquello que fue característica de épocas anteriores: su *pouvoir spirituel*. Su capacidad de orientar. Las causas de la pérdida son complejas. Pero tiene una señal infalible: la del advenimiento del hombre-masa.

Sin embargo, y guardando una distancia de la postura de Ortega, habría que decir que no toda la

culpa es de él. Sujeta al tiempo, a su vez, la figura del intelectual y del hombre-masa son ambiguas en la obra de Ortega. Como corresponde a nuestro tiempo. Por lo que no sería correcto establecer a la ligera relaciones de causa y efecto. Por de pronto, el hombre-masa no es, sin más, una masa de hombres. No es tampoco el hombre de la multitud de Poe, Baudelaire o Benjamin. El espectador de Ortega guarda relación, pero no es el *flâneur*. Por otra parte, masa y minoría son necesarias para Ortega en la vertebración social. No hay una sociedad sin masas. Pero el hombre de la masa, que no deja de ser plural, se convierte en «hombre-masa», en algo homogéneo e inerte, porque rompe ese contrato social, porque su característica consiste precisamente en crear que sólo tiene derechos y no obligaciones. Por eso no escucha al intelectual que se le recuerda. Ahora bien, en esta obra parece que el intelectual ha desertado sólo porque el hombre-masa se ha rebelado y no le escucha. En el marco histórico del último compromiso, cabría decir que todavía tiene aquí Ortega una confianza en las posibilidades del intelectual. Y la carga de la culpa recae sobre el hombre-masa. Pero no ha sido así antes. Tampoco lo será después.

Y esto en dos sentidos que se trenzan en lo biográfico. Ortega experimenta en propia carne no sólo

esa pérdida de poder espiritual, sino también la desaparición de la figura del intelectual mismo: ya no se trata de que no se le escuche, es que no sabe lo que pasa, y no tiene nada que decir. Ahora bien, la lucidez es el *ethos* del intelectual. Por eso, a veces, lo mejor que puede hacer es callarse. Los últimos momentos de Ortega ante un mundo que, en muchos sentidos, se le ha vuelto opaco en el exilio, son particularmente trágicos. Y por eso su silencio tiene muchas lecturas: la de que va a ser entendido en sentido partidista, la de que no va a ser entendido, pero también porque, en muchos casos, el «mundo va a la deriva», como afirma en *La rebelión de las masas*, y no hay nada que decir: «Vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe realmente qué realizar.» Y hay que tener en cuenta que, desde sus primeros escritos, Ortega cifra la misión del intelectual en expresar la opinión pública (que, subraya, es la menos pública de las opiniones), en «declarar lo que es», lo que subyace como auténtica expresión de lo que la sociedad quiere. Pero ahí está la paradoja que le atenaza: ¿cómo puede haber una opinión pública moral de y en una sociedad inmoral o desmoralizada? Éste es el problema. Y hay momentos de crisis de creencias en que Ortega piensa que ésa es la situación en la que estamos. No en vano si domina el hombre-

masa su característica es —afirma Ortega— su carencia de moral.

Pero, aunque advierte la crisis del intelectual, él no es el intelectual de la crisis, y eso le diferencia radicalmente del posmoderno. Para quienes han hecho la lectura de un Ortega posmoderno, bien viene la lectura de la última parte de *La rebelión de las masas*. Ahí habla de un modelo de hombre-masa de hoy, el intelectual cínico, que se alimenta de la cultura que niega, y advierte que reflexionar sobre las insuficiencias de la cultura europea no es lo mismo que vivir de su decadencia. El diagnóstico que ha hecho Ortega de nuestro tiempo es que es un tiempo de jóvenes y de masas. Los artículos de título «Dinámica del tiempo», que iban a formar parte del tríptico, son un ejemplo claro de esa anatomía. Ahí aparecen los cambios históricos desde la perspectiva de los ritmos biológicos; el principio de diferenciación biológica se muestra también como principio de organización social. Ortega muestra cómo la masculinidad y feminidad, la juventud y la senectud, impregnan los ritmos biológicos históricos y tienen una gran influencia en las generaciones. Así, mientras los siglos XVIII y XIX fueron siglos de gran prestigio de la senectud, el XX se caracteriza por el «triunfo de la juventud» y el «entusiasmo por el cuerpo».

La juventud de ahora, tan gloriosa, corre el riesgo de arribar a una madurez inepta. Hoy goza el ocio floreciente que le han creado generaciones sin juventud.

Mi entusiasmo por el cariz juvenil que la vida ha adoptado no se detiene más que ante este temor. ¿Qué van a hacer a los cuarenta años los europeos futbolistas? Porque el mundo es ciertamente un balón, pero con algo más que aire dentro. (*El Sol*, 19 de junio de 1927).

La primera frase es toda una constatación del destino de su generación: en *Personas, obras, cosas* despide su juventud y dice que su mocedad no ha sido suya, que se ha quemado como la retama moisaica al borde del camino de España. Por otra parte, constata que han combatido la «vieja política pseudoparlamentaria», los intelectuales de su generación, pero que no han gozado de su triunfo. Pero hay algo más: al hablar de un tiempo de jóvenes también, de rechazo, se habla de un «tiempo joven» y de la vida misma concebida en esos términos biológicos. Su concepción desde la posibilidad lleva a considerarla como una eterna juventud de desarrollo de esas posibilidades «a crédito», como dice Ortega. En esos escritos, y todavía en el año 1928, Ortega confiesa que no sabe el grado de profundidad del fenómeno y su duración. En cierto modo, *La rebelión de las masas* es una mirada hacia atrás sobre esos análisis. En los años veinte «lo joven» como valor

está presente en la obra de Ortega. Es el anuncio de esa nueva sensibilidad de la que tanto ha hablado, y que se manifiesta especialmente en el arte nuevo. Se ha discutido mucho sobre el sentido de esos análisis, de si eran meramente tales o implicaban una propuesta.

Llamo la atención sobre uno de los últimos párrafos de *La deshumanización del arte*:

Se dirá que el arte nuevo no ha producido hasta ahora nada que merezca la pena, y yo ando muy cerca de pensar lo mismo. De las obras jóvenes he procurado extraer su intención, que es lo jugoso, y me he desprecupado de su realización. ¡Quién sabe lo que dará de sí este naciente estilo! La empresa que acomete es fabulosa —quiere crear de la nada—. Yo espero que más adelante se contente con menos y acierte más.

Estas palabras de 1925 son cuestionables respecto al mérito de las vanguardias. Pero la distinción entre «intención» y «realización» es muy significativa. La primera coincide con el concepto de arte que Ortega ha mantenido desde el *Ensayo de estética* de 1914 a las distintas versiones del *Velázquez* de final de los años cuarenta. La segunda, la «realización», merece un juicio todavía más duro a la altura de 1930.

No se sabe hacia qué centro de gravitación van a poner en un próximo porvenir las cosas humanas, y por ello la vida del mundo se entrega a una escandalosa provisoriedad. Todo, todo lo que hoy se hace en lo público y en lo privado —hasta en lo íntimo—, sin más excepción que algunas partes de algunas ciencias, es provisional... [enumerada entre otros el «arte nuevo», es en lo único que acierta, y concluye]. En suma: todo eso es vitalmente falso. Se da el caso contradictorio de un estilo de vida que cultiva la sinceridad y a la vez es una falsificación.

No hay una contradicción: antes ha subrayado que el cultivo de esa sinceridad era un síntoma de aquella nueva sensibilidad, de la vida selecta, pero los resultados, las manifestaciones concretas, pasadas por el imperativo vital de la autenticidad, se revelaron como una falsificación vital. ¿Cuáles son las dimensiones de esa falsificación? Aquí entramos en un diálogo entre Ortega y su tiempo.

En el análisis que Ortega y su generación hacen de su tiempo en los años treinta hay tres temas que están indisolublemente unidos: arte, masas y política. En un período de cinco años tenemos las primeras versiones de *El origen de la obra de arte* de Heidegger y las de *El arte en la época de su productividad técnica*, de Benjamin. Lo llamativo es que en varios pensadores europeos se produce un giro hacia el arte ante el agotamiento del pensamiento, y

que éste tiene como misión algo parecido a lo que se han dedicado los intelectuales: mostrar los destinos históricos de un pueblo. La distinción entre pueblo y masa es aquí capital. Benjamin la combate en sus trabajos sobre el arte y política de masas. Heidegger en su análisis del modo de existencia inauténtica. ¿Y Ortega?

Frente a Keyserling, Ortega reclama la prioridad de haber hablado en *España invertebrada* de un tiempo de masas, y de la «ausencia de los mejores». ¿Se trata sólo de otra cuestión de prioridad? La gran diferencia es que Ortega ha podido criticar la rebelión pero nunca ha demonizado a la masa en cuanto tal. Ciertamente se puede establecer un paralelismo entre el *man* de Heidegger y el hombre-masa de Ortega. Pero no tiene el enfoque ontológico, sino social. No es un constitutivo existencial. Por eso puede vertebrarse auténticamente una sociedad en minorías y masas. Ahora el «hecho» de nuestro tiempo es la desvertebración, la rebelión de las masas y la deserción de las minorías. Nuevamente Ortega busca situarse en el punto medio.

Se trata de superar la masa, pero incorporando lo que hay de positivo en su fenómeno. Piénsese en la paradoja de que el éxito del libro *La rebelión de las masas* sólo se concibe en una época de masas. Si sólo hubiera minorías no tendría sentido, y además

es la propia homogeneidad social, la reducción de las distancias, la que facilita su difusión. Aplicando el método dialéctico de la realidad bifronte, Ortega observa en el fenómeno de las masas, por una parte, la «subida del nivel histórico» que incorpora lo que antes eran formas de vida y de cultura de las aristocracias, y, por otra, la «desmoralización» social, la imposición de la existencia vulgar.

¿Qué implica todo esto? La visión ponderada que tiene Ortega de la masa y la positiva de la técnica permiten construir una salida de nuestra modernidad latina alternativa respecto al pensamiento en «nuestro tiempo» que yo veo especialmente problemática en casos como los de Heidegger, Benjamin y los mismos frankfurtianos. Esto está todavía por hacer. Por eso importa marcar las diferencias. El hombre de y en la multitud de Poe, Baudelaire, Benjamin, no es la masa de Ortega, quien en ningún momento ha manifestado su disposición de pasar de «espectador» a *flâneur*. Su oposición al romanticismo fin de siglo es radical, y en el caso de la generación del 98, injusta. Pero es así.

Se ha subrayado el paralelismo entre *El arte en la época de la reproducibilidad técnica* y los análisis de Ortega. Es cierto que en ambos se habla del arte en la época de las masas, pero el sentido es muy distinto. Ortega detecta ese nuevo fenómeno: el nuevo

arte no es un arte de masas, no es un arte romántico y de la vivencia, y como ése era el modelo del arte en el siglo XIX, el del narciso sentimental proclama que el nuevo es un arte «deshumanizado». No es que sea deshumanizado: simplemente no es el del hombre-masa. Ahora se puede comprender mejor proyectando *La rebelión de las masas* sobre *La deshumanización del arte* y no al revés. Y añadiría algo más: *Mediación de la técnica*, que empieza a publicarse en artículos en *La Nación* de Buenos Aires en 1933, aunque su versión en libro sea de 1939 ante la piratería de estos artículos por parte de los editores chilenos. Éste es un libro que, a mi juicio, significa la aportación más original de Ortega a su generación. No digo la más importante, sino distinta. Porque todos ellos, sin excepción, son críticos de la técnica. Ortega no. Nos hemos acostumbrado a las antítesis entre humanismo y técnica de sus compañeros frankfurtianos, al tópico de la crítica a la razón instrumental, que tan negativamente ha contribuido a la separación de humanidades y ciencias; en Heidegger la técnica moderna no se redime si no es volviendo a sus orígenes no técnicos, a la *téchne* griega, en la que hunde sus raíces el arte, un modelo de arte que como Hegel anunció ya no responde a la exigencia de absoluto y no informa nuestra existencia.

Y en el caso de Benjamin la diferencia es más

palpable: el lamento de Beniamin por la pérdida del aura en el arte por obra de la reproductibilidad técnica traiciona un concepto romántico de arte. Y éste es, en el fondo, el de la «obra de arte total» aplicada ahora a los fragmentos. Tanto en el concepto histórico como natural de aura se trata de una existencia irrepetible fundada en un aquí ahora, en la manifestación de una lejanía. La masa intenta acercar esa lejanía reproduciendo eso irrepetible. Beniamin y Heidegger cifran la autenticidad del arte en la vuelta al aura, al origen. Pero con un concepto auténtico de arte y pensamiento no se puede ser fiel a «nuestro tiempo» postaurático y técnico, que es, no lo olvidemos, nuestro destino. Ahí sí que se da también una falsificación. Por otra parte, el concepto de clásico en Ortega es todo lo contrario de lo aurático. Abordar así a los clásicos sería como irnos a la guerra de los cien años. Además, la politización del arte no deja de ser para Ortega un fenómeno de imperio de las masas.

Aquí sí que vale el «Nada "moderno" y "muy siglo XX"». No es al arte «moderno» al que se refiere Ortega, sino al del siglo XX, es decir, un arte de su siglo, que se resiste a ser comprendido con los esquemas del anterior. Me llama la atención el que, a pesar de las diferencias, donde sí hay un verdadero paralelismo de planteamientos es con la obra de

Jünger *El trabajador* (1932), donde, al definir también nuestra época como época de la técnica, pide un arte que sea capaz de comprenderla, es decir, un arte de la técnica. Ortega nos deja con la siguiente pregunta, sugerencia, tarea:

La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?

En el texto seleccionado de *En torno a Galileo*, Ortega profundiza en esta textura dramática de nuestra vida. A diferencia de la piedra, del animal, no tenemos un ser prefijado y hecho, sino que es preciso irlo haciendo. A ese irse haciendo le llama Ortega historia, y por eso el hombre propiamente no es naturaleza, sino historia. Vivir es vivir en una circunstancia, en un mundo, que es determinante, pero que también transformamos y determinamos mediante la acción técnica. Para ello es previo tener que hacerse un mapa de ese mundo, para ello es necesario saber, que no es un lujo, sino una necesidad.

Los textos de *El hombre y la gente* (obra póstuma de Ortega en la que trabaja desde los años treinta a cincuenta) nos ponen de manifiesto la necesidad de

radicar el saber en la vida. La vida entendida como realidad radical, como raíz de la que se nutre, brota y desarrolla todo lo demás. Pero la vida no es sólo el «yo», no es el sujeto idealista, sino que, volvemos al inicio, la vida es la «vida alrededor». Ortega remite expresamente al texto matricial de *Meditaciones del Quijote* para volver a destacar el papel fundamental de la circunstancia. Pero este concepto ha ido sufriendo diversas modulaciones: existir —dice— es insistir y resistir. La circunstancia no es sólo el conjunto de facilidades que posibilitan la existencia, sino también el conjunto de dificultades que se oponen al proyecto vital. Y el carácter amargo de la circunstancia se irá acentuando en Ortega con los años, particularmente a raíz del exilio.

Uno de los elementos más originales de este libro es precisamente la meditación sobre los usos sociales. Porque «en nuestro contorno no había sólo minerales, vegetales, animales y hombres. Había, además, y en cierto modo antes que todo eso, otras realidades que son los usos» (*El hombre y la gente*). El análisis del hombre en sociedad muestra la existencia de unos «campos pragmáticos» previos en los que se inserta toda posibilidad de teoría, y que vivimos «sumergidos en un océano de usos», que forman nuestro «mundo social» y son nuestra apertura al Universo.

LA MIRADA



YO SOY YO Y MI CIRCUNSTANCIA*



Estas *Meditaciones*, exentas de erudición —aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra—, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodéctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo

* *Meditaciones del Quijote* (1914), O.C. I, 318-323. Todas las notas a pie de página han sido tomadas de la edición de las *Obras Completas* de José Ortega y Gasset, publicada en 1983 por Alianza Editorial. (N. del E.)

calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal.

Con mayor razón habrá de hacerse así en ensayos de este género, donde las doctrinas, bien que convenciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.

En mi intención llevan estas ideas un oficio menos grave que el científico: no han de obstinarse en que otros las adopten, sino meramente quisieran despertar en almas hermanas otros pensamientos. hermanos, aun cuando fueren hermanos enemigos. Pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales, nada más.

Al lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del

modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y, en general, de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza.

Poniendo mucho cuidado en no confundir lo grande y lo pequeño; afirmando en todo momento la necesidad de la jerarquía, sin la cual el cosmos vuelve al caos, considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona.

El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancial! *Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro prójimo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácticas fisiológicas con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquistista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin paramientos que va a su vera, con rostro humilde y su-

plicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas. Quisieramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies. Todos, en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en torno humildes amores.

*Yo un luchador he sido
y esto quiere decir que he sido un hombre,*

prorrumpo Goethe. Somos héroes, combatimos siempre por algo lejano y hollamos a nuestro paso aromáticas violas.

En el *Ensayo sobre la imitación* se detiene el autor con delectación morosa a meditar sobre este tema. Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria —en su segunda mitad sobre todo— que impelía los ámbitos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida. Conforme la lejanía va dando al siglo último una figura más sintética, se nos manifiesta mejor su carácter esencialmente político. Hizo en él

la humanidad occidental el aprendizaje de la política, género de vida hasta entonces reducido a los ministros y a los consejos palatinos. La preocupación política, es decir, la conciencia y actividad de lo social, derrámase sobre las muchedumbres merced a la democracia. Y con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intrascendente. Es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX —el «individualismo»— fuera una doctrina política, es decir, social, y que toda su afirmación consista en pedir que no se aniquilara al individuo. ¿Cómo dudar de que un día próximo parecerá esto increíble?

Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que Enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías —y no solamente los residuos— a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzadas sus rostros en los rin-

cones del ánimo porque no se las quiera otorgar ciudadanía; quiero decir, sentido cultural.

En mi opinión, toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión. A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones.

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*.

Y como espíritu, *logos* no son más que un «sentido», conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación.

Deberíamos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureo-

las, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores. Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándose más de repetirla que de aumentarla.

El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante (*i-logicó*). La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. Por esto, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No sólo lo parece: lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos.

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiriera sentido.

Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa y, contra lo que pudiera parecer, de-

paupera su sentido. Ciertas almas manifiestan su debilidad radical cuando no logran interesarse por una cosa si no se hacen la ilusión de que es ella todo o es lo mejor del mundo. Este idealismo muclaginoso y pueril debe ser raído de nuestra conciencia. No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas. Del mismo modo no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y sólo interesádonos por éstas cobrará su rango lo mejor. ¿Qué es un capitán sin soldados?

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.

Ahora bien; la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la in-

mensa perspectiva del mundo. No detengamos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlo bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.

Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el

VERDAD Y PERSPECTIVA*

defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humilísima ribera, esta líquida ironía que lame los ciemientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.

Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan a entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: «¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses.» Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: «Heme aquí subiéndolo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*.» Se cuenta de Rousseau que herborizaba en la jaula de su canario, y Fabre, quien lo refiere, escribe un libro sobre los animalillos que habitaban en las patas de su mesa de escribir.

Nada impide el heroísmo —que es la actividad del espíritu—, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que dondequiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar.

Para Giordano Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*.

El prospecto de *El Espectador* me ha valido numerosas cartas llenas de afecto, de interés, de curiosidad. Una de ellas concluye: «Pero siento que se dedique usted exclusivamente a ser espectador.»

Me urge tranquilizar a este amigo lejano, y para ello tengo que indicar algo de lo que yo pienso bajo el título de *El Espectador*. La integridad de los pensamientos tras esa palabra emboscados sólo puede desenvolverse en la vida misma de la obra.

Vuelva a la tranquilidad este lejano amigo que me escribe, y para el cual —¡gracias le sean dadas!— no es por completo indiferente lo que yo haga o deje de hacer: la vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. *Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contem-*

* *El Espectador* (1916), O.C. II, 15-21.

plación. Y esto que me acontece, acontece a todos. Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmática que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo *práctico*, en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios, para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario.

La pasada centuria se ha afanado harto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que, reaccionando contra ese exclusivismo, postulemos ahora *frente a una cultura de medios una cultura de postmaterias.*

Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir. Si se me invita a escoger entre el comerciante y el bohemio, me quedo sin ninguno de los dos. Mas cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo. La razón es clara. Mientras tomemos lo

útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira.

De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la Tierra es la de los hombres veraces. Yo he buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago, los hombres a quienes importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno. Los he buscado cerca y lejos, entre los artistas y entre los labradores, entre los ingenuos y los «sabios». Como Ibn-Batuta, he tomado el palo del peregrino y hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la Tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas. ¡Y he hallado tan pocos, tan pocos, que me ahogo!

Sí: congoja de ahogo siento, porque un alma necesita respirar almas afines, y quien ama sobre todo la verdad necesita respirar aire de almas veraces. No he hallado en derredor sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dis-

puestas sólo a usar de las cosas como les conviene. Política se hace en las academias y en las escuelas, en el libro de versos y en el libro de historia, en el gesto rígido del hombre *moral* y en el gesto frívolo del libertino, en el salón de las damas y en la celda del monje. Muy especialmente se hace política en los laboratorios: el químico y el histólogo llevan a sus experimentos un secreto interés electoral. En fin, cierto día, ante uno de los libros más abstractos y más ilustres que han aparecido en Europa desde hace treinta años, oí decir en su lengua al autor: *Yo soy ante todo un político*. Aquel hombre había compuesto una obra sobre el método infinitesimal contra el partido militarista triunfante en su patria.

Hace falta, pues, afirmarse de nuevo en la obli-gación de la verdad, en el derecho de la verdad.

En *El libro de los Estados*, decía don Juan Manuel: «*Todos los Estados del mundo se encierran en tres: al uno llaman defensores et al otro oradores, et al otro labradores.*» ¡Perdón, Infante; el mundo así resultaría incompleto! Yo pido en él un margen para el estado que llaman de los espectadores. El nombre goza de famosa genealogía: lo encontró Platón. En su *República* concede una misión especial a lo que él denomina *φιλοθεαμῶνες* —*amigos de mirar*. Son los especulativos, y al frente de ellos los filósofos, los teorizadores—, que quiere decir los contemplativos.

El Espectador tiene, en consecuencia, una primera intención: elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría.

El escritor, para condensar su esfuerzo, necesita de un público, como el licor de la copa en que se vierte. Por esto es *El Espectador* la commovida apelación a un público de *amigos de mirar*, de lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive. Lectores mediatibundos, que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura. Lectores sin prisa, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar. Lectores que al leer repiensen por sí mismos los temas sobre los que han leído. Lectores que no exijan ser convenidos, pero, a la vez, se hallen dispuestos a renacer en toda hora de un credo habitual a un credo insólito. Lectores que, como el autor, se hayan reservado un trozo de alma antipolítico. En suma: lectores incapaces de oír un sermón, de apasionarse en un mitin y juzgar de personas y cosas en una tertulia de café. A hombres y mujeres de tan rara índole se dirige *El Espectador*, que es un libro escrito en voz baja.

Suele, con Goethe, oponerse la gris teoría a la vida, al palpitante arco iris de la existencia. No dis-

cutiré ahora cuál sea el verdadero sentido de tal oposición¹. Pero he de prevenir una mala inteligencia. Cuando leo que Aristóteles hace consistir la beatitud, esto es, la vida perfecta, en el ejercicio teórico, en el pensar, siento que dentro de mí la irritación perfora el respeto hacia el Estagirita. Me parece excesivamente casual que Dios, símbolo de todo movimiento cósmico, resulte un ser ocupado en *pensar sobre el pensar*. Este afán de divinizar el oficio y el menester que cumplimos sobre la Tierra, este prurito de no contentarse cada cual con lo que es, si esto que es no parece lo mejor y sumo, se me antoja un resto de política que perdura hasta en las más altas dialécticas. Aristóteles quiere hacer de Dios un profesor de filosofía en superlativo.

Yo ando muy lejos de pretender semejante cosa. No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar, y luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pu-

¹ En algún número posterior aparecerá el ensayo *Acción y Contemplación*, donde desarrollo el tema de las relaciones entre teoría y vida. La nueva biología ofrece material abundante para renovar este problema.

reza, con toda tragedia. El mal —dice Platón— viene a las repúblicas de que *no hace cada cual lo suyo*. Esto es lo decisivo: *τά ἐαυτοῦ πράττειν*. Me parece admirable, por ejemplo, que Don Juan deje resbalar su corazón sobre la múltiple feminidad. Lo que me enoja es que Don Juan teorice el amor. ¡No: que haga lo suyo! Una mujer le espera: puede renovar su perpetua aventura, dulce y amarga, en que se siembra la flor y nace la espina. Pero no se empeñe en conquistarnos la verdad con su empaque de gallo: sería inútil y además indecente.

Accentuar esta diferencia entre la contemplación y la vida —la vida, con su articulación política de intereses, deseos y conveniencias—, era necesario. Porque *El Espectador* lleva una segunda intención: él especula, mira —pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él.

Con razón se tachaba de gris la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas. La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más

punto de vista que el individual, luego no existe la verdad —escepticismo—; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual —racionalismo.

El Espectador intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio.

Leibniz dice: «Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée *perspectivement*, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples —*es decir, de conciencias*—, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les *perspectives* d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade.»²

La realidad, precisamente por serlo y hallarse

² Como ha de hablarse en estos tomos muy frecuentemente del *perspectivismo*, me importa advertir que nada tiene de común esta doctrina con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La voluntad de poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vahinger en su libro reciente *La Filosofía del Como si*. Es más, del párrafo transcrito de Leibniz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico.

fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces.

Desde este Escorial, riguroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquella y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de

La realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. «Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano» —dice Goethe—. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles.

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real.

El chorro luminoso de la existencia pasa raudo: interceptemos su marcha con el prisma sensitivo de nuestra personalidad, y del otro lado, sobre el papel, sobre el libro, se proyectará un arco iris. Sólo de esta suerte se liberta la teoría de su tono en gris menor.

El Espectador mirará el panorama de la vida desde su corazón, como desde un promontorio.

Quisiera hacer el ensayo de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular. Lo que haya de noción clara irá como tal; pero irá también como ensueño lo que haya de ensueño. Porque una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas.

Voy, pues, a describir la vertiente que hacia mí envía la realidad. Si no es la más pintoresca, ¿tengo yo la culpa? Situado en *El Escorial*, claro es que toma para mí el mundo un semblante carpetovetónico.

Tal es la intención que me mueve. Como se advierte, excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario: aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva.

¿Servirá de algo a alguien *El Espectador*? No lo puedo asegurar; pero interpreto como buen augurio que su proyecto nació en una explosión de alegría impersonal, de confianza en el porvenir de los hombres. Antes y más allá del clarín que hacen resonar las batallas transitorias, los que hemos llegado al medio del camino de la vida habíamos percibido el tema de alborada que en su cuerno de caza modula el Destino. Pasaremos por horas de amargura individual y colectiva; pero en el fondo de nuestra con-

ciencia hallamos como la seguridad de que, en suma, damos vista a una época mejor.

Entrevemos una edad más rica, más compleja, más sana, más noble, más quieta, con más ciencia y más religión y más placer—donde puedan desenvolverse mejor las diferencias personales e infinitas posibilidades de emoción se abran como alamedas donde circular.

Mas la sana esperanza parte de la voluntad como la flecha del arco. Esa edad mejor sazónada depende de nosotros, de nuestra generación. Tenemos el deber de presentar lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. Nada requiere tanta pureza y energía como esta misión. Porque dentro de nosotros se aferra lo viejo con todos sus privilegios de hábito, autoridad y ser conclusivo. Nuestras almas, como las vírgenes prudentes, necesitan vigilar con las lámparas encendidas y en actitud de inminencia. Lo viejo podemos encontrarlo dondequiera: en los libros, en las costumbres, en las palabras y los rostros de los demás. Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón. Escuchas de avanzada, en nuestro puesto se juntan el peligro y la gloria. Estamos entregados a nosotros mismos: nadie nos protege ni nos dirige. Si no tenemos confianza en nosotros, todo se habrá

perdido. Si tenemos demasiada, no encontraremos cosa de provecho. Confiar, pues, sin fiarse. ¿Es esto posible? Yo no sé si es posible; pero veo que es necesario.

Hegel encontró una idea que refleja muy lindamente nuestra difícil situación, un imperativo que nos propone mezclar acertadamente la modestia y el orgullo: *Tened—dice—el valor de equivocaros.*

Después de todo es el mismo principio que, según los biólogos recientes, gobierna los movimientos del infusorio en la gota de agua: *Trial and Error—ensayo y error.*

NADA «MODERNO» Y «MUY SIGLO XX»*

Esta obligación de sacudir de nuestra conciencia el polvo de las ideas viejas, carbonizadas ya, y hacer que en ellas se afirme lo nuevo, es siempre difícil y penosa. Lo viejo aporta en su defensa ciertas fuerzas que le son, como tal, adictas. En primer lugar, lo viejo es lo habitual, lo acostumbrado: como decía Juan de Valdés, *cambiar de costumbres es a par de muerte*. Además, lo viejo goza de una fisonomía autorizada; como a nuestros abuelos y nuestros padres y nuestras magistraturas, lo hemos encontrado al nacer con el carácter de una realidad que se nos imponía, que imperaba sobre nosotros. En fin, lo viejo es algo ya conclusivo; en tal sentido, perfecto, mientras lo nuevo se halla en *statu nascente*, y pudiera decirse que en tanto es nuevo no ha llegado aún a ser enteramente. ¿Quién podrá combatir victoriosamente

* *El Espectador* (1916), O.C. II, 22-24.

mente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad?

La lucha de un siglo naciente contra el que le precede supone siempre heroicos esfuerzos. Pero nuestro caso es todavía más grave: en cierta manera, único.

En *El Espectador* aparece con marcada frecuencia cierta hostilidad contra el siglo XIX. No es dudoso que en superar la conducta de ese siglo radica nuestro porvenir. Consecuencia de ello será que se pronuncien más las discordancias que las coincidencias entre aquélla y los nuevos deseos. ¿Puede esto parecer injusto? No me ocurre negar que tengamos con el siglo XIX una comunidad incomparablemente más estrecha que con el siglo XIII. Justamente por eso, digo yo, es aquél nuestro mayor y urgente enemigo. El siglo XIII está sólo en los libros y en los monumentos: desde su lontananza casi irreal nos arroja venablos imaginarios que no llegan a herirnos. Hablando con rigor, el siglo XIII y todos los demás pretéritos sólo existen para nosotros dentro del siglo XIX, según él los vio y al través de su genio. Éste es, pues, el verdadero, el único enemigo. Lo llevamos dentro de nosotros y dondequiera nos dirijamos tropezaremos con la punta de su lanza. Cuantas más sean las cosas que de él plenamente aceptemos, mayor será la necesidad de destacar

nuestras diferencias. Contra él, frente a él, han de organizarse nuestros rasgos peculiares.

Y nos encontramos con que una de las singularidades de ese siglo fue la de precaverse a tiempo contra todo intento de superación.

Tal vez se encuentre paradójico que acuse yo de estorbar el avance y la renovación a un siglo que hizo del avance su ideal. ¿Cómo? ¡El siglo del progreso! ¡El siglo de la modernidad...!

Y, sin embargo, es así. Quien se halla en la brecha, ensayando nuevas aspiraciones —en ciencia o en moral, en arte o en política— lo percibe a toda hora y en formas muy concretas.

Medítese un poco: ¿cómo va a tolerar un siglo que se ha llamado a sí mismo *moderno*, el intento de sustituir sus ideas por otras y, consecuentemente, declarar las suyas anticuadas, no *modernas*? Yo espero que algún día parecerá una avilantez esta osadía de llamarse *moderna* a sí misma una época. Como también merece la pena de que, en otra coyuntura, reflexionemos sobre lo que significa psicológicamente hacer del *progreso* el centro de nuestras preocupaciones. Acaso sorprendamos en ello una desviación casi patológica de la conciencia.

(Dentro de nosotros, al pensar esto, se incorpora el siglo XIX y clama: ¿Patológico el afán primordial del progreso? Pero ¿se puede eso discutir todavía?)

¿Es que vamos a volver al ancestralismo de las edades pasadas? El lector, seguramente, ha sido asaltado en este instante por análogos pensamientos. He ahí una prueba de que es preciso dejar bien muerta en nosotros esa centuria: he ahí la prueba de que el siglo XIX no consiente a los futuros ser de otro modo que él y pretende imponerles, no sólo sus preocupaciones, sino hasta el rango que en su ánimo gozaban. El siglo *progresista* no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista.)

Si cupiera en el espíritu mantener dissociadas las ideas, las tendencias, esa ambición de modernidad, erigida en el centro de él, no produciría efectos tan contrarios a ella misma. Pero en nuestra psique no hay compartimientos estancos y la pura ambición de modernidad no vive pura, sino que tiñe y es teñida por lo demás que dentro llevemos.

Un par de ejemplos aclararán esto que digo. Los médicos *siglo XIX*, ejercen una filosofía profesional que es el positivismo. Hacia 1880 era la filosofía oficial de nuestro planeta. De entonces acá el tiempo ha corrido y todo ha caminado un trecho adelante, inclusive la sensibilidad filosófica. El positivismo aparece hoy a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea. Otras maneras de pensar, moviéndose en la misma trayectoria del positi-

vismo, conservando y potenciando cuanto en él había de severos propósitos, lo han sustituido. Inútil todo: los médicos *siglo XIX* se aferran a él; cualquiera otra doctrina que no sea el positivismo se les antoja, no sólo un error—cosa que sería justificable—, sino una reviviscencia del pasado. Y es que el positivismo vivió dentro de ellos en una atmósfera espiritual impregnada de ambición *modernizante*, de suerte que el positivismo, no sólo les parece lo verdadero, sino a la vez lo *moderno*. Y viceversa: cuanto no sea positivismo sufrirá su repulsa, no tanto porque les parece falso, sino porque les suena a *no-moderno*.

Yo conozco muchas gentes que tienen la meditación pusilánime y no se resuelven a dejar crecer sus íntimas convicciones antipositivistas, temerosas de ese espectro de *immodernismo* que les amenaza.

Lo propio acontece en política. La del pasado sí-glo vivió bajo la bandera *progresista*. Como *modernidad*, es *progreso* una palabra formal, muy bella e incitante, cual un divino acicate: todo cabe dentro de su esquemático y cóncavo sentido. Mas en los políticos *progresistas*, el *progreso* significa una peculiar política concreta y limitada; esta política es, naturalmente, la suya. Vano será que intentéis hablarles de progresos subsecuentes: no os escucharán. Si les decís que la salvación de la democracia depende de que no se haga solidaria del sufragio universal, del

Parlamento, etc., os declararán reaccionario. *On est toujours le réactionnaire de quelqu'un.*

Menos que en la de ninguno, cabe en la cabeza de hombres que se han llamado *modernos* la sospecha de que el mundo marcha por encima de ellos.

Yo considero muy peligrosa esta superstición. Experiencias repetidas me han hecho ver que la mayor y mejor parte de la juventud es prisionera de la mística autoridad que lo *moderno*—es decir, el *siglo XIX*— sobre sus emociones ejerce. De modo que precisamente la época en que se proclama la mutabilidad progrediente de las ideas, de las instituciones, de lo humano en general, es la que con mayor eficacia finge un carácter de eternidad, de inmutabilidad a su genuina y transitoria conducta. Hay quien cree que es intolerable la supresión de los hilos en el telegrafo sin hilos.

Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada *moderno*; pero muy *siglo XX*.

LAS DOS IRONÍAS, O SÓCRATES Y DON JUAN*

Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad, pero sólo en Europa han llegado a plena diferenciación, dissociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos. En la India o en la China, ni la ciencia ni la moral han logrado nunca erigirse en poderes independientes de la vida espontánea y ejercer como tales su imperio sobre ésta. El pensamiento del oriental, más o menos certero y profundo, no se ha desprendido jamás del sujeto para conquistar esa clara existencia objetiva que tiene, por ejemplo, una ley física ante la conciencia del europeo. Caben puntos de vista desde los cuales parezca la vida de Oriente más perfecta que la occidental; pero su cultura es evidentemente menos cultura que la nuestra, realiza menos radicalmente el sentido que damos a este término. La gloria y, tal vez, la tragedia de Eu-

* *El tema de nuestro tiempo* (1923), O.C. III, 174-178.

ropa estriban, por el contrario, en haber llevado esa dimensión trascendente de la vida a sus postreras consecuencias. La sabiduría y la moral orientales no han perdido nunca su carácter tradicionalista. El chino es incapaz de formarse una idea del mundo fundándose sólo en la razón, en la verdad de esa idea. Para prestarle su adhesión, para convencerse, necesita verla autorizada por un pasado inmemorial; es decir, que ha de encontrar su fundamento en los hábitos mentales que la raza ha depositado en su organismo. Lo que se es por tradición no se es por cultura. El tradicionalismo no es más que una forma de la espontaneidad. Los hombres de 1789 hicieron saltar todo el pasado fundándose para su formidable eversión en la razón pura; en cambio, para hacer la última revolución china fue preciso predicarla, mostrando que era recomendada por los más auténticos dogmas de Confucio.

Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso, de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como en estado primigenio. En esta superlativa tensión se ha originado el incomparable dinamismo, la inagotable peripecia y la permanente

vibración de nuestra historia continental. En la historia del Asia nos parece siempre que asistimos al proceso vegetativo de una planta, de un ser inerte, sin resorte suficiente para combatir contra el Destino. Este resorte vigoroso se dispara constantemente a lo largo de la evolución occidental, y es debido al desnivel entre los dos polos de la vida. Por eso, nada esclarece mejor el proceso histórico de Europa como fijar las distintas etapas de la relación entre cultura y espontaneidad.

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

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

Antes de Sócrates se había razonado; en rigor, se llevaba dos siglos razonando dentro del orbe helé-

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

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

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

drá que negar y suspender todos sus deseos y pro-pensiones nativos para seguir dócilmente los mandatos racionales.

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

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

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

Mas, conforme se iba tomando posesión del universo de lo racional, y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones —Descartes, Spinoza, Leibniz—, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comienza

el propio racionalismo a descubrir, no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines con el ámbito infinito de lo irracional. Es el siglo de la filosofía crítica, que va a salpicar con su magnífico oleaje la centuria última, para lograr en nuestros días una definitiva demarcación de fronteras.

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

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

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

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

Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una

falta de respeto. Es posible, pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos» —decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primeras.

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

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA*

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

* El tema de nuestro tiempo (1923), O.C. III, 197-203.

esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

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

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

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la me-

nor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico—. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*.

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

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

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Ésta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar

sar sin más ni más por ella, como acontecía al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

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

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano receptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ce-

guera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegán. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de

no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arguente no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva en uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

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

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

La individualidad de cada sujeto real era el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento

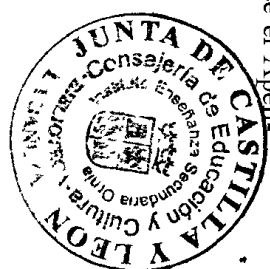
pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes —se pensaba— llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y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

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

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto.¹

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del

¹ Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo que, en *El Espectador I* (1916), aparece taxativamente formulada. Sobre la magnífica confirmación de esta teoría por la obra de Einstein, véase el Apéndice.



sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se lo-calice y adquiere movilidad y fuerza de transformación.*

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

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

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen incommovibles, nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasar unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero

cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se angustiose en mundo.*

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

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo

veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial.* Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuimos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios.* ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

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

de los hombres, que los hombres son los órganos vitales de la divinidad.

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

LA NUEVA SENSIBILIDAD



LA MAGIA DEL «DEBE SER» *

La cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa suele plantearse desde hace dos siglos bajo una perspectiva ética o jurídica. No se habla más que de si la constitución política, desde un punto de vista moral o de justicia, *debe ser* o *no debe ser* aristocrática. En vez de analizar previamente lo que *es*, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar sobre cómo *deben ser* las cosas. Éste ha sido el vicio característico de los «progresistas», de los «radicales» y, más o menos, de todo el espíritu llamado «liberal» y «democrático». Se trata de una actitud mental sobremanera cómoda. Es muy fácil, en efecto, dibujar una organización social esquemática que presente una faz atractiva. Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico,

* *España invertebrada* (1921), O.C. III, 100-102.

construyamos *more geometrico* un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad¹. No basta que algo sea deseable para que sea realizable, y lo que es aún más importante, no basta que una cosa se nos antoje deseable para que lo sea en verdad. Sometido al influjo de las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente cómo *deben ser* las cosas. Cuando luego he entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico, me sorprendió superlativamente hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección, que todos mis sórdidos y parciales esquemas.

Porque, no hay duda, ese *deber ser* que desde el siglo XVIII, inventor del «progresismo», pretende

¹ Véase sobre psicología infantil mi ensayo *Biología y Pedagogía*, publicado en el tomo tercero de *El Espectador*. Allí muestro, como característica de la infancia, una genial ceguera para cuanto hay de vicioso y desagradable en la realidad, de modo que sólo percibe sus porciones gratas y amables. (Tomo II de las *Obras Completas*.)

operar mágicamente sobre la historia, es, por lo pronto, un *debe ser* parcial. Cuando hoy se plantea la cuestión de cómo *debe ser* la sociedad, casi todo el mundo entiende que se pregunta por la perfección ética o jurídica del cuerpo social. Queda así la expresión normativa *debe ser* reducida a su significación moral, y ello hasta el punto de que casi se ha olvidado que la sociedad y el hombre contienen otros muchos problemas extraños por completo a la moralidad y a la justicia.

De esta suerte, cuando se elabora el ideal social, cuando se elucubra aquel tipo más perfecto de sociedad que *debe* sustituir a los actuales, se incluyen en él tan sólo mejoramientos éticos y jurídicos, dejando fuera todas las demás cuestiones que son moralmente indiferentes. Pero es el caso que estas cuestiones indiferentes para la moral de una sociedad son de una importancia superlativa para su existencia. ¿Es que no hay también para la solución de ellas una norma, un *debe ser*, bien que exento de significación ética o jurídica? ¿No tiene el labrador un ideal del campo, el ganadero un ideal del caballo, el médico un ideal del cuerpo? De estos ideales, ajenos a moral y derecho, los cuales no son más que la imagen de aquellos seres en su estado de mayor perfección, emanan normas expresivas de cómo *debe ser* este campo, este caballo, este cuerpo humano.

El *debe ser* del moralista, del jurista, es, pues, un *debe ser* parcial, fragmentario, insuficiente. Pero, al mismo tiempo, ¿no es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar?

Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas como el pájaro; pero como no puede tenerlas, por que su estructura zoológica se lo impide, sería falso decir que *debe tener alas*.

El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la su-plantación de su textura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad.

Por lo tanto, desde el punto de vista «ético» o «jurídico» no se puede construir el ideal de una sociedad. Ésta fue la aberración de los siglos XVIII y XIX. Con la moral y el derecho solos no se llega ni siquiera a asegurar que nuestra utopía social sea plenamente justa²: no hablemos de otras cualidades más perentorias aún que la justicia para una sociedad.

² Porque al olvidarnos de analizar con sumo respeto la

¿Cómo? ¿Cabe exigir de una sociedad que sea alguna otra cosa antes que justa? Evidentemente, antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por tanto, antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que *debe ser*, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que *es*.

Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituida con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad.

Volvamos la espalda a las éticas mágicas y que-démonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo «llega a ser lo que eres». Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber.

realidad, propendemos ligeramente a declarar indebidas muchas cosas que poseen un profundo sentido moral. Así se ha deducido frívolamente que son injustas las diferencias jerárquicas, sin las cuales no hay sociedad que pueda nacer ni persistir.

NO SER HOMBRE EJEMPLAR*

En un libro mío —*España invertebrada*— he insinuado una doctrina sobre el origen de las sociedades que discrepa sobremanera de las usadas. Según ella, la sociedad humana sólo tiene semejanzas externas, inesenciales, con las llamadas «sociedades animales» de que el evolucionismo quería derivarla. La sociedad histórica es un fenómeno esencialmente diferente de grey, rebaño, tropel, bandada, hormiguero y colmena. Por otra parte, no es tampoco un desarrollo del grupo familiar. Este último, si se entiende con algún rigor, aparece con posterioridad a la sociedad y como una incubación interna a ella. Sería, pues, la sociedad un fenómeno irreductible y último. Esta convicción mueve a Aristóteles a hablar de un instinto político en el hombre. Pero no nos define claramente cuál sea función de ese instinto. ¿Se trata de lo que vagamente llamamos ten-

* *El Espectador* IV (1924), O.C. II, 355-359.

dencia a la sociabilidad, es decir, a la mera aproximación e informe convivencia? Esto no bastaría. No hay sociedad sin una estructura estable, aunque sea muy elemental. No hay sociedad si no existe en los miembros la conciencia de pertenecer a un grupo.

Múltiples datos, sobre todo etnológicos, fuerzan a pensar que la sociedad nace de la atracción superior que uno o varios individuos ejercen sobre otros. La superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad. Las maneras o usos de esa persona eminente son adoptados como normas sociales brendividuales por los entusiastas atraídos. Si hay, pues, que hablar de instinto diríamos que el instinto social consiste concretamente en un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido ejemplar. Esa relación dinámica entre el hombre ejemplar y el anhelo de seguirle, de conformarse a él, que actúa en los demás, aparece en todas las sociedades desde las más toscas y primigenias hasta las más elevadas y como desmaterializadas. Así, la Iglesia cristiana, está en su esencia y nervio últimos, constituida por Cristo y sus dóciles. La docilidad, el seguimiento —o, como con expresión algo inadecuada suele decirse, la «imitación de Cristo»— es la realidad dinámica que ha constituido la Iglesia cristiana. En su gigantesco desarrollo ésta

ha llegado a ser, claro está, muchas otras cosas más. Pero todas ellas viven de aquella actividad nuclear, y la realidad histórica de la Iglesia depende en cada momento del fervor de docilidad que los fieles sientan hacia la ejemplaridad de Jesús.

Pensando de esta manera, ha de parecerme forzosamente que cuando un hombre llega a ser ejemplar en algo, alcanza lo más alto que al hombre es permitido. Pero toda potencia del hombre trae consigo un vicio en que aquélla se desvirtúa y falsifica. Frente a la auténtica ejemplaridad hay una ejemplaridad ficticia e inane.

Una y otra se diferencian, por lo pronto, en que el hombre verdaderamente ejemplar no se propone nunca serlo. Obedeciendo a una profunda exigencia de su organismo, se entrega apasionadamente al ejercicio de una actividad —la caza o la guerra, el amor al prójimo o la ciencia, la religiosidad o el arte—. En esta entrega inmediata, directa, espontánea, a una labor consigue cierto grado de perfección y entonces, sin que él se lo proponga, como una consecuencia imprevista, resulta ser ejemplar para otros hombres.

En el falso ejemplar, la trayectoria espiritual es de dirección opuesta. Se propone directamente ser ejemplar; en qué y cómo es cuestión secundaria que luego procurará resolver. No le interesa labor alguna

determinada; no siente en nada apetito de perfección. Lo que le atrae, lo que ambiciona, es ese efecto social de la perfección —la ejemplaridad—. No quiere ser gran cazador o guerrero, ni bueno, ni sabio, ni santo. No quiere, en rigor, ser nada en sí mismo. Quiere ser para los demás, en los ojos ajenos, la norma y el modelo.

No advierte la contradicción que en este propósito hay. Porque la ejemplaridad es un resultado automático y como mecánico de alguna perfección, y ésta no se consigue si no existe un frenético amor y apasionada entrega a una labor determinada. Al proponerse, desde luego, aquélla, desvía su persona del entusiasmo ingenuo hacia toda actividad concreta, y se queda con la mera forma de una realidad que sólo se realiza mediante algún contenido. De aquí otra diferencia radical entre ambas suertes de ejemplaridad. El buen ejemplar no puede serlo si no es fecundo, creador de algo. El mal ejemplar no crea nada positivo y valioso. No es verdaderamente hábil, ni sabio, ni siquiera bueno. El que se propone ser bueno a los ojos de los demás, no lo es en verdad. Véase cómo el propósito de ser ejemplar es, en su esencia misma, una inmoralidad.

La esterilidad del falso ejemplar es consecuencia inevitable de su propósito. Como no se siente originalmente arrastrado hacia ninguna labor positiva ni

goza de aptitud especial para ellas, tenderá a subra-
yar más en su vida la perfección en el no hacer que
en el hacer.

Yo he conocido y conozco algunos de estos hom-
bres «ejemplares» y siempre me ha divertido sobre-
manera contemplar la astucia con que eluden todo lo
que es creación, faena positiva, y se las arreglan para
dar a la esterilidad un valor positivo. Así, en el orden
intelectual, el falso ejemplar acentuará mucho lá
prudente abstención del juicio, insistiendo sobre lo
difícil, lo aventurado que es toda afirmación o negación
taxativas. Si después de haber pensado mucho
sobre algo, encendido por el fervor de un descubri-
miento, hacemos alguna aserción, el falso ejemplar
no nos dirá: «En efecto, es así», o bien: «Yo creo
todo lo contrario», sino que nos dirá: «Es posible, es
posible. ¿Quién sabe?» Con lo cual quedamos corri-
dos, avergonzados de nuestra petulancia y ligereza,
maravillados de la superioridad residente en aquel
hombre, el cual genialmente no olvida nunca que la
mente puede errar. Y necesitamos un buen rato para
caer en la cuenta de que bajo nuestra sentencia, no
obstante su aspecto de energético dogmatismo, existía
también esa general sospecha que va aneja a todo jui-
cio humano y que, por lo mismo, no necesita ser
formulada en cada caso.

El falso ejemplar es, asimismo, poco amigo de

la literatura, para la cual, por supuesto, carece casi
siempre de aptitud. En su opinión, el literato corre
siempre el riesgo de convertir el arte en un pre-
texto para el propio lucimiento. Como él mismo es
un temperamento radicalmente vanidoso y todo lo
hace en vista de los demás, o, lo que es peor, con-
virtiéndose, al modo de Narciso, en espectador de
sí mismo, propende maníaticamente a suponer
dondequiera el prurito de lucirse, y desconoce el
amor generoso y directo al mero ejercicio de una
potencia.

La mayor parte de los españoles no va a los to-
ros. Por una u otra razón, esta fiesta les aburre o les
repuña. Sin embargo, un día, cediendo a tal o cual
circunstancia, ese español que no va a los toros
asiste a ellos. La infrecuencia del caso, lo insólito de
los motivos que le han hecho aquella vez o veces
asistir, le dan, sin embargo, derecho a considerarse
como alguien que no va a los toros. El falso ejemplar
es, en este punto, de un rigor heroico. El que no
suele ir a los toros, si va alguna vez, lo hace precisa-
mente porque no da importancia al no ir. El falso
ejemplar convierte el hecho sencillísimo y negativo
de no ir a los toros en una hazaña positiva. Lo pro-
pio le acontece con la lotería. Mientras un sinnú-
mero de compatriotas que no juegan a la lotería
caen en ello alguna vez, el falso ejemplar se rehusará

gravemente a jugar ni siquiera esa vez, y dará a esta sencilla abstención un aspecto heroico.

Al viajar preferirá la tercera clase. No por razones positivas —falta de medios, deseo de observar las clases inferiores— sino precisamente para «no ir en primera».

Esta propensión a dar importancia a las cosas que no la tienen es un síntoma inequívoco de falsa ejemplaridad, y se produce ineludiblemente en todo el que, esperando a toda hora cosas grandes de sí mismo, no es capaz de entregarse a ninguna actividad determinada por vivir preocupado sólo de su propia ejemplaridad.

En vez de procurar aventajarse en alguna de las tareas importantes del superior repertorio humano, sumergiéndose en ella sin remilgos, el falso ejemplar tiene que comenzar por dar importancia a lo que no lo tiene, a fin de poder ser en algo ejemplar. Y como es más fácil no hacer que hacer, su heroísmo se compondrá, sobre todo, de renunciaciones y abstenciones. El falso ejemplar no es el santo, sino el «santón», y como éste, florece en los pueblos que sufren decadencia y se apartan de los grandes apetitos vitales. Dondequiera la plebe ha sentido mágico respeto hacia esos hombres extraños que se abstienen —los «santones»—. Las clases más robustas, en cambio, los han despreciado siempre y no preguntan nunca,

para estimar a un hombre, qué es lo que no hace, sino al revés, qué hace.

El hombre «ejemplar» tiene que compensar la futilidad de sus normas (negativas y referentes a cosas sin importancia) con un enorme rigor en seguir-las. De esta manera, al evitar toda excepción en su cumplimiento, adquiere su conducta cierta cónica grandeza. Irónicamente solía contar el padre de Pío Baroja, como una de sus hazañas, no haber visto nunca jamás un drama de Echegaray y haber estado solo en la Puerta del Sol. Cosas parecidas, sólo que en serio, constituyen la heroicidad habitual de los hombres «ejemplares», que vienen a ser la novela por entregas de la virtud.

La perfección moral, como toda perfección, es una cualidad deportiva, algo que se añade lujosamente a lo que es necesario e imprescindible. De aquí que, como en todo deporte, contenga la perfección moral un grano de ironía y se sienta a sí misma sin patetismo alguno. La mera corrección moral es cosa con que no tiene sentido jugar, porque significa el mínimo de lo exigible. Pero la perfección no nos la exige nadie; la ponemos o intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío, y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio. De aquí que el hombre perfecto en algo sienta la fruición de faltar alguna vez a sus propias normas y caer, por

ARTE ARTÍSTICO*

decirlo así, en pecado. Otra cosa es idolatría de la norma, como si ésta tuviese por su materia misma un valor absoluto y fuese necesaria. Pero la norma de perfección vale simplemente como la meta para la carrera. Lo importante es correr hacia ella, y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado.

El tirano de Siracusa que mandó fustigar a su hijo porque tocaba demasiado bien la flauta hizo lo que debía. Porque tocar sin defecto la flauta sólo puede conseguirlo quien haga de ello un oficio, y no es el de flautista oficio adecuado al hijo de un príncipe. Parejamente es ilícito hacer de la ejemplaridad y de la virtud una profesión. Por eso el hombre de tacto se complace en faltar de cuando en cuando a las normas que él mismo se ha impuesto, en quebrar su efectiva ejemplaridad a fin de dejar un breve hueco entre su vida y la perfección abstracta que le sirve de meta. Nuestra existencia no debe ser un paradigma, sino un segundo curso entre los modelos que a la vez nos aproxima a ellos y gentilmente los evita. Algo así como, según Nietzsche, es la buena prosa: la cual se hace siempre en vista del verso, confundiendo casi con él, pero, al cabo, eludiéndolo con grácil fuga en el momento decisivo.

Si el arte nuevo no es inteligible para todo el mundo, quiere decirse que sus resortes no son los genéricamente humanos. No es un arte para los hombres en general, sino para una clase muy particular de hombres que podrán no valer más que los otros pero que evidentemente son distintos.

Hay, ante todo, una cosa que conviene precisar. ¿A qué llama la mayoría de la gente goce estético? ¿Qué acontece en su ánimo cuando una obra de arte, por ejemplo, una producción teatral, le «gusta»? La respuesta no ofrece duda; a la gente le gusta un drama cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos. Los amores, odios, penas, alegrías de los personajes mueven su corazón: toma parte en ellos como si fuesen casos reales de la vida. Y dice que es «buena» la obra cuando ésta consigue producir la cantidad de

* *La deshumanización del arte* (1925), O.C. III, 356-360.

ilusión necesaria para que los personajes imaginarios valgan como personas vivientes. En la lírica buscará amores y dolores del hombre que palpita bajo el poeta. En pintura sólo le atraerán los cuadros donde encuentre figuras de varones y hembras con quienes, en algún sentido, fuera interesante vivir. Un cuadro de paisaje le parecerá «bonito» cuando el paisaje real que representa merezca por su amenidad o patetismo ser visitado en una excursión.

Esto quiere decir que para la mayoría de la gente el goce estético no es una actitud espiritual diversa en esencia de la que habitualmente adopta en el resto de su vida. Sólo se distingue de ésta en calidades adjetivas: es, tal vez, menos utilitaria, más densa y sin consecuencias penosas. Pero, en definitiva, el objeto de que en el arte se ocupa, lo que sirve de término a su atención, y con ella a las demás potencias, es el mismo que en la existencia cotidiana: figuras y pasiones humanas. Y llamará arte al conjunto de medios por los cuales le es proporcionado ese contacto con cosas humanas interesantes. De tal suerte, que sólo tolerará las formas propiamente artísticas, las irrealidades, la fantasía, en la medida en que no intercepten su percepción de las formas y peripecias humanas. Tan pronto como estos elementos puramente estéticos dominen y no pueda agarrar bien la historia de Juan y María, el

público queda despistado y no sabe qué hacer delante del escenario, del libro o del cuadro. Es natural; no conoce otra actitud ante los objetos que la práctica, la que nos lleva a apasionarnos y a intervenir sentimentalmente en ellos. Una obra que no le invite a esta intervención le deja sin papel.

Ahora bien: en este punto conviene que lleguemos a una perfecta claridad. Alegrarse o sufrir con los destinos humanos que, tal vez, la obra de arte nos refiere o presenta, es cosa muy diferente del verdadero goce artístico. Más aún: esa ocupación con lo humano de la obra es, en principio, incompatible con la estricta fruición estética.

Se trata de una cuestión de óptica sumamente sencilla. Para ver un objeto tenemos que acomodar de una cierta manera nuestro aparato ocular. Si nuestra acomodación visual es inadecuada, no veremos el objeto o lo veremos mal. Imagínese el lector que estamos mirando un jardín al través del vidrio de una ventana. Nuestros ojos se acomodarán de suerte que el rayo de la visión penetre el vidrio, sin detenerse en él, y vaya a prenderse en las flores y frondas. Como la meta de la visión es el jardín y hasta él va lanzado el rayo visual, no veremos el vidrio, pasará nuestra mirada a su través, sin percibirlo. Cuanto más puro sea el cristal menos lo veremos. Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos

desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular, detenerlo en el vidrio. Entonces el jardín desaparece a nuestros ojos y de él sólo vemos unas masas de color confusas que parecen pegadas al cristal. Por tanto, ver el jardín y ver el vidrio de la ventana son dos operaciones incompatibles: la una excluye a la otra y requieran acomodaciones oculares diferentes.

Del mismo modo, quien en la obra de arte busca el commoverse con los destinos de Juan y María o de Tristán e Iseo y a ellos acomoda su percepción espiritual, no verá la obra de arte. La desgracia de Tristán sólo es tal desgracia, y, consecuentemente, sólo podrá commover en la medida en que se la tome como realidad. Pero es el caso que el objeto artístico sólo es artístico en la medida en que no es real. Para poder gozar del retrato ecuestre de Carlos V, por Tiziano, es condición ineludible que no veamos allí a Carlos V en persona, auténtico y viviente, sino que, en su lugar, hemos de ver sólo un retrato, una imagen irreal, una ficción. El retratado y su retrato son dos objetos completamente distintos; o nos interesamos por el uno o por el otro. En el primer caso, «convivimos» con Carlos V; en el segundo, «contemplamos» un objeto artístico como tal.

Pues bien: la mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es

la obra de arte: en vez de esto, pasa al través de ella sin fijarse y va a revolcarse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida. Si se le invita a soltar esta presa y a detener la atención sobre la obra misma de arte, dirá que no ve en ella nada, porque, en efecto, no ve en ella cosas humanas, sino sólo transparencias artísticas, puras virtualidades.

Durante el siglo XIX los artistas han procedido demasiado impuramente. Reducían a un minimum los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de realidades humanas. En este sentido es preciso decir que, con uno u otro cariz, todo el arte normal de la pasada centuria ha sido realista. Realistas fueron Beethoven y Wagner. Realista Chateaubrian como Zola. Romanticismo y naturalismo, vistos desde la altura de hoy, se aproximan y descubren su común raíz realista.

Productos de esta naturaleza sólo parcialmente son obras de arte, objetos artísticos. Para gozar de ellos nos hace falta ese poder de acomodación a lo virtual y transparente que constituye la sensibilidad artística. Basta con poseer sensibilidad humana, y dejar que en uno repercutan las angustias y alegrías del prójimo. Se comprende, pues, que el arte del siglo XIX haya sido tan popular; está hecho para la masa indiferenciada en la proporción en que no es arte, sino extracto de vida. Recuérdese que en todas

las épocas que han tenido dos tipos diferentes de arte, uno para minorías y otro para la mayoría¹, este último fue siempre realista.

No discutamos ahora si es posible un arte puro. Tal vez no lo sea; pero las razones que nos conducen a esta negación son un poco largas y difíciles. Más vale, pues, dejar intacto el tema. Además, no importa mayormente para lo que ahora hablamos. Aunque sea imposible un arte puro, no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Esta tendencia llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista. Y en este proceso se llegará a un punto en que el contenido humano de la obra sea tan escaso que casi no se le vea. Entonces tendremos un objeto que sólo puede ser percibido por quien posea ese don peculiar de la sensibilidad artística. Será un arte para artistas, y no para la masa de los hombres; será un arte de casta, y no demótico. He aquí por qué el arte nuevo divide al público

¹ Por ejemplo, en la Edad Media. Correspondiendo a la estructura binaria de la Sociedad, dividida en dos capas: los nobles y los plebeyos, existió un arte noble que era «convencional», «idealista», esto es, artístico, y un arte popular que era realista y satírico.

en dos clases de individuos: los que lo entienden y los que no lo entienden; esto es, los artistas y los que no lo son. El arte nuevo es un arte artístico.

Yo no pretendo ahora ensalzar esta manera nueva de arte, y menos denigrar la usada en el último siglo. Me limito a filiarlas, como hace el zoólogo con dos fauna antagónicas. El arte nuevo es un hecho universal. Desde hace veinte años, los jóvenes más alerta de dos generaciones sucesivas —en París, en Berlín, en Londres, Nueva York, Roma, Madrid— se han encontrado sorprendidos por el hecho ineluctable de que el arte tradicional no les interesaba; más aún: les repugnaba. Con estos jóvenes cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos. Yo he optado resueltamente por esta segunda operación. Y pronto he advertido que germina en ellos un nuevo sentido del arte, perfectamente claro, coherente y racional. Lejos de ser un capricho, significa su sentir el resultado inevitable y fecundo de toda la evolución artística anterior. Lo caprichoso, lo arbitrario y, en consecuencia, estéril, es resistirse a este nuevo estilo y obstinarse en la recusión dentro de formas ya arcaicas, exhaustas y periclitadas. En arte, como en moral, no depende el deber de nuestro arbitrio; hay que aceptar el imperativo de trabajo que la época nos impone. Esta docilidad a la orden del tiempo es la única probabilidad de

EL AMOR*

acertar que el individuo tiene. Aun así, tal vez no consiga nada; pero es mucho más seguro su fracaso si se obstina en componer una ópera wagneriana más o una novela naturalista.

En arte es nula toda repetición. Cada estilo que aparece en la historia puede engendrar cierto número de formas diferentes dentro de un tipo genérico. Pero llega un día en que la magnífica cantera se agota. Esto ha pasado, por ejemplo, con la novela y el teatro romántico-naturalista. Es un error ingenuo creer que la esterilidad actual de ambos géneros se debe a la ausencia de talentos personales. Lo que acontece es que se han agotado las combinaciones posibles dentro de ellos. Por esta razón, debe juzgarse venturoso que coincida con este agotamiento la emergencia de una nueva sensibilidad capaz de denunciar nuevas canteras intactas.

Si se analiza el nuevo estilo, se hallan en él ciertas tendencias sumamente conexas entre sí. Tiende: 1º, a la deshumanización del arte; 2º, a evitar las formas vivas; 3º, a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4º, a considerar el arte como juego, y nada más; 5º, a una esencial ironía; 6º, a eludir toda falsedad, y, por tanto, a una escrupulosa realización. En fin, 7º, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna.

Conocida es la metáfora que proporciona a Stendhal el vocablo «cristalización» para denominar su teoría del amor. Si en las minas de Salzburgo se arroja una rama de arbusto y se recoge al día siguiente, aparece transfigurada. La humilde forma botánica se ha cubierto de irisados cristales que recaman prodigiosamente su aspecto. Según Stendhal, en el alma capaz de amor acontece un proceso semejante. La imagen real de una mujer cae dentro del alma masculina y poco a poco se va recamando de superposiciones imaginarias, que acumulan sobre la nuda imagen toda posible perfección.

Siempre me ha parecido esta ilustre teoría de una superlativa falsedad. Tal vez lo único que de ella podemos salvar es el reconocimiento implícito —ni siquiera declarado— de que el amor es, en algún sentido y de alguna manera, impulso hacia lo per-

* *Amor en Stendhal* (1926), O.C. V, 570-573.

fecto. Por ello cree Stendhal necesario suponer que imaginamos perfecciones. Sin embargo, él no se ocupa de este punto; lo da por supuesto, lo deja a la espalda de su teoría y ni advierte siquiera que es el momento más grave, más profundo, más misterioso del amor. La teoría de la «cristalización» se preocupa más bien de explicar el fracaso del amor, la desilusión de fallidos entusiasmos; en suma, el desenamóramiento y no el enamoramiento.

Como buen francés, Stendhal es superficial desde el instante en que empieza a hablar en general. Pasa al lado del hecho formidable y esencial sin reparar en él, sin sorprenderse. Ahora bien: sorprenderse de lo que parece evidente y naturalísimo es el don del filósofo. Ved cómo Platón va derecho, sin vacilaciones, y agarra con sus pinzas mentales el nervio tremebundo del amor. «El amor —dice— es un anhelo de engendrar en la belleza.» ¡Qué ingenuidad! —dicen las demás doctoresas en amor, tomando sus *cock-tails* en todos los hoteles Ritz del mundo—. No sospechan las damas la irónica complacencia del filósofo cuando ante sus palabras ve saetear en los ojos encantadores de las damas esa atribución de ingenuidad. Olvidan un poco que cuando el filósofo les habla sobre el amor, no les hace el amor, sino todo lo contrario. Como Fichte indica, filosofar quiere decir propiamente no vivir, lo mismo

que vivir quiere decir propiamente no filosofar. ¡Delicioso poder de ausentarse de la vida, de evadirse por una virtual dimensión que el filósofo posee y que percibe eminentemente cuando parece ingenuo a la mujer! En la doctrina de amor sólo interesa a ésta —como a Stendhal— la menuda psicología y la anécdota. Y yo no niego que sean interesantes; sólo me permito insinuar que detrás de todo eso están los mayores problemas del erotismo y, en el rango supremo, éste que Platón formuló hace veinticuatro siglos.

Aunque sea de soslayo, miremos un instante la enorme cuestión.

En el vocabulario platónico, «belleza» es el nombre concreto de lo que más genéricamente nosotros solemos llamar «perfección». Formulada con alguna cautela, pero ateniéndonos rigurosamente al pensamiento de Platón, su idea es ésta: en todo amor reside un afán de unirse el que ama a otro ser que aparece dotado de alguna perfección. Es, pues, un movimiento de nuestra alma hacia algo en algún sentido excelente, mejor, superior. Que esta excelencia sea real o imaginaria no hace variar en lo más mínimo el hecho de que el sentimiento erótico —más exactamente dicho, el amor sexual— no se produce en nosotros sino en vista de algo que juzgamos perfección. Ensaye el lector representarse un estado

amoroso —de amor sexual— en que el objeto no presente a los ojos del que ama ningún haz de excelencia, y verá cómo es imposible. Enamorarse es, por lo pronto, sentirse encantado por algo (ya veremos con algún detalle qué es esto del «encantamiento»), y algo sólo puede encantar si es o parece ser perfectamente. No quiero decir que el ser amado parezca íntegramente perfecto —éste es el error de Stendhal—. Basta que en él haya alguna perfección, y claro es que perfección en el horizonte humano quiere decir, no lo que está absolutamente bien, sino lo que está mejor que el resto, lo que sobresale en un cierto orden de cualidad; en suma: la excelencia.

Esto es lo primero. Lo segundo es que esa excelencia incita a buscar la unión con la persona dueña de ella. ¿Qué es esto de «unión»? Los más auténticos enamorados dirán con verdad que no sentían —por lo menos, en primer término— apetito de unión corporal. El punto es delicado y exige la mayor precisión. No se trata de que el amante no desee también la unión carnal con la amada. Mas, por lo mismo que la desea «también», sería falso decir que es eso lo que desea.

Una observación capital es aquí de urgencia. Nunca se ha distinguido suficientemente —tal vez con la sola excepción de Scheler— entre el «amor sexual» y el «instinto sexual», hasta el punto de que

cuando se nombra aquél se suele entender éste. Cierto que en el hombre los instintos aparecen casi siempre trabados con formas sobreinstintivas, de carácter anímico y aun espiritual. Muy pocas veces vemos funcionar por separado un puro instinto. La idea habitual que del «amor físico» se tiene es, a mi juicio, exagerada. No es tan fácil ni tan frecuente sentir atracción exclusivamente física. En la mayor parte de los casos, la sexualidad va sostenida y complicada por gérmenes de entusiasmo sentimental, de admiración hacia la belleza corporal, de simpatía, etc. No obstante, los casos de ejercicio sexual puramente instintivo son de sobra numerosos para poder distinguirlos del verdadero «amor sexual». La diferencia aparece clara, sobre todo en las dos situaciones extremas: cuando el ejercicio de la sexualidad es reprimido por razones morales o de circunstancias, o cuando, por el contrario, el exceso de ella degenera en lujuria. En ambos casos se nota que, «a diferencia del amor», la pura voluptuosidad —diríamos la pura impureza— preexiste a su objeto. Se siente el apetito antes de conocer la persona o situación que lo satisface. Consecuencia de esto es que puede satisfacerse con cualquiera. El instinto no prefiere cuando es sólo instinto. No es, por sí mismo, impulso hacia una perfección.

El instinto sexual asegura, tal vez, la conserva-

ción de la especie, pero no su perfeccionamiento. En cambio, el auténtico amor sexual, el entusiasmo hacia otro ser, hacia su alma y hacia su cuerpo, en indisoluble unidad, es por sí mismo, originariamente, una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie. En lugar de preexistir a su objeto, nace siempre suscitado por un ser que aparece ante nosotros, y de ese ser es alguna cualidad egregia lo que dispara el erótico proceso.

Apenas comienza éste, experimenta el amante una extraña urgencia de disolver su individualidad en la del otro, y, viceversa, absorber en la suya la del ser amado. ¡Misterioso afán! Mientras en todos los otros casos de la vida nada repugnamos tanto como ver invadidas por otro ser las fronteras de nuestra existencia individual, la delicia del amor consiste en sentirse metafísicamente poroso para otra individualidad, de suerte que sólo en la función de ambas, sólo en una «individualidad de dos», halla satisfacción. Recuerda esto la doctrina de los saint-simoniannos, según la cual, el verdadero individuo humano es la pareja hombre-mujer. Sin embargo, no para en esto el anhelo de fusión. Cuando el amor es pleno, culmina en un deseo más o menos claro de dejar simbolizada la unión en un hijo en quien se prolonguen y afirmen las perfecciones del ser amado. Este tercer elemento, precipitado del amor, parece

recoger con toda pureza su esencial sentido. El hijo ni es del padre ni es de la madre: es unión de ambos personificada y es afán de perfección modelado en carne y en alma. Tenía razón el ingenuo Platón: el amor es anhelo de engendrar en lo perfecto, o como otro platónico, Lorenzo de Médicis, había de decir: *es appetito di bellezza*.

La ideología de los últimos tiempos ha perdido la inspiración cosmológica y se ha hecho casi exclusivamente psicológica. Los refinamientos en la psicología del amor, amontonando sutil casuística, han retirado nuestra atención de esa faceta cósmica, elemental del amor. Nosotros vamos a entrar ahora también en la zona psicológica, bien que atacando lo más esencial de ella; pero no debemos olvidar que la multiforme historia de nuestros amores, con todas sus complicaciones y casos, vive a la postre de esa fuerza elemental y cósmica que nuestra psique —primitiva o refinada, sencilla o compleja, de un siglo o de otro— no hace sino administrar y modelar variamente. Las turbinas e ingenios de diverso formato que sumergimos en el torrente no deben hacernos olvidar la fuerza primaria de éste que nos mueve misteriosamente.

EL POLÍTICO *

Yo había leído este librito de Herbert Van Leisen, titulado *Mirabeau y la política real*, con prólogo de Jacques Bainville, esperando alguna nueva claridad sobre el magnífico provenzal.¹ Siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco, y pocas cosas nos convienen más que informarnos sobre nuestro contrario. Es la única manera de complementarnos un poco. Nada capaz para la política, presumo en Mirabeau algo muy próximo al arquetipo del político. Arquetipo, no ideal. No debiéramos confundir lo uno con lo otro. Tal vez el grande y morbosos desvarío que Europa está ahora pagando proviene de haberse obstinado en no distinguir los arquetipos y los ideales. Los ideales son las cosas según estimamos

* *Mirabeau o el político* (1927), O.C. III, 603-604.

¹ Herbert Van Leisen, *Mirabeau et la politique royale*, Grasset, 1926.

que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la Naturaleza, por lo visto, ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales. Así, suele pensarse que el político ideal sería un hombre que, además de ser un gran estadista, fuese una buena persona. Pero ¿es que esto es posible? Los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo —son *desiderata*—. Pero ¿qué derecho tenemos a considerar lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?

Hace mucho tiempo he postulado una higiene de los ideales, una lógica del deseo. Tal vez lo que más diferencia la mente infantil del espíritu maduro es que aquélla no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por sus imágenes deseadas. Siente lo real como una materia blanda y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición. La madurez comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable. Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a

considerar como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los píos deseos y tienen mucha más gracia. En definitiva: el «idealismo» vive de falta de imaginación. Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado. Sería admirable que, para confusión de los «idealistas», aun de los mayores, de Platón o de Kant, un irónico taumaturgo dejase por unas horas reducido el universo a lo que éste sería según su esquemático programa.

El «ideal» al uso es menos, y no más, que la realidad. Así, el atributo de buena persona que imponemos al político ideal es muy fácil de imaginar y definir; en cambio, todo lo demás que constituye al gran político no podríamos jamás extraerlo de nuestra minerva, sino que necesitamos humildemente esperar a que la Naturaleza tenga a bien inventarlo ella, magníficamente, y se resuelva a parir un titán como Mirabeau. Una vez que está ahí, por obra y gracia de las potencias cósmicas, nosotros, ingratos y petulantes, nos apresuramos a censurar el engen-

dro, porque no tiene las virtudes de un honrado y corriente burgués. La humanidad es como la mujer que se casa con un artista porque es artista y luego se queja porque no se comporta como un jefe de negocio.

N U E S T R O
T I E M P O

2

LA ÉPOCA DEL «SEÑORITO SATISFECHO»*

Resumen: el nuevo hecho social que aquí se analiza es éste: la historia europea parece, por vez primera, entregada a la decisión del hombre vulgar como tal. O dicho en voz activa: el hombre vulgar, antes dirigido, ha resuelto gobernar el mundo. Esta resolución de adelantarse al primer plano social se ha producido en él, automáticamente, apenas llegó a madurar el nuevo tipo de hombre que él representa. Si atendiendo a los efectos de vida pública, se estudia la estructura psicológica de este nuevo tipo de hombre-masa, se encuentra lo siguiente: 1º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, so-
brada, sin limitaciones trágicas; por tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, 2º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, a dar por bueno y completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento

* *La rebelión de las masas* (1930), O.C. IV, 207-214.

consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás. Su sensación íntima de dominio le incita constantemente a ejercer predominio. Actuará, pues, como si sólo él y sus congéneres existieran en el mundo; por tanto, 3º, interviendrá en todo imponiendo su vulgar opinión, sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas, es decir, según un régimen de «acción directa».

Este repertorio de facciones nos hizo pensar en ciertos modos deficientes de ser hombre, como el «niño mimado» y el primitivo rebelde; es decir, el bárbaro. (El primitivo normal, por el contrario, es el hombre más dócil a instancias superiores que ha existido nunca —religión, *tabús*, tradición social, costumbres—). No es necesario extrañarse de que yo acumule dieterios sobre esta figura de ser humano. El presente ensayo no es más que un primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante y el anuncio de que unos cuantos europeos van a revolverse enérgicamente contra su pretensión de tiranía. Por ahora se trata de un ensayo de ataque nada más: el ataque a fondo vendrá luego, tal vez muy pronto, en forma muy distinta de la que este ensayo reviste. El ataque a fondo tiene que venir en forma que el hombre-masa no pueda precaverse contra él, lo vea

ante sí y no sospeche que aquello, precisamente aquello, es el ataque a fondo.

Este personaje, que ahora anda por todas partes y dondequiera impone su barbarie íntima, es, en efecto, el niño mimado de la historia humana. El niño mimado es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero. Ahora la herencia es la civilización —las comodidades, la seguridad, en suma, las ventajas de la civilización—. Como hemos visto, sólo dentro de la holgura vital que ésta ha fabricado en el mundo, puede surgir un hombre constituido por aquel repertorio de facciones, inspirado por tal carácter. Es una de tantas deformaciones como el lujo produce en la materia humana. Tendríamos ilusoriamente a creer que una vida nacida en un mundo sobrado sería mejor, más vida y de superior calidad a la que consiste, precisamente, en luchar con la escasez. Pero no hay tal. Por razones muy rigurosas y archifundamentales que no es ahora ocasión de enunciar. Ahora, en vez de esas razones, hasta con recordar el hecho siempre repetido que constituye la tragedia de toda aristocracia hereditaria. El aristócrata hereda, es decir, encuentra atribuidas a su persona unas condiciones de vida que él no ha creado, por tanto, que no se producen orgánicamente unidas a su vida personal y propia. Se halla al nacer instalado, de pronto y sin saber cómo, en

medio de su riqueza y de sus prerrogativas. Él no tiene, íntimamente, nada que ver con ellas, porque no vienen de él. Son el caparazón gigantesco de otra persona, de otro ser viviente, su antepasado. Y tiene que vivir como heredero, esto es, tiene que usar el caparazón de otra vida. ¿En qué quedamos? ¿Qué vida va a vivir el «aristócrata» de herencia, la suya o la del prócer inicial? Ni la una ni la otra. Está condenado a *representar* al otro, por tanto, a *no ser* ni el otro ni él mismo. Su vida pierde, inexorablemente, autenticidad y se convierte en pura representación o ficción de otra vida. La sobra de medios que está obligado a manejar no le deja vivir su propio y personal destino, atrofia su vida. *Toda vida es la lucha, el esfuerzo por ser sí misma*. Las dificultades con que tropiezo para realizar mi vida son, precisamente, lo que despierta y moviliza mis actividades, mis capacidades. Si mi cuerpo no me pesase, yo no podría andar. Si la atmósfera no me oprimiese, sentiría mi cuerpo como una cosa vaga, fofa, fantasmática. Así, en el «aristócrata» heredero toda su persona se va evaguediendo, por falta de uso y esfuerzo vital. El resultado es esa específica bobería de las viejas noblezas, que no se parece a nada y que, en rigor, nadie ha descrito todavía en su interno y trágico mecanismo —el interno y trágico mecanismo que conduce toda aristocracia hereditaria a su irremediable degeneración.

Yaya esto tan sólo para contrarrestar nuestra ingenua tendencia a creer que la sobra de medios favorece la vida. Todo lo contrario. Un mundo sobrado¹ de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana —los que se pueden reunir en la clase general «hombre-heredero», de que el «aristócrata» no es sino un caso particular, y otro, el niño mimado, y otro, mucho más amplio y radical, el hombre-masa de nuestro tiempo—. (Por otra parte, cabría aprovechar más detalladamente la anterior alusión al «aristócrata», mostrando cómo muchos de los rasgos característicos de éste, en todos los pueblos y tiempos, se dan, de manera germinal, en el hombre-masa. Por ejemplo: la propensión a hacer ocupación central de la vida los juegos y los deportes; el cultivo

¹ No se confunda el aumento, y aun la abundancia de medios, con la sobra. En el siglo XIX aumentaban las facilidades de vida, y ello produce el prodigioso crecimiento —cuantitativo y cualitativo— de ella que he apuntado más arriba. Pero ha llegado un momento en que el mundo civilizado, puesto en relación con la capacidad del hombre medio, adquiere un cariz *sobrado*, excesivamente rico, superfluo. Un solo ejemplo de esto: la seguridad que parecía ofrecer el progreso (= aumento siempre creciente de ventajas vitales) desmoralizó al hombre medio, inspirándole una confianza que es ya falsa, atrófica, viciosa.

de su cuerpo —régimen higiénico y atención a la belleza del traje; falta de romanticismo en la relación con la mujer; divertirse con el intelectual, pero, en el fondo, no estimarlo y mandar que los lacayos o los esbirros le azoten; preferir la vida bajo la autoridad absoluta a un régimen de discusión², etc., etc.)

Insisto, pues, con leal pesadumbre en hacer ver que este hombre lleno de tendencias inciviles, que este novísimo bárbaro es un producto automático de la civilización moderna, especialmente de la forma que esta civilización adoptó en el siglo XIX. No ha

² En esto, como en otras cosas, la aristocracia inglesa parece una excepción de lo dicho. Pero, con ser su caso admirabilísimo, bastaría con dibujar las líneas generales de la historia británica para hacer ver que esta excepción, aun siéndolo, confirma la regla. Contra lo que suele decirse, la nobleza inglesa ha sido la menos «sobrada» de Europa y ha vivido en más constante peligro que ninguna otra. Y porque ha vivido siempre en peligro ha sabido y logrado hacerse respetar —lo cual supone haber permanecido sin descanso en la brecha—. Se olvida el dato fundamental de que Inglaterra ha sido, hasta muy dentro del siglo XVIII, el país más pobre de Occidente. La nobleza se salvó por esto mismo. Como no era sobrada de medios, tuvo que aceptar, desde luego, la ocupación comercial e industrial —innoble en el continente—, es decir, se decidió muy pronto a vivir económicamente en forma creadora y a no atenerse a los privilegios.

venido de fuera al mundo civilizado como los «grandes bárbaros blancos» del siglo V; no ha nacido tampoco dentro de él por generación espontánea y misteriosa, como, según Aristóteles, los renacuajos en la alberca, sino que es su fruto natural. Cabe formular esta ley que la paleontología y biogeografía confirman; la vida humana ha surgido y ha progresado sólo cuando los medios con que contaba estaban equilibrados por los problemas que sentía. Esto es verdad lo mismo en el orden espiritual que en el físico. Así, para referirme a una dimensión muy concreta de la vida corporal, recordaré que la especie humana ha brotado en zonas del planeta donde la estación caliente quedaba compensada por una estación de frío intenso. En los trópicos, el animal-hombre degenera y, viceversa, las razas inferiores —por ejemplo, los pigmeos— han sido empujadas hacia los trópicos por razas nacidas después que ellas y superiores en la escala de la evolución³.

Pues bien, la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al hombre-medio instalarse en un mundo sobrado, del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias. Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores, de dere-

³ Véase Olbricht, *Klima und Entwicklung*, 1923.

chos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción; no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si siente dentro de sí obligaciones. Este desequilibrio le falsifica, le vicia en su raíz de ser viviente haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es absoluto peligro, radical problematismo. La forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el «señorito satisfecho». Por eso, cuando se hace figura predominante, es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración, es decir, de relativa muerte. Según esto, el nivel vital que representa la Europa de hoy es superior a todo el pasado humano; pero si se mira el porvenir, hace temer que ni conserve su altura ni produzca otro nivel más elevado, sino, por el contrario, que retroceda y recaiga en altitudes inferiores.

Esto, pienso, hace ver con suficiente claridad la anormalidad superlativa que representa el «señorito satisfecho». Porque es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana. En efecto, esta ilusión se hace el «hijo de familia». Ya sabemos por qué: en el ámbito familiar, todo, hasta los mayores delitos, puede quedar a la postre impune. El ámbito familiar es relativamente artificial, y tolera dentro

de él muchos actos que en la sociedad, en el aire de la calle, traerían automáticamente consecuencias desastrosas e ineludibles para su autor. Pero el «señorito» es el que cree poder comportarse fuera de casa como en casa, el que cree que nada es fatal, irremediable e irrevocable. Por eso cree que puede hacer lo que le dé la gana.⁴ ¡Gran equivocación! *Vossa mercê ira a onde o levem*, como se dice al loro en el cuento del portugués. No es que no se *deba* hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual *tiene* que hacer, *tiene* que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero esto no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío —la *voluntad*—. Podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nues-

⁴ Lo que la casa es frente a la sociedad lo es más en grande la nación frente al conjunto de las naciones. Una de las manifestaciones a la vez más claras y voluminosas del «señoritismo» vigente es, como veremos, la decisión que algunas naciones han tomado de «hacer lo que les dé la gana» en la convivencia internacional. A esto llaman ingenuamente «nacionalismo». Y yo, que repugno la supeditación beata a la internacionalidad, encuentro, por otra parte, grotesco ese transitorio «señoritismo» de las naciones menos granadas.

tro destino. Yo no puedo hacer esto evidente a cada lector en lo que su destino individualísimo tiene de tal, porque no conozco a cada lector; pero sí es posible hacérselo ver en aquellas porciones o facetas de su destino que son idénticas a las de otros. Por ejemplo: todo europeo actual sabe, con una certidumbre mucho más vigorosa que la de todas sus «ideas» y «opiniones» expresas, que el hombre europeo actual *tiene* que ser liberal. No discutamos si esta o la otra forma de libertad es la que tiene que ser. Me refiero a que el europeo más reaccionario sabe, en el fondo de su conciencia, que eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en última instancia, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy es, quiera o no.

Aunque se demuestre, con plena e incontrastable verdad, que son falsas y funestas todas las maneras concretas en que se ha intentado hasta ahora realzar ese imperativo irremisible de ser políticamente libre, inscrito en el destino europeo, queda en pie la última evidencia de que en el siglo último tenía *sustancialmente* razón. Esta evidencia *última* actúa lo mismo en el comunista europeo que en el fascista, por muchos gestos que hagan para convencernos y convencerse de lo contrario, como actúa—quiera o no, *creálo o no*— en el católico que preste más leal

adhesión al *Syllabus*⁵. Todos «saben» que más allá de las justas críticas con que se combaten las manifestaciones del liberalismo queda la irrevocable verdad de éste, una verdad que no es teórica, científica, intelectual, sino de un orden radicalmente distinto y más decisivo que todo eso—a saber, una verdad de destino—. Las verdades teóricas no sólo son discuti-

⁵ El que *crece* copérmicamente que el sol no cae en el horizonte, sigue *viéndolo* caer, y como el ver implica una convicción primaria, sigue *creyéndolo*. Lo que pasa es que su *creencia* científica detiene, constantemente, los efectos de su *creencia* primaria o espontánea. Así, ese católico niega, con su creencia dogmática, su propia, *auténtica* creencia liberal. Esta alusión al caso de ese católico va aquí sólo como ejemplo para aclarar la idea que expongo ahora; pero no se refiere a él la censura radical que dirijo al hombre-masa de nuestro tiempo, al «señorito satisfecho». Coincide con éste sólo en un punto. Lo que echo en cara al «señorito satisfecho» es la falta de autenticidad en casi todo su ser. El católico no es auténtico en algunos puntos de su ser. Pero aun esta coincidencia parcial es sólo aparente. El católico no es auténtico en una parte de su ser—todo lo que tiene, quiera o no, de hombre moderno—*porque* quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa. Esto significa que el destino de ese católico es en sí mismo trágico. Y al aceptar esa porción de inautenticidad cumple con su deber. El «señorito satisfecho», en cambio, deserta de sí mismo por pura frivolidad y del todo, precisamente para eludir toda tragedia.

bles, sino que todo su sentido y fuerza están en ser discutidas; nacen de la discusión, viven en tanto se discuten y están hechas *exclusivamente* para la discusión. Pero el destino —lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser— no se discute, sino, que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos. ⁶ El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, riguroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas.

Pues bien: el «señorito satisfecho» se caracteriza por «saber» que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo, y por lo mismo, fingir con sus actos y palabras la convicción contraria. El fascista se movilizará contra la libertad política, precisamente porque sabe que ésta no faltará nunca a la postre y en serio, sino que está ahí, irremediablemente, en la sustan-

⁶ Envejecimiento, encanallamiento, no es otra cosa que el modo de vida que le queda al que se ha negado a ser el que tiene que ser. Este su auténtico ser no muere por eso, sino que se convierte en sombra acusadora, en fantasma, que le hace sentir constantemente la inferioridad de la existencia que lleva respecto a la que tenía que llevar. El envejecido es el suicida superviviente.

cia misma de la vida europea y que en ella se recaerá siempre que de verdad haga falta, a la hora de la seriedad. Porque ésta es la tónica de la existencia en el hombre-masa: la inseriedad, la «broma». Lo que hacen lo hacen sin el carácter de irrevocable, como hace sus travesuras el «hijo de familia». Toda esa prisa por adoptar en todos los órdenes actitudes aparentemente trágicas, últimas, tajantes, es sólo apariencia. Juegan a la tragedia porque creen que no es verosímil la tragedia efectiva en el mundo civilizado.

Bueno fuera que estuviésemos forzados a aceptar como auténtico ser de una persona lo que ella pretendía mostrarnos como tal. Si alguien se obsesiona en afirmar que cree dos más dos igual a cinco y no hay motivo para suponerlo demente, debemos asegurar que no lo cree, por mucho que grite y aun que se deje matar por sostenerlo.

Un ventarrón de farsa general y omnívoda sopla sobre el terruño europeo. Casi todas las posiciones que se toman y ostentan son internamente falsas. Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante su evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el caireo con *ese que tiene que ser*. Se vive humorísticamente y tanto más cuanto más tragicota sea la máscara adoptada. Hay humorismo dondequiera que se vive de actitudes revocables en que la persona

no se hinca entera y sin reservas. El hombre-masa no afirma el pie sobre la firmeza incommovible de su sino; antes bien, vegeta suspendido ficticiamente en el espacio. De aquí que nunca como ahora estas vidas sin peso y sin raíz —*déracinées* de su destino— se dejen arrastrar por la más ligera corriente. Es la época de las «corrientes» y del «dejarse arrastrar». Casi nadie presenta resistencia a los superficiales torbellinos que se forman en arte o en ideas, o en política, o en los usos sociales. Por lo mismo, más que nunca triunfa la retórica. El surrealista cree haber superado toda la historia literaria cuando ha escrito (aquí una palabra que no es necesario escribir) donde otros escribieron «jazmines, cisnes y faunetas». Pero claro es que con ello no ha hecho sino extraer otra retórica que hasta ahora yacía en las letrinas.

Aclara la situación actual advertir, no obstante la singularidad de su fisonomía, la porción que de común tiene con otras del pasado. Así acaece que apenas llega a su máxima altitud la civilización mediterránea —hacia el siglo III antes de Cristo— hace su aparición el cínico. Diógenes patea con sus sandalias hartas de barro las alfombras de Aristipo. El cínico se hizo un personaje pululante, que se hallaba tras cada esquina y en todas las alturas. Ahora bien: el cínico no hacía otra cosa que sabotear la civiliza-

ción aquella. Era el nihilista del helenismo. Jamás creó ni hizo nada. Su papel era deshacer —mejor dicho—, intentar deshacer, porque tampoco consiguió su propósito. El cínico, parásito de la civilización, vive de negarla, por lo mismo que está convencido de que no faltará. ¿Qué haría el cínico en un pueblo salvaje donde todos, naturalmente y en serio, hacen lo que él, en farsa, considera como su papel personal? ¿Qué es un fascista si no habla mal de la libertad y un surrealista si no perjura del arte?

No podía comportarse de otra manera este tipo de hombre nacido en un mundo demasiado bien organizado, del cual sólo percibe las ventajitas y no los peligros. El contorno lo mima, porque es «civilización» —esto es, una casa—, y el «hijo de familia» no siente nada que le haga salir de su temple caprichoso, que incite a escuchar instancias externas superiores a él y mucho menos que le obligue a tomar contacto con el fondo inexorable de su propio destino.

LA BARBARIE DEL «ESPECIALISMO»*

La tesis era que la civilización del siglo XIX ha producido automáticamente el hombre-masa. Conviene no cerrar su exposición general sin analizar, en un caso particular, la mecánica de esa producción. De esta suerte, al concretarse, la tesis gana en fuerza persuasiva.

Esta civilización del siglo XIX, decía yo, puede resumirse en dos grandes dimensiones: democracia liberal y técnica. Tomemos ahora sólo la última. La técnica contemporánea nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental. No toda técnica es científica. El que fabricó las hachas de sílex, en el período chelense, carecía de ciencia, y, sin embargo, creó una técnica. La China llegó a un alto grado de tecnicismo sin sospechar lo más mínimo la existencia de la física. Sólo la técnica moderna de Europa tiene una raíz científica, y de esa raíz le

* *La rebelión de las masas* (1930), O.C. IV, 215-220.

viene su carácter específico, la posibilidad de un ilimitado progreso. Las demás técnicas —mesopotámica, nilota, griega, romana, oriental— se estiran hasta un punto de desarrollo que no pueden sobrepasar, y apenas lo tocan comienzan a retroceder en lamentable involución.

Esta maravillosa técnica occidental ha hecho posible la maravillosa proliferación de la casta europea. Recuérdese el dato de que tomó su vuelo este ensayo y que, como dije, encierra germinalmente todas estas meditaciones. Del siglo V a 1800, Europa no consigue tener una población mayor de 180 millones. De 1800 a 1914 asciende a más de 460 millones. El brinco es único en la historia humana. No cabe dudar de que la técnica —junto con la democracia liberal— ha engendrado al hombre-masa en el sentido cuantitativo de esta expresión. Pero estas páginas han intentado mostrar que también es responsable de la existencia del hombre-masa en el sentido cualitativo y peyorativo del término.

Por «masa» —prevenía yo al principio— no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera. Ahora vamos a ver esto con sobrada evidencia.

¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía. ¿Quién, dentro de esa burguesía, es considerado como el grupo superior, como la aristocracia del presente? Sin duda, el técnico: ingeniero, médico, financiero, profesor, etc., etc. ¿Quién, dentro del grupo técnico, lo representa con mayor altitud y pureza? Sin duda, el hombre de ciencia. Si un personaje astral visitase Europa, y con ánimo de juzgarla le preguntase por qué tipo de hombre, entre los que la habitan, prefería ser juzgada, no hay duda de que Europa señalaría, complacida y segura de una sentencia favorable, a sus hombres de ciencia. Claro que el personaje astral no preguntaría por individuos excepcionales, sino que buscaría la regla, el tipo genérico «hombre de ciencia», cima de la humanidad europea.

Pues bien: resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma—raíz de la civilización— lo convierte automáticamente en hombre-masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno.

La cosa es harto sabida: innumerables veces se ha hecho constar; pero sólo articulada en el orga-

nismo de este ensayo adquiere la plenitud de su sentido y la evidencia de su gravedad.

La ciencia experimental se inicia al finalizar el siglo XVI (Galileo), logra constituirse a fines del XVII (Newton) y empieza a desarrollarse a mediados del XVIII. El desarrollo de algo es cosa distinta de su constitución, y está sometido a condiciones diferentes. Así, la constitución de la física, nombre colectivo de la ciencia experimental, obligó a un esfuerzo de unificación. Tal fue la obra de Newton y demás hombres de su tiempo. Pero el desarrollo de la física inició una faena de carácter opuesto a la unificación. Para progresar, la ciencia necesitaba que los hombres de ciencia se especializasen. Los hombres de ciencia, no ella misma. La ciencia no es especialista. *Ipsa facto* dejaría de ser verdadera. Ni siquiera la ciencia empírica, tomada en su integridad, es verdadera si se la separa de la matemática, de la lógica, de la filosofía. Pero el trabajo en ella sí tiene—irremisiblemente—que ser especializado.

Sería de gran interés y mayor utilidad que la aparente a primera vista hacer una historia de las ciencias físicas y biológicas, mostrando el proceso de creciente especialización en la labor de los investigadores. Ella haría ver cómo, generación tras generación, el hombre de ciencia ha ido constriñéndose, recludyéndose, en un campo de ocupación intelectual

cada vez más estrecho. Pero no es esto lo importante que esa historia nos enseñaría, sino más bien lo inverso: cómo en cada generación el científico, por tener que reducir su órbita de trabajo, iba progresivamente perdiendo contacto con las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea.

La especialización comienza, precisamente, en un tiempo que llama hombre civilizado al hombre «enciclopédico». El siglo XIX inicia sus destinos bajo la dirección de criaturas que viven enciclopédicamente, aunque su producción tenga ya un carácter de especialismo. En la generación subsiguiente, la ecuación se ha desplazado, y la especialidad empieza a desalojar dentro de cada hombre de ciencia a la cultura integral. Cuando en 1890 una tercera generación toma el mando intelectual de Europa, nos encontramos con un tipo de científico sin ejemplo en la historia. Es un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada y aun de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador. Llega a proclamarse como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva y llama *diletantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber.

El caso es que, recluso en la estrechez de su campo visual, consigue, en efecto, descubrir nuevos hechos y hacer avanzar su ciencia, que él apenas conoce, y con ella la enciclopedia del pensamiento, que concienzudamente desconoce. ¿Cómo ha sido y es posible cosa semejante? Porque conviene recalcar la extravagancia de este hecho innegable: la ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres, y aun menos que mediocres. Es decir, que la ciencia moderna, raíz y símbolo de la civilización actual, da acogida dentro de sí al hombre intelectualmente medio y le permite operar con buen éxito. La razón de ello está en lo que es a la par ventaja mayor y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda la civilización que ésta dirige y representa: la mecanización. Una buena parte de las cosas que hay que hacer en física o en biología es faena mecánica de pensamiento que puede ser ejecutada por cualquiera, o poco menos. Para los efectos de innumerables investigadores es posible dividir la ciencia en pequeños segmentos, encerrarse en uno y desentenderse de los demás. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con uno de esos métodos como una máquina, y ni siquiera es forzoso para obtener abundantes resultados poseer ideas rigurosas sobre el

sentido y fundamento de ellos. Así, la mayor parte de los científicos empujan el progreso general de la ciencia encerrados en la celdilla de su laboratorio, como la abeja en la de su panal o como el pachón de asador en su cajón.

Pero esto crea una casta de hombres sobremas-nera extraños. El investigador que ha descubierto un nuevo hecho de la Naturaleza tiene por fuerza que sentir una impresión de dominio y de seguridad en su persona. Con cierta aparente justicia se considerará como «un hombre que sabe». Y, en efecto, en él se da un pedazo de algo que, junto con otros pedazos no existentes en él, constituyen verdaderamente el saber. Ésta es la situación íntima del especialista, que en los primeros años de este siglo ha llegado a su más frenética exageración. El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto.

He aquí un preciso ejemplar de este extraño hombre nuevo que he intentado, por una y otra de sus vertientes y haces, definir. He dicho que era una configuración humana sin par en toda la historia. El especialista nos sirve para concretar energicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios o ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero

el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es «un hombre de ciencia» y conoce muy bien su porción de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremasnera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio.

Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía y suficiencia, sin admitir —y esto es lo paradójico— especialistas de esas cosas. Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará a querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximum de hombre cualificado —especialismo— y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida.

La advertencia no es vaga. Quien quiera puede

observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los «hombres de ciencia», y claro es, tras ellos, médicos, ingenieros, financieros, profesores, etc. Esta condición de «no escuchar», de no someterse a instancias superiores, que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la demoralización europea.

Por otra parte, significan el más claro y preciso ejemplo de cómo la civilización del último siglo, *abandonada a su propia inclinación*, ha producido este rebrote de primitivismo y barbarie.

El resultado más inmediato de este especialismo *no compensado* ha sido que hoy, cuando hay mayor número de «hombres de ciencia» que nunca, haya muchos menos hombres «cultos» que, por ejemplo, hacia 1750. Y lo peor es que con esos pachones del asador científico ni siquiera está asegurado el progreso íntimo de la ciencia. Porque ésta necesita de tiempo en tiempo, como orgánica regulación de su propio incremento, una labor de reconstitución, y, como he dicho, esto requiere un esfuerzo de unifica-

ción, cada vez más difícil, que cada vez complica regiones más vastas del saber total. Newton pudo crear su sistema físico sin saber mucha filosofía; pero Einstein ha necesitado saturarse de Kant y de Mach para poder llegar a su aguda síntesis. Kant y Mach —con estos nombres se simboliza sólo la masa enorme de pensamientos filosóficos y psicológicos que han influido en Einstein— han servido para *liberar* la mente de éste y dejarle la vía franca hacia su innovación. Pero Einstein no es suficiente. La física entra en la crisis más honda de su historia y sólo podrá salvarla una nueva enciclopedia más sistemática que la primera.

El especialismo, pues, que ha hecho posible el progreso de la ciencia experimental durante un siglo, se aproxima a una etapa en que no podrá avanzar por sí mismo si no se encarga una generación mejor de construirle un nuevo asador más poderoso.

Pero si el especialista desconoce la fisiología interna de la ciencia que cultiva, mucho más radicalmente ignora las condiciones históricas de su perduración, es decir, cómo tienen que estar organizados la sociedad y el corazón del hombre para que pueda seguir habiendo investigadores. El descenso de vocaciones científicas que en estos años se observa —y a que ya aludí— es un síntoma preocupador para todo el que tenga una idea clara de lo que es civilización,

la idea que suele faltar al típico «hombre de ciencia», cima de nuestra actual civilización. También él cree que la civilización *está ahí*, simplemente, como la corteza terrestre y la selva primigenia.

EL ESFUERZO PARA AHORRAR ESFUERZO ES ESFUERZO. EL PROBLEMA DEL ESFUERZO AHORRADO. LA VIDA INVENTADA *

Mi libro *La rebelión de las masas*¹ va inspirado, entre otras cosas, por la espantosa sospecha que sinceramente sentía entonces —allá por 1927 y 1928, nótenlo ustedes, las fechas de la *prosperity*— de que la magnífica, la fabulosa técnica actual corría peligro y muy bien podía ocurrir que se nos escurriese de entre los dedos y desapareciese en mucho menos tiempo de cuanto se puede imaginar. Hoy, cinco años después, mi sospecha no ha hecho sino acrecentarse pavorosamente. Vean, pues, los ingenieros cómo para ser ingeniero no basta con ser ingeniero. Mientras se están ocupando en su faena particular, la historia les quita el suelo de debajo de los pies.

Es preciso estar alerta y salir del propio oficio: otear bien el paisaje de la vida, que es siempre total.

* *Meditación de la técnica* (1933-1935-1939), O.C. V, 331-335.

¹ Véase página 111 del tomo IV de las *Obras Completas*.

La facultad suprema para vivir no la da ningún oficio ni ninguna ciencia: es la sinopsis de todos los oficios y todas las ciencias y muchas otras cosas además. Es la integral cautela. La vida humana y todo en ella es un constante y absoluto riesgo. La media toda se va por el punto menos previsible: una cultura se vacía entera por el más imperceptible agujero. Pero dejando a un lado éstas, que son, aunque inminentes, meras posibilidades, recapacite el técnico no más que comparando su situación de ayer con la que hace presumir el mañana.

Una cosa es, por lo menos, clarísima: que las condiciones de todo orden, sociales, económicas, políticas, en que va a trabajar mañana son sumamente distintas de aquellas en que trabajó hasta hoy.

No se hable, pues, de la técnica como de la única cosa positiva, la única realidad incommovible del hombre. Eso es una estupidez, y cuanto más ce-
gados estén por ella los técnicos, más probable es que la técnica actual se venga al suelo y periclite.

Basta con que cambie un poco sustancialmente el perfil de bienestar que se cieme ante el hombre, que sufra una mutación de algún calbre la idea de la vida, de la cual, desde la cual y para la cual hace el hombre todo lo que hace, para que la técnica tradicional crujía, se descoyunte y tome otros rumbos.

Hay quien cree que la técnica actual está más firme en la historia que otras porque ella misma, como tal técnica, posee ingredientes que la diferencian de todas las demás, por ejemplo, su basamento en las ciencias. Esta presunta seguridad es ilusoria. La indiscutible superioridad de la técnica presente, como tal técnica, es, por otro lado, su factor de mayor debilidad. Si se basa en la exactitud de la ciencia, quiere decirse que se apoya en más supuestos y condiciones que las otras, al fin y al cabo más independientes y espontáneas.

Todas estas seguridades son las que precisamente están haciendo peligrar la cultura europea. El progresismo, al creer que ya se había llegado a un nivel histórico en que no cabía sustantivo retroceso, sino que mecánicamente se avanzaría hasta el infinito, ha alojado las clavijas de la cautela humana y ha dado lugar a que irrumpa de nuevo la barbarie en el mundo.

Pero dejemos esto, ya que no es materia en que podamos entrar ahora seriamente. Resumamos, en cambio, cuanto he dicho últimamente:

1º No hay hombre sin técnica.

2º Esa técnica varía en sumo grado y es sobremanera inestable, dependiendo cuál y cuánta sea en cada momento de la idea de bienestar que el hombre tenga a la sazón. En tiempo de Platón, la técnica de

Los chinos, en no pocos órdenes, era incomparablemente superior a la de los griegos. Hay ciertas obras de la técnica egipcia que son superiores a cuanto hoy hace el europeo; por ejemplo, el lago Meris, de que habla Herodoto, que un tiempo se creyó fabuloso y cuyo residuo ha sido luego descubierto. En esta gigantesca obra hidráulica se recogían 3.430.000.000 de metros cúbicos, y gracias a ello la región del Delta, que hoy es un desierto, era su- perlativamente fértil. Lo propio acontece con los *foggara* del desierto sahárigo.

3° Otra cuestión es si no hay en todas las técnicas pasadas un torso común en que ha ido acumulando sus descubrimientos, aun a través de no pocas desapariciones, retrocesos y pérdidas. En tal caso, podría hablarse de un absoluto progreso de la técnica. Pero siempre se correrá el riesgo de definir este absoluto progreso desde el punto de vista técnico peculiar al que habla, y ese punto de vista no es el absoluto, a lo mejor. Mientras él lo está afirmando con fe loca, la humanidad empieza a abandonarlo.

Ya hablaremos algo de los distintos tipos de técnica, de sus vicisitudes, de sus ventajas y de sus limitaciones; mas ahora nos conviene no perder de vista la idea fundamental de lo que es la técnica, porque ella encierra los mayores secretos.

Actos técnicos—decíamos— no son aquellos en que hacemos esfuerzos para satisfacer directamente nuestras necesidades, sean éstas elementales o francamente superfluas, sino aquellos en que dedicamos el esfuerzo, primero, a inventar y luego a ejecutar un plan de actividad que nos permita:

- 1° Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales.
- 2° Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.

3° Creamos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así, el navegar, el volar, el hablar con el antípoda mediante el telégrafo o la radiocomunicación.

Dejando por ahora el tercer punto, notemos los dos rasgos salientes de toda técnica: que disminuye, a veces casi elimina, el esfuerzo impuesto por la circunstancia y que lo consigue reformando ésta, reobrando contra ella y obligándola a adoptar formas nuevas que favorecen al hombre.

En el ahorro de esfuerzo que la técnica proporciona podemos incluir, como uno de sus componentes, la seguridad. La precaución, la angustia, el temor que la inseguridad provoca son formas del esfuerzo, de la imposición por parte de la naturaleza sobre el hombre.

Tenemos, pues, que la técnica es, por lo pronto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primordialmente nos impone. En esto se halla todo el mundo conforme; pero es curioso que sólo se entiende por una de sus caras, la menos interesante, el anverso, y no se advierte el enigma que su reverso representa.

¿No se cae en la cuenta de lo sorprendente que es que el hombre se esfuerce precisamente en ahorrarse esfuerzo? Se dirá que la técnica es un esfuerzo menor con que evitamos un esfuerzo mucho mayor y, por lo tanto, una cosa perfectamente clara y razonable. Muy bien; pero eso no es lo enigmático, sino esto otro: ¿Adónde va a parar ese esfuerzo ahorrado y que queda vacante? La cosa resalta más si empleamos los otros vocablos y decimos: si con el hacer técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, ¿qué es lo que va a hacer, qué quehaceres van a ocupar su vida? Porque no hacer nada es vaciar la vida, es no vivir; es incompatible con el hombre. La cuestión, lejos de ser fantástica, tiene hoy ya un comienzo de realidad. Hasta una persona aguda, ciertamente, pero que es sólo economista —Keynes— se planteaba esta cuestión: dentro de poco —si no hay retroceso, se entiende—

la técnica permitirá que el hombre no tenga que trabajar más que una o dos horas al día. Pues bien: ¿qué va a hacer el resto de las veinticuatro? De hecho, en no escasa medida, esa situación es ya la de hoy: el obrero trabaja hoy ocho horas en algunos países y sólo cinco días —y según parece éste será el porvenir inmediato general: trabajar sólo cuatro días semanales—; ¿qué hace ese obrero del resto enorme de su tiempo, del ámbito hueco que queda en su vida?

Pero el que la técnica actual presente tan a las claras esta cuestión no quiere decir que no preexista desde siempre en toda técnica, puesto que toda ella lleva a un ahorro de quehacer y no accidentalmente o como resultado que sobreviene al acto técnico, sino que ese afán de ahorrar esfuerzo es lo que inspira a la técnica. La cuestión, pues, no es adyacente, sino que pertenece a la esencia misma de la técnica, y ésta no se entiende si nos contentamos con confirmar que ahorra esfuerzo y no nos preguntamos en qué se emplea el esfuerzo vacante.

Y he aquí cómo la meditación sobre la técnica nos hace tropezar dentro de ella, como con el hueso en un fruto, con el raro misterio del ser del hombre. Porque es éste un ente forzado, si quiere existir, a existir en la naturaleza, sumergido en ella; es un animal. Zoológicamente, vida significa todo lo que

hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al *mínimum* esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. La vida humana, pues, trasciende de la realidad natural, no le es dada como le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio rígido de sus actos orgánicos — *coimer*, huir, nidificar, etc.—, sino que se la hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. ¿Cómo? La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?

EXCURSIONES AL SUBSUELO DE LA TÉCNICA*

Las respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué es la técnica? son de una pavorosa superficialidad. Y lo peor del caso es que no puede atribuirse al azar. Esa superficialidad es compartida por casi todas las cuestiones que se refieren verdaderamente a lo humano en el hombre. Y no será posible poner alguna claridad en ellas si no nos resolvemos a tomarlas en el estrato profundo donde surge todo lo propiamente humano. Mientras sigamos, al hablar de asuntos que nos afectan, dando por supuesto que sabemos bien lo que es lo humano, sólo lograremos dejarnos siempre la verdadera cuestión a nuestra espalda. Y esto acontece con la técnica. Conviene hacerse cargo de todo el radicalismo que debe inspirar nuestra interrogación. ¿Cómo es que en el universo existe esa cosa tan extraña, ese hecho absoluto que

* *Meditación de la técnica* (1933-1935-1939), O.C. V, 336-340.

es la técnica, el hacer técnica el hombre? Si intentamos en serio aproximarnos a una respuesta, tenemos que resolvernos a sumergirnos en ciertas ineludibles honduras.

Y entonces nos encontramos con que en el universo acontece el siguiente hecho: un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, el mundo o la naturaleza. Ahora bien: ese estar el uno en el otro —el hombre en el mundo— podía adoptar uno de estos tres carices:

1° Que la naturaleza ofreciese al hombre para su estancia en ella puras facilidades. Esto querría decir que el ser del hombre y del mundo coincidirían plenamente o, lo que es igual, que el hombre era un ser natural. Así acontece con la piedra, con la planta, probablemente con el animal. Si así fuese, el hombre carecería de necesidades, no echaría de menos nada, no sería menesteroso. Sus deseos no se diferenciarían de la satisfacción de esos mismos deseos. No desearía sino lo que hay en el mundo tal y como lo hay, o viceversa, lo que él desease lo habría *ipso facto*, como en el cuento de la varita de las virtudes. Un ente así no podría sentir el mundo como algo distinto de él, puesto que no le ofrecería resistencia. Andar por el mundo sería igual que andar por dentro de sí mismo.

2° Pero podría ocurrir lo inverso. Que el mundo

no ofreciese al hombre sino puras dificultades o, lo que es igual, que el ser del hombre y el del mundo fuesen totalmente antagónicos. En este caso, el hombre no podría alojarse en el mundo, no podría estar en él ni una fracción de segundo. Eso que llamamos vida humana no existiría y, por lo tanto, tampoco la técnica.

3° La tercera posibilidad es la que efectivamente se da: que el hombre, al tener que estar en el mundo, se encuentra con que éste es en derredor suyo una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades. Apenas hay cosas en él que no sean en potencia lo uno o lo otro. La tierra es algo que le sostiene con su solidez y le permite tenderse para descansar o correr cuando tiene que huir. El que naufraga o se cae de un tejado se da bien cuenta de lo favorable que es esa cosa tan humilde por lo habitual que es la solidez de la tierra. Pero la tierra es también distancia; a lo mejor mucha tierra le separa de la fuente cuando está sediento, y a veces la tierra se empina; es una cuesta penosa que hay que subir. Este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos —a saber: que nuestro existir consiste en estar rodeado tanto de facilidades como de dificultades—, da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre.

Porque si no encontrase facilidad alguna, estar

en el mundo le sería imposible, es decir, que el hombre no existiría y no habría cuestión. Como encuentra facilidades en qué apoyarse, resulta que le es posible existir. Pero como halla también dificultades, esa posibilidad es constantemente estorbada, negada, puesta en peligro. De aquí que la existencia del hombre, su estar en el mundo, no sea un pasivo estar, sino que tenga, a la fuerza y constantemente, que luchar contra las dificultades que se oponen a que su ser se aloje en él. Nótese bien: a la piedra le es dada hecha su existencia, no tiene que luchar para ser lo que es: piedra en el paisaje. Mas para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contorno le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Ésta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida.

Y todo esto ¿por qué? Evidentemente —no es sino decir lo mismo con otras palabras—, porque el ser hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente. Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un

tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arriadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo. No ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos.

Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su «yo», el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa. Y si están ustedes ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer eso les sirve para llegar a ser, íntimamente,



cialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser. El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser. Se dirá que no puede haber programa si alguien no lo piensa, si no hay, por lo tanto, idea, mente, alma o como se le quiera llamar. Yo no puedo discutir esto a fondo porque tendría que embarcarme en un curso de filosofía. Sólo puedo hacer esta observación: aunque el programa o proyecto de ser un gran financiero tiene que ser pensado en una idea, *ser ese* proyecto no es ser esa «idea». Yo pienso sin dificultad esa idea y, sin embargo, estoy muy lejos de ser ese proyecto.

He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el universo. Adviértase lo extraño y desazonador del caso. Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser. Todo lo demás del universo consiste en lo que ya es. El astro es lo que ya es ni más ni menos. Todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, por lo tanto, coincide, desde luego, su potencialidad con su realidad, lo que puede ser con lo que, en efecto, es ya, llamamos cosa. La cosa tiene su ser dado ya y logrado.

En este sentido, el hombre no es una cosa sino

una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro. Cada época, cada pueblo, cada individuo modula de diverso modo la pretensión general humana.

Ahora pienso, se comprenden bien todos los términos del fenómeno radical que es nuestra vida. Existir es para nosotros hallarnos de pronto teniendo que realizar la pretensión que somos en una determinada circunstancia. No se nos permite elegir de antemano el mundo o circunstancia en que tenemos que vivir, sino que nos encontramos, sin nuestra anuencia previa, sumergidos en un contorno, en un mundo que es el de aquí y ahora. Ese mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es sólo el paisaje que me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma. Yo no soy mi cuerpo; me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo, pero tampoco soy mi alma: también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser. La pretensión o programa que somos oprime con su peculiar perfil ese mundo en torno, y éste responde a esa presión aceptándola o resistiéndola, es decir, facilitando nuestra pretensión en unos puntos y dificultándola en otros.

Ahora puedo decir lo que antes no hubiera podido entenderse bien. Eso que llamamos naturaleza, circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre-programático se encuentra. Aquellos tres nombres —naturaleza, mundo, circunstancia— son ya interpretaciones que el hombre da a lo que primordialmente encuentra, que es sólo un complejo de facilidades y dificultades. Sobre todo, «naturaleza» y «mundo» son dos conceptos que califican aquello a que se refieren como algo que está ahí, que existe por sí, con independencia del hombre. Lo propio acontece con el concepto «cosa», el cual significa algo que tiene un ser determinado y fijo y que lo tiene aparte del hombre y por sí. Pero, repito, todo esto es ya reacción intelectual interpretativa, a lo que primitivamente hallamos en torno de nuestro yo. Y eso que primitivamente hallamos no tiene un ser aparte e independiente de nosotros, sino que agota su consistencia en ser facilidad o dificultad, por lo tanto, en lo que es respecto a nuestra pretensión. Sólo en función de ésta, es algo facilidad o dificultad. Y según sea la pretensión que nos informa, así serán éstas o las otras, mayores o menores, las facilidades y dificultades que integran el puro y radical contorno. Así se explica que el mundo sea para cada época, y aun para cada hombre, algo distinto.

Al perfil de nuestro personal programa, perfil dinámico que oprime la circunstancia, responde ésta con otro perfil determinado compuesto de facilidades y dificultades peculiares. Evidentemente, no es lo mismo el mundo para un comerciante que para un poeta: donde éste propieza, aquél nada a sabor: lo que a éste repugna, a aquél le regocija. Claro es que el mundo de ambos tendrá muchos elementos comunes: los que responden a la pretensión genérica que es el hombre en cuanto especie. Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparables con las especies animales. En suma, que los hombres son enormemente designales, contra lo que afirmaban los igualitarios de los dos últimos siglos y siguen afirmando los arcaicos del presente.

LA VIDA COMO FABRICACIÓN DE SÍ MISMA. TÉCNICA Y DESEOS*

Bajo esta perspectiva, la vida humana, la existencia del hombre, aparece consistiendo formalmente, esencialmente, en un problema. Para los demás antes del universo, existir no es problema—porque existencia quiere decir efectividad, realización de una esencia—; por ejemplo, que «el ser toro» se verifique, acontezca. Ahora bien, el toro, si existe, existe ya siendo toro. En cambio, para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como el hombre que es, sino meramente posibilidad de ello y esfuerzo hacia lograrlo. ¿Quién de ustedes es, efectivamente, el que siente que tendría que ser, que debería ser, que anhela ser? A diferencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo

* *Meditación de la técnica* (1933-1935-1939), O.C. V, 341-345.

pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer; pero además no es sino ese quehacer que da a cada cual, y un quehacer, repito, no es una cosa, sino algo activo, en un sentido que trasciende todos los demás. Porque en el caso de los demás seres se supone que alguien o algo que ya es, actúa; pero aquí se trata de que precisamente para ser hay que actuar, que no se es sino esa actuación. El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es producción. Con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen; por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es. El mundo, la circunstancia, se presenta desde luego

como primera materia y como posible máquina. Ya que para existir tiene que estar en el mundo, y éste no realiza por sí y sin más el ser del hombre, sino que le pone dificultades, el hombre se resuelve a buscar en él la máquina oculta que encierra para servir al hombre. La historia del pensamiento humano se reduce a la serie de observaciones que el hombre ha hecho para sacar a la luz, para descubrir esa posibilidad de máquina que el mundo lleva latente en su materia. De aquí que al invento técnico se le llame también descubrimiento. Y no es, como veremos, una casualidad que la técnica por antonomasia, la plena madurez de la técnica, se iniciase hacia 1600; justamente cuando en su pensamiento teórico del mundo llegó el hombre a entenderlo como una máquina. La técnica moderna enlaza con Galileo, Descartes, Huygens; en suma, con los creadores de la interpretación mecánica del universo. Antes se creía que el mundo corporal era un ente amecánico, cuyo ser último estaba constituido por poderes espirituales, más o menos voluntarios e incoercibles. El mundo, como puro mecanismo, es, en cambio, la máquina de las máquinas.

Es, pues, un error fundamental creer que el hombre no es sino un animal casualmente dotado con talento técnico o, dicho en otro giro, que si a un animal le agregásemos mágicamente el don téc-

nico, tendríamos sin más el hombre. La verdad es lo contrario, porque el hombre tiene una tarea muy distinta de la del animal, una tarea extranatural, no puede dedicar sus energías como aquél a satisfacer sus necesidades elementales, sino que, desde luego, tiene que ahorrárselas en ese orden para poder vacar con ellas a la improbable faena de realizar su ser en el mundo.

He aquí por qué el hombre empieza cuando empieza la técnica. La holgura, menor o mayor, que ésta le abre en la naturaleza es el alvéolo donde puede alojar su excéntrico ser. Por eso insistía ayer en que el sentido y la causa de la técnica están fuera de ella; a saber: en el empleo que da el hombre a sus energías vacantes, liberadas por aquélla. La misión inicial de la técnica es ésa: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo.

Los antiguos dividían la vida en dos zonas: una, que llamaban *otium*, el ocio, que no es la negación del hacer, sino ocuparse en ser lo humano del hombre, que ellos interpretaban como mando, organización, trato social, ciencia, artes. La otra zona, llena de esfuerzos para satisfacer las necesidades elementales, todo lo que hacía posible aquel *otium*, la llamaban *nec-otium*, señalando muy bien el carácter negativo que tiene para el hombre.

En vez de vivir al azar y derrochar su esfuerzo,

necesita éste actuar conforme a plan para obtener seguridad en su choque con las exigencias naturales y dominarlas con un máximo de rendimiento. Esto es su hacer técnico frente al hacer a la buena de Dios del animal, del pájaro del buen Dios, por ejemplo.

Todas las actividades humanas que especialmente han recibido o merecen el nombre de técnicas, no son más que especificaciones, concreciones de ese carácter general de autofabricación propio a nuestro vivir.

Si nuestra existencia no fuese ya desde un principio la forzosidad de construir con el material de la naturaleza la pretensión extranatural que es el hombre, ninguna de esas técnicas existiría. El hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos —el hombre y el mundo— se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo. Ese problema, casi de ingeniero, es la existencia humana.

Y, sin embargo, o por lo mismo, la técnica no es en rigor lo primero. Ella va a ingeniar y a ejecutar la tarea, que es la vida; va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa

humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefiada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico. El técnico o la capacidad técnica del hombre tiene a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las necesidades del hombre. Pero éstas, como hemos visto, son también una invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay, pues, una primera invención pre-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo original.

No se crea que es desear faena tan fácil. Observan ustedes la específica angustia que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el contorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él. Como hay el tópico del pensamiento, el cual consiste en la idea que no es pensada originariamente por el que la piensa, sino tan sólo por él repetida,

ciegamente, maquinamente reiterada, hay también un deseo tópico, que es más bien la ficción y el mero gesto de desear.

Esto acontece, pues, aun en la órbita del desear que se refiere a lo que ya hay ahí, a las cosas que ya tenemos en nuestro horizonte antes de desearlas. Imagínese hasta qué punto será difícil el deseo propiamente creador, el que postula lo inexistente, el que anticipa lo que aún es irreal. En definitiva, los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Éste es, por lo tanto, el deseo radical, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor.

Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos, y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada. Hoy la cosa comienza a hacerse patente, pero ya en 1921 se me ocurría enunciar el grave hecho: «Europa padece una extenuación en su facultad de desear.» (*España invertebrada.*)¹ Y esa obnubilación del programa vital traerá consigo una detención o retroceso de la

¹ Véase página 35 del tomo III de las *Obras Completas*.

técnica que no sabrá bien a quién, a qué servir. Porque ésta es la increíble situación a que hemos llegado y que confirma la interpretación aquí sustentada: la finca, es decir, el repertorio con que hoy cuenta el hombre para vivir, no sólo es incomparablemente superior al que nunca ha gozado (las fuerzas creadas en la técnica equivalen a 2.500 millones de esclavos, es decir, dos servidores para cada civilizado), sino que tenemos la clara conciencia de que son superabundantes, y, sin embargo, la desazón es enorme, y es que el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida.

¿Por qué? ¡Ah!, eso no pertenece a este ensayo.

Sólo nos preguntaremos: ¿Qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? ¿El poeta, el filósofo, el fundador de religión, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es en vano protestar.

Tal vez tenga que ver con esto el extrañísimo hecho de que la técnica es casi siempre anónima, o por lo menos que los creadores de ella no gocen de la fama nominativa que ha acompañado siempre a aquellos otros hombres. Uno de los inventos más formidables de los últimos sesenta años ha sido el

motor de explosión. Pues bien, ¿cuántos de ustedes, que no sean por su oficio técnicos, recuerdan en este momento la lista de nombres egregios que llevaron sus inventores?

De aquí también la enorme improbabilidad de que se constituya una «tecnocracia». Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediablemente de segundo plano.

Resumamos:

La reforma de la naturaleza o técnica, como todo cambio o mutación, es un movimiento con sus dos términos, *a quo* y *ad quem*. El término *a quo* es la naturaleza, según está ahí. Para modificarla hay que fijar el otro término, hacia el cual se la va a conformar. Este término *ad quem* es el programa vital del hombre. ¿Cómo llamaríamos al logro pleno de éste? Evidentemente, bienestar del hombre, felicidad. He aquí que con ello cerramos el rizo de todas las consideraciones hechas en las anteriores lecciones.

LA IDEA DE LA GENERACIÓN *

Una misma cosa se puede pensar de dos modos: en hueco o en lleno. Si decimos que la historia se propone averiguar cómo han sido las vidas humanas, se puede estar seguro que el que nos escucha al entender estas palabras y repetírselas las piensa en hueco, esto es, no se hace presente la realidad misma que es la vida humana, no piensa, pues, efectivamente el contenido de esa idea, sino que usa aquellas palabras como un continente vacío, como una ampolla inane que lleva por de fuera el rótulo: «vida humana». Es, pues, como si se dijera: Bueno, yo me doy cuenta de que al pensar ahora estas palabras —al leerlas, oír las o pronunciarlas— no tengo de verdad presente la cosa que ellas significan, pero tengo la creencia, la confianza de que siempre que quiera detenerme a realizar su significado, a hacerme presente la realidad que nombran, lo conse-

* En torno a Galileo (1933), O.C. V, 29-42.

guiría. Las uso, pues, fiduciariamente, a crédito, como uso un cheque, confiando en que siempre que quiera lo podrá cambiar en la ventanilla de un Banco por el dinero contante y sonante que representa. Confieso que, en rigor, no pienso mi idea, sino sólo su alvéolo, su cápsula, su hueco.

Este pensar en hueco y a crédito, este pensar algo sin pensarlo en efecto, es el modo más frecuente de nuestro pensamiento. La ventaja de la palabra que ofrece un apoyo material al pensamiento tiene la desventaja de que tiende a suplantarle, y si un buen día nos comprometiésemos a realizar el repertorio de nuestros pensamientos más habituales, nos encontraríamos pensosamente sorprendidos con que no tenemos los pensamientos efectivos, sino sólo sus palabras o algunas vagas imágenes pegadas a ellas; con que no tenemos más que los cheques, pero no las monedas que aquéllos pretenden valer; en suma, que intelectualmente somos un Banco en quiebra fraudulenta. Fraudulenta, porque cada cual vive con sus pensamientos y si éstos son falsos, son vacíos, falsifican su vida, se estafa a sí mismo.

Pues bien, yo no he pretendido en las dos lecciones anteriores sino hacer fácil a ustedes, llenar de realidad las palabras «vida humana» —que son, tal vez, de todo el diccionario, las que más nos importan, porque esa realidad no es una cualquiera, sino

que es la nuestra y al serlo es la realidad en que se dan para nosotros todas las demás, es la realidad de todas las realidades—. Todo lo que pretenda en algún sentido ser realidad tendrá que aparecer de algún modo dentro de mi vida.

Pero la vida humana no es una realidad hacia afuera —quiero decir, la vida de cada uno de ustedes no es lo que, sin más, veo yo de ellas mirándolas desde mi sitio, desde mí mismo. Al contrario: eso que yo, sin más, veo de ustedes no es la vida de ustedes, sino precisamente una porción de la mía, de mi vida. A mí me acontece ahora tenerlos a ustedes de oyentes, tener que hablarles: los encuentro delante de mí con el variado aspecto que me presentan —muchachos y muchachas que estudiarían, personas mayores, varones y damas, y yo al hablar me veo obligado entre otras cosas a buscar un modo de expresión que sea comprensible a todos—, es decir, que tengo que contar con ustedes, tengo que habérmelas con ustedes, son ustedes ahora, en este momento, un elemento de mi destino, de mi circunstancia. Pero claro es que la vida de cada uno de ustedes no es lo que cada uno de ustedes es para mí, lo que es hacia mí, por tanto hacia fuera de cada uno de ustedes —sino que es la que cada uno de ustedes vive por sí, desde sí hacia sí—. Y en esa vida de ustedes soy yo ahora no más que un ingrediente

de la circunstancia en que ustedes viven, soy un ingrediente de su destino. La vida de cada uno de ustedes consiste ahora en tener que estar oyéndome y esto aun en el caso, sobremanera posible, de que algunos de ustedes no hayan venido a oírme, sino que hayan venido por cualesquiera otros motivos imaginables, los cuales no quiero, aunque podría, enumerar. Aun en ese caso su vida consiste ahora en tener que contar, quieran o no, con mi voz, pues para no oírme, estando aquí, tienen que hacer el penoso esfuerzo de desoírme, de procurar distraerse de mi voz concentrando la atención en alguna otra cosa — como somos hacer tantas veces para defendernos de esos dos nuevos enemigos del hombre que son el gramófono y la radio.

La realidad de la vida consiste, pues, no en lo que es para quien desde fuera la ve, sino en lo que es para quien desde dentro de ella la es, para el que se la va viviendo mientras y en tanto que la vive. De aquí que conocer otra vida que no es la nuestra obliga a intentar verla no desde nosotros, sino desde ella misma, desde el sujeto que la vive.

Por esta razón he dicho muy formalmente y no como simple metáfora que la vida es drama — el carácter de su realidad no es como el de esta mesa, cuyo ser consiste no más que en estar ahí, sino en tener que írsela cada cual haciendo por sí, instante

tras instante, en perpetua tensión de angustias y alborozos, sin que nunca tenga la plena seguridad sobre sí misma—. ¿No es ésta la definición del drama? El drama no es una cosa que está ahí — no es en ningún buen sentido una cosa, un ser estático, sino que el drama pasa, acontece, se entiende, es un pasarle algo a alguien, es lo que acontece al protagonista mientras le acontece—. Pero aun al decir esto que ahora, creo yo, nos parece tan claro, decir que la vida es drama, solemos malentenderlo interpretándolo como si se tratase de que viviendo nos suelen acontecer dramas, algunas veces, o bien que vivir es acontecerle a uno muchas cosas — por ejemplo, dolerle a uno las muelas, ganar el premio de la lotería, no tener que comer, enamorarse de una mujer, sentir la indomitable aspiración de ser ministro, ser *velis nobis* estudiante de la Universidad, etc., etc. Pero esto significaría que en la vida acontecen dramas, grandes y chicos, tristes o regocijados, mas no que la vida es esencialmente y sólo drama. Y de esto precisamente es de lo que se trata. Porque todas las demás cosas que nos pasan o acontecen, nos acontecen y pasan porque nos acontece y pasa una única: vivir. Si no viviésemos, no nos pasaría nada; en cambio, porque vivimos y sólo porque vivimos nos pasa todo lo demás. Ahora bien, ese único y esencial «pasararnos» que es causa de todos los de-

más, el vivir, tiene una peculiarísima condición, y es que siempre está en nuestra mano hacer que no pase. El hombre puede siempre dejar de vivir. Es penoso traer aquí esta idea de la posibilidad siempre abierta para el hombre de huir de la vida; es penoso, pero es forzoso. Porque ella y sólo ella descubre un carácter principalísimo de nuestra vida, que es éste: no nos la hemos dado a nosotros, sino que nos la encontramos o nos encontramos en ella al encontrarnos con nosotros mismos —pero al encontrarnos en la vida podríamos muy bien abandonarla—. Si no la abandonamos es porque queremos vivir. Pero entonces noten ustedes lo que resulta: si, según hemos visto, nos pasan todas las cosas porque nos pasa vivir, como este esencial pasar lo aceptamos al querer vivir, es evidente que todo lo demás que nos pasa, aun lo más adverso y desesperante, nos pasa porque queremos —se entiende, porque queremos ser—. El hombre es afán de ser —afán en absoluto de ser, de subsistir— y afán de ser tal, de realizar nuestro individualísimo yo.

Mas esto tiene dos haces: un ente que está constituido por el afán de ser, que consiste en afanarse por ser, evidentemente es ya, si no, no podría afanarse. Éste es un lado. Pero ¿qué es ese ente? Ya lo hemos dicho: afán de ser. Bien; pero sólo puede sentir afán de ser quien no está seguro de ser, quien

siente constantemente problemático si será o no en el momento que viene, y si será tal o cual, de este o del otro modo. De suerte que nuestra vida es afán de ser precisamente porque es, al mismo tiempo, en su raíz, radical inseguridad. Por eso hacemos siempre algo para asegurarnos la vida, y antes que otra cosa hacemos una interpretación de la circunstancia en que tenemos que ser y de nosotros mismos que en ella pretendemos ser —definimos el horizonte dentro del cual tenemos que vivir.

Esa interpretación se forma en lo que llamamos «nuestras convicciones», o sea todo aquello de que creemos estar seguros, con respecto a lo cual sabemos a qué atenernos. Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construimos —como una balsa en el mar proceloso, enigmático de la circunstancia— es el mundo, horizonte vital. De donde resulta que el hombre para vivir necesita, quiera o no, pensar, formarse convicciones —o lo que es igual, que vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyendo la seguridad de un modo, o, con otras palabras, creyendo que el mundo es de este o del otro modo, para en vista de ello dirigir nuestra vida, vivir.

El otro día desechábamos la definición del hombre como *homo sapiens* por parecernos comprometedora y en exceso optimista. ¿Que el hombre sabe?

En la fecha en que hablo y dirigiendo una mirada a la humanidad actual, esa pregunta es demasiado inquietadora: porque si algo hay claro en esta hora, es que en esta hora el hombre, y precisamente el más civilizado, en uno y otro continente, no sabe qué hacer.

Las anteriores consideraciones nos llevarían más bien a ampararnos en la otra vieja definición que llama al hombre *homo faber*, el ente que fabrica —o como Franklin decía, el animal que hace instrumentos, *animal instrumentificum*—. Pero habíamos de dar a esta noción un sentido radicalísimo que sus autores no sospecharon jamás. Con ella se quiere decir que el hombre es capaz de fabricar instrumentos, útiles, trebejos que le sirvan para vivir. Es capaz... Mas una realidad no se define por aquello que es capaz de hacer, pero que puede muy bien no hacer. Ahora no estamos fabricando instrumentos en el sentido que solía tener esa definición, y, sin embargo, somos hombres. Pero a esa definición, repito, puede dársele un sentido mucho más radical: el hombre siempre, en cada instante, está viviendo según lo que es el mundo para él; ustedes han venido aquí y están ahora oyéndome porque dentro de lo que es para ustedes el mundo, les parecía tener sentido venir aquí durante esta hora. Por tanto, en este hacer de ustedes que es haber venido, permanecer

aquí y esforzar su atención a mis palabras, actualizan la concepción del mundo que tienen, es decir, que hacen mundo, que dan vigencia a un cierto mundo. Y lo mismo diría si en vez de estar aquí estuviesen ustedes haciendo otra cosa en cualquier otro sitio. Siempre lo harían en virtud del mundo o universo en que creen, en que piensan. Sólo que en un caso como el concreto nuestro, la cosa es aún más clara y literal, porque han venido muchos de ustedes a ver si oían algo nuevo sobre lo que es el mundo, a ver si juntos conmigo hacíamos un mundo un poco nuevo, aunque no sea más que en alguna de sus dimensiones, cuadrantes o provincias.

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente, y ya hemos visto que mundo o universo no es sino el esquema o interpretación que arma para asegurarse la vida. Diremos, pues, que el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una y misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato de universos.

He aquí, señores, por qué hay historia, por qué hay variación continua de las vidas humanas. Si seccionamos por cualquier fecha el pasado humano, hallamos siempre al hombre instalado en un mundo, como en una casa que se ha hecho para

abrigarse. Ese mundo le asegura frente a ciertos problemas que le plantea la circunstancia, pero deja muchas aberturas problemáticas, muchos peligros sin resolver ni evitar. Su vida, el drama de su vida, tendrá un perfil distinto según sea la perspectiva de problemas, según sea la ecuación de seguridades e inquietudes que ese mundo represente.

Con una relativa seguridad estamos ahora, por lo menos en cuanto al peligro de que un astro choque con la tierra y la destruya. ¿Por qué esa seguridad? Porque creemos en un mundo lo bastante racional para que sea posible la ciencia astronómica, y ésta nos asegura que las probabilidades de ese choque son prácticamente nulas con respecto a nuestra vida. Es más: los astrónomos, que han sido siempre gentes maravillosas, se han entretenido en contar el número de años que faltan para que un astro dé un torniscón al sol y lo destruya: son, exactamente, un billón doscientos tres años. Podemos todavía conversar un rato.

Pero imaginen ahora ustedes que de pronto los fenómenos naturales comenzasen a contravenir las leyes de la física —esto es, que perdiésemos la confianza en la ciencia, que es, dicho sea de paso, la fe de que vive el hombre europeo actual—. Nos contrariaríamos ante un mundo irracional, es decir, impermeable a nuestra razón científica, que es lo

único que nos permite asegurarnos cierto dominio sobre la circunstancia material. *Ipsa facto*, nuestra vida, nuestro drama cambiaría de cariz profundamente —nuestra vida sería muy otra porque viviríamos en otro mundo—. Se nos habría caído la casa en que estábamos instalados, no sabríamos, en todo lo material, a qué atenernos, volvería a azotar a la humanidad la plaga terrible que durante milenios la ha sobrecogido y mantenido prisionera: el pavor cósmico, el miedo de Pan, el terror pánico.

Pues bien: la cosa no es tan absolutamente remota de la realidad como puede suponerse. En estos días siente la humanidad civilizada un terror que hace treinta años, no más, desconocía. Hace treinta años creía en un mundo donde el progreso económico era indefinido y sin graves discontinuidades. Mas en estos últimos años el mundo ha cambiado: los jóvenes que comienzan a vivir plenamente ahora viven en un mundo de crisis económica que hace vacilar toda seguridad en este orden —y que quién sabe qué modificaciones insospechadas, hasta increíbles, puede acarrear a la vida humana.

Esto nos permite formular dos principios fundamentales para la construcción de la historia:

1° El hombre constantemente hace mundo, forja horizonte.

2° Todo cambio del mundo, del horizonte, trae

consigo un cambio en la estructura del drama vital. El sujeto psico-fisiológico que vive, el alma y el cuerpo del hombre puede no cambiar; no obstante, cambia su vida porque ha cambiado el mundo. Y el hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital.

El tema de la historia queda así formalmente precisado como el estudio de las formas o estructuras que ha tenido la vida humana desde que hay noticia.

Pero se dirá que la vida está siempre, continuamente, cambiando de estructura. Porque si hemos dicho que el hombre hace constantemente mundo, quiere decirse que éste es modificado también constantemente y, por tanto, cambiará sin cesar la estructura de la vida. En último rigor, esto es cierto. Al preparar la lección de hoy he tenido que pensar con más precisión ciertos puntos de lo que yo creo que es el mundo histórico, el cual no es sino una porción de mi mundo. Por tanto, se ha modificado éste en algunos detalles. Parejamente, yo espero que esta lección varíe alguna facción, por menuda que sea, del mundo en que ustedes vivían al entrar hace un rato por esa puerta. Sin embargo, la arquitectura general del universo en que ustedes y yo vivíamos ayer queda intacta. Todos los días cambia un poco la materia de que están hechas las paredes de nuestra

casa; no obstante, tenemos derecho a decir, si no nos hemos mudado, que habitamos en la misma casa que hace años. No hay, pues, que exagerar el rigor, porque eso nos llevaría en este caso a algo falso. Cuando las modificaciones que sufre el mundo en que creo no afectan a sus principales elementos constructivos y su perfil general queda intacto, el hombre no tiene la impresión de que ha cambiado el mundo, sino sólo de que ha cambiado algo en el mundo.

Pero otra consideración sumamente obvia nos pone en la pista de qué género de modificaciones son las que deben valer como efectivo cambio de horizonte o mundo. La historia no se ocupa sólo de tal vida individual; aun en el caso de que el historiador se proponga hacer una biografía, encuentra a la vida de su personaje trabada con las vidas de otros hombres y las de éstos, a su vez, con otras —es decir, que cada vida está sumergida en una determinada circunstancia de una vida colectiva. Y esta vida colectiva, anónima, con la cual se encuentra cada uno de nosotros tiene también su mundo, su repertorio de convicciones con las cuales, quiera o no, el individuo tiene que contar. Es más, ese mundo de las creencias colectivas —que se suele llamar «las ideas de la época», el «espíritu del tiempo»— tiene un peculiar carácter que no tiene el mundo de las creencias in-

dividuales, a saber: que es vigente, por sí, frente y contra nuestra aceptación de él. Una convicción mía, por firme que sea, sólo tiene vigencia para mí. Pero las ideas del tiempo, las convicciones ambientales son tenidas por un sujeto anónimo, que no es nadie en particular, que es la sociedad. Y esas ideas tienen vigencia aunque yo no las acepte —esa vigencia se hace sentir sobre mí, aunque sea negativamente—. Están ahí, ineludiblemente, como está ahí esa pared y yo tengo que contar con ellas en mi vida, quiera o no, como tengo que contar con esa pared que no me deja pasar a su través y me obliga a buscar dócilmente la puerta o a ocupar mi vida en demolerla. Pero claro es que la influencia mayor que el espíritu del tiempo, el mundo vigente ejerce en cada vida, no la ejerce simplemente porque está ahí —o lo que es lo mismo, porque yo estoy en él y en él tengo que moverme y ser—, sino porque, en realidad, la mayor porción de mi mundo, de mis creencias provienen de ese repertorio colectivo, coinciden con ellas. El espíritu del tiempo, las ideas de la época en su inmensa porción y mayoría están en mí, son las mías. El hombre, desde que nace, va absorbiendo las convicciones de su tiempo, es decir, va encontrándose en el mundo vigente.

Esto, tan sencillo como es, nos proporciona una iluminación decisiva sobre los cambios propiamente

históricos, sobre qué género de modificaciones debemos considerar como efectivos cambios del mundo y por ende de la estructura del drama vital.

Normalmente, el hombre hasta los veinticinco años no hace más que aprender, recibir noticias sobre las cosas que le proporciona su contorno social —los maestros, el libro, la conversación—. En esos años, pues, se entera de lo que es el mundo, topa con las facciones de ese mundo que encuentra ahí ya hecho. Pero ese mundo no es sino el sistema de convicciones vigentes en aquella fecha. Ese sistema de convicciones se ha ido formando en un larguísimo pasado, algunos de sus componentes más elementales proceden de la humanidad más primitiva. Pero justamente las porciones de ese mundo, los asuntos de él más agudos han recibido una nueva interpretación de los hombres que representan la madurez de la época —y que regentan en todos los órdenes esa época— en las cátedras, en los periódicos, en el gobierno, en la vida artística y literaria. Como el hombre hace mundo siempre, esos hombres maduros han producido esta o la otra modificación en el horizonte que encontraron. El joven se encuentra con este mundo a los veinticinco años y se lanza a vivir en él, por su cuenta, esto es, a hacer también mundo. Pero como él medita sobre el mundo vigente, que es el de los hombres maduros

de su tiempo, su tema, sus problemas, sus dudas son distintas de las que sintieron estos hombres maduros que en su juventud meditaron sobre el mundo de los hombres maduros de su tiempo, hoy ya muy ancianos, y así sucesivamente hacia atrás.

Si se tratase de uno o pocos jóvenes nuevos que reaccionan al mundo de los hombres maduros, las modificaciones a que su meditación les lleve serían escasas, tal vez importantes en algún punto, pero, en fin de cuentas, parciales. No podría decirse que su actuación cambia el mundo.

Pero el caso es que no se trata de unos pocos jóvenes —sino de todos los que son jóvenes en una cierta fecha, los cuales son más o tanto más en número que los hombres maduros—. Cada joven actuará sobre un punto del horizonte, pero entre todos actúan sobre la totalidad del horizonte o mundo —es decir, unos sobre el arte, otros sobre la religión o sobre cada una de las ciencias, sobre la industria, sobre la política—. *Había de ser mínima* la modificación que en cada punto producen y, no obstante, tendremos que reconocer que han cambiado el cariz total del mundo, de suerte que unos años después, cuando otra tornada de muchachos inicia su vida se encuentra con un mundo que *en el cariz de su totalidad* es distinto del que ellos encontraron.

El hecho más elemental de la vida humana es

que unos hombres mueren y otros nacen —que las vidas se suceden—. Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores —viene de una vida y va a otra subsecuente—. Pues bien, en ese hecho, el más elemental, fundo la necesidad ineludible de los cambios en la estructura del mundo. Un automático mecanismo trae irremisiblemente consigo que en una cierta unidad de tiempo la figura del drama vital cambia, como en esos teatros de obras breves en que cada hora se da un drama o comedia diferente. No hace falta suponer que los actores son distintos: los mismos actores *tienen* que representar argumentos diferentes. No está dicho, sin más ni más, que el joven de hoy —esto es, su alma y su cuerpo— es distinto del de ayer; pero es irremediable que su vida es de armazón diferente que la de ayer.

Ahora bien, esto no es sino hallar la razón y el período de los cambios históricos en el hecho anejo esencialmente a la vida humana de que ésta tiene siempre una edad. La vida es tiempo —como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger—, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Por eso el hombre tiene edad. La edad es estar el hombre siempre en un cierto trozo de su escaso

tiempo —es ser comienzo del tiempo vital, ser ascensión hacia su mitad, ser centro de él, ser hacia su término— o, como suele decirse, ser niño, joven, maduro o anciano.

Pero esto significa que toda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres «hoy» diferentes o, dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. «Hoy» es para uno veinte años; para otros, cuarenta; para otros, sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos tengan que ser el mismo «hoy», declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual. Y a la luz de esta advertencia se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha. 1933 parece un tiempo único, pero en 1933 vive un muchacho, un hombre maduro y un anciano, y esa cifra se triplica en tres significados diferentes y, a la vez, abarca los tres: es la unidad en un tiempo histórico de tres edades distintas. Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera —en el mismo mundo—, pero contribuimos a formarlos de modo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no

son coetáneos: urge distinguir en historia entre coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anguilosada, petrificada, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna.

Ahora bien, el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, es una generación. El concepto de generación no implica, pues, primariamente más que estas dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital. Aún quedan en el planeta grupos humanos aislados del resto. Es evidente que aquellos individuos de esos grupos que tienen la misma edad que nosotros, no son de nuestra misma generación porque no participan de nuestro mundo. Pero esto indica, a su vez, 1º, que si toda generación tiene una dimensión en el tiempo histórico, es decir, en la melodía de las generaciones humanas, viene justamente después de tal otra —como la nota de una canción suena según sonase la anterior—. 2º, que tiene también una dimensión en el espacio. En cada fecha el círculo de convivencia humana es más o menos amplio. En los

comienzos de la Edad Media, los territorios que habían convivido en contacto histórico durante el buen tiempo del Imperio romano quedan, por muy curiosas causas, disociados, sumergidos y absorto cada cual en sí mismo. Es una época de multiplicidad dispersa y discontinua. Casi cada gleba vive sola consigo. Por eso se produce una maravillosa diversidad de modos humanos que dio origen a las nacionalidades. Durante el Imperio, en cambio, se convive desde la frontera india hasta Lisboa, Inglaterra y la línea transrenana. Es un tiempo de uniformidad, y aunque las dificultades de comunicación dan un carácter sobremanera relativo a esa convivencia, puede decirse idealmente que los coetáneos desde Londres al Ponto formaban una generación. Y es muy diferente destino vital, muy distinta la estructura de la vida pertenecer a una generación de amplia uniformidad o a una angosta, de heterogeneidad y dispersión. Y hay generaciones cuyo destino consiste en romper el aislamiento de un pueblo y llevarlo a convivir espiritualmente con otros, integrándolo así en una unidad mucho más amplia, metiéndolo, por decirlo así, de su historia retraída, particular y casera, en el ámbito gigantesco de la historia universal.

Comunidad de fecha y comunidad espacial son, repito, los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial.

El teclado de circunstancia en que los coetáneos tienen que tocar la sonata apasionada de su vida es el mismo en su estructura fundamental. Esta identidad de destino produce en los coetáneos coincidencias secundarias que se resumen en la unidad de su estilo vital.

Alguna vez he representado a la generación como «una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extraño: es la otra generación. Tal vez, en un día festivo la orgía mezcla a ambas, pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida, es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es un modo integral de existencia o, si se quiere, una moda, que se fija indeleble sobre el individuo. En

ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser.

En el «hoy», en todo «hoy» coexisten articuladas varias generaciones, y las relaciones que entre ellas se establecen, según la diversa condición de sus edades, representan el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica, que constituye en todo instante la realidad de la vida histórica. La idea de las generaciones, convertida en método de investigación histórica, no consiste más que en proyectar esa estructura sobre todo el pasado. Todo lo que no sea esto es renunciar a descubrir la auténtica realidad de la vida humana en cada tiempo—que es la misión de la historia—. El método de las generaciones nos permite ver esa vida desde dentro de ella, en su actualidad. La historia es convertir virtualmente en presente lo que ya pasó. Por eso—y no sólo metafóricamente—la historia es revivir el pasado. Y como vivir no es sino actualidad y presente, tenemos que transmitir de los nuestros a los preteritos, mirándolos no desde fuera, no como sí-dos, sino como siendo.

Pero ahora necesitamos precisar un poco más.

La generación, decíamos, es el conjunto de hombres que tienen la misma edad.

Aunque parezca mentira se ha pretendido una y otra vez rechazar a *limine* el método de las generaciones oponiendo la ingeniosa observación de que todos los días nacen hombres y, por tanto, sólo los que nacen en el mismo día tendrán, *en rigor*, la misma edad, por tanto, que la generación es un fantasma, un concepto arbitrario que no representa una realidad, que antes bien, si lo usamos, tapa y deforma la realidad. La historia necesita de una peculiar exactitud, precisamente la exactitud histórica que no es la matemática, y cuando se quiere suplantarla aquélla con ésta se cae en errores como el de esta objeción que podía muy bien haber extremado más las cosas reclamando el nombre de coetáneos exclusivamente para los nacidos en una misma hora o en un mismo minuto.

Pero convendría haber caído en la cuenta de que el concepto de edad no es de sustancia matemática, sino vital. La edad, originariamente, no es una fecha. Antes de que se supiese contar, la sociedad—en los pueblos primitivos—aparecía y aparece organizada en las clases llamadas de edad. Hasta tal punto este hecho elementalísimo de la vida es una realidad, que espontáneamente da forma al cuerpo social dividiéndolo en tres o cuatro grupos, según la altitud de la existencia personal. La edad es, dentro de la trayectoria vital humana, un cierto modo de

vivir —por decirlo así, es dentro de nuestra vida total una vida con su comienzo y su término: se empieza a ser joven y se deja de ser joven, como se empieza a vivir y se acaba de vivir—. Y ese modo de vida que es cada edad —medido externamente según la cronología del tiempo cósmico, que no es vital, del tiempo que se mide con relojes— se extiende durante una serie de años. No se es joven sólo un año, ni es joven sólo el de veinte pero no el de veintidós. Se está siendo joven una serie determinada de años y lo mismo se está en la madurez durante cierto tiempo cósmico. La edad, pues, no es una fecha, sino una «zona de fechas» y tienen la misma edad, vital e históricamente, no sólo los que nacen en un mismo año, sino los que nacen dentro de una zona de fechas.

Si cada uno de ustedes recapacita sobre quiénes son sentidos por él como coetáneos, como de su generación, hallará que no sabe la edad-año de esos prójimos, pero podrá fijar cifras externas hacia arriba y hacia abajo y dirá: Fulano ya no es de mi tiempo, es un muchacho todavía o es ya hombre maduro.

No es, pues, ateniéndonos a la cronología estricta, matemática de los años, como podemos precisar las edades.

Porque cuántas y cuáles son las edades del

hombre? En otro tiempo, cuando la matemática no había aún devastado el espíritu de la vida —allá en el mundo antiguo, y en la Edad Media y aun en los comienzos de la modernidad— meditaban los sabios y los ingenuos sobre esta gran cuestión. Había una teoría de las edades, y Aristóteles, por ejemplo, no ha desdeñado dedicar a ella algunas páginas espléndidas.

Hay para todos los gustos: se ha segmentado la vida humana en tres y cuatro edades —pero también en cinco, en siete y aun en diez—. Nada menos que Shakespeare, en la comedia *A vuestro gusto*, es partidario de la división septenaria.

«El mundo entero es un teatro y todos los hombres y las mujeres no más que actores de él: hacen sus entradas y sus salidas, y los actos de la obra son siete edades.»

A lo que sigue una caracterización de cada una de éstas.

Pero es innegable que sólo las divisiones en tres y en cuatro han tenido permanencia en la interpretación de los hombres. Ambas son canónicas en Grecia y en el Oriente, en el primitivo fondo germánico. Aristóteles es partidario de la más simple: juventud, plenitud o *akme* y vejez. En cambio, una fábula de Esopo, que recoge reminiscencias orientales y una añeja conseja germánica que Jacobo

Grimm espumó nos hablan de cuatro edades: «Quiso Dios que el hombre y el animal tuviesen el mismo tiempo, treinta años. Pero los animales no-taron que era para ellos demasiado tiempo, mientras al hombre le parecía muy poco. Entonces vinieron a un acuerdo, y el asno, el perro y el mono entregan una porción de los suyos que son acumulados al hombre. De este modo consigue la criatura humana vivir setenta años. Los treinta primeros los pasa bien, goza de salud, se divierte y trabaja con alegría, contento con su destino. Pero luego vienen los die-ciocho años del asno y tiene que soportar carga tras carga: ha de llevar el grano que otro se come y aguantar puntapiés y garrotazos por sus buenos ser-vicios. Luego vienen los doce años de una vida de perro: el hombre se mete en un rincón, gruñe y enseña los dientes, pero tiene ya pocos dientes para morder. Y cuando este tiempo pasa, vienen los diez años de mono, que son los últimos: el hombre se chifla y hace extravagancias, se ocupa en manías ridiculas, se queda calvo y sirve sólo de risa a los chicos.»

Esta conseja, cuyo dolorido realismo caricatu-resco lleva la marca típica de la Edad Media, mues-tra acusadamente cómo el concepto de edades se forma primariamente sobre las etapas del drama vi-tal, que no son cifras, sino modos de vivir.

Plutarco, en la vida de Licurgo, cita tres versos que se suponen recitados por sendos coros:

Los viejos: Nosotros hemos sido guerreros muy fuertes.

Los jóvenes: Nosotros lo somos: si tenéis gana, —miradnos a la cara.

Los muchachos: Pero nosotros seremos mucho más fuertes todavía.

Aludo a todo esto y transcribo estos lugares para hacerles ver la profunda resonancia que en la pre-ocupación vital de los hombres encuentra este tema de las edades desde los tiempos más remotos.

Pero hasta ahora el concepto de edad preocupaba sólo desde el punto de vista de la vida individual. De aquí, entre otras cosas, la vacilación sobre el ciclo y carácter de las edades: niños, jóvenes, viejos —como en la cita de Plutarco—. Joven, maduro, viejo, de-crepito —como en la fábula esópica—. Joven, ma-duro, anciano —como en Aristóteles.

Comencemos el próximo día con el intento de fijar las edades y el tiempo de cada una desde el punto de vista de la historia. La realidad histórica y no nosotros es quien tiene que decidir.

LA VIDA PERSONAL *

Se trata de que, una vez más, el hombre se ha perdido. Porque no es cosa nueva ni accidental. El hombre se ha perdido muchas veces y a lo largo de la historia—más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo y, gracias a esa otra sensación de perdimiento, reobrar energicamente para volver a encontrarse—. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio.

Partamos, pues, movilizados por el intento de hallar en forma irrecusable, plenamente evidente, hechos de fisonomía tan característica que no nos parezca adecuada otra denominación que la de llamarnos en sentido estricto «fenómenos sociales». Esta operación rigurosísima y decisiva—la de hallar

* *El hombre y la gente* (1957), O.C. VII, 99-112.

que un tipo de hechos es una realidad o fenómeno definitiva y resolutoriamente, sin duda alguna ni posible error, diferente y, por tanto, irreductible a cualquier otro tipo de hechos que puedan darse— tiene que consistir en que retrocedamos a un orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser ésta radical, no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás. Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana.

Siempre que digo «vida humana», sea lo que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. Para comodidades de lenguaje la llamaré a veces «nuestra vida», pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común. Lo que llamamos «vida de los otros», la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es *mi vida*, la de cada cual y, por tanto, supone ésta. La vida de otro, aun del que nos sea más próximo e ín-

timo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no la vivo. Si al otro le duelen las muelas me es patente su fisonomía, la figura de sus músculos contraídos, es espectáculo, en suma, de alguien aquejado por el dolor, pero su dolor de muelas no me duele a mí y, por tanto, lo que de él tengo no se parece nada a lo que tengo cuando me duelen a mí. En rigor, el dolor de muelas del prójimo es últimamente una suposición, hipótesis o presunción mía, es un presunto dolor. El mío, en cambio, es incuestionable. Hablando rigurosamente, nunca podemos estar seguros de que al amigo que se nos presenta como doliente de las muelas le duelan en efecto. De su dolor tenemos patentes sólo ciertas señales externas que no son dolor, sino concentración de músculos, vaguedad de mirada, la mano en la mejilla, ese gesto tan incongruente con lo que le origina, pues no parece sino que el dolor de muelas fuese un pájaro y que ponemos la mano sobre él para que no se nos escape. El dolor ajeno no es realidad radical sino que es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales. Esto es lo único que de él nos es, en efecto, patente e incuestionable. Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una

apariencia y lo que en ésta aparece o lo que aparenta, entre un aspecto y la cosa manifiesta o aspectada en él es siempre últimamente cuestionable y equívoca. Hay quien nos finge perfectamente toda la *mise en scène* del dolor de muelas sin padecerlo, para justificar fines privados. Ya veremos cómo, en cambio, la vida de cada cual no tolera ficciones, porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está, que fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no conseguimos engañarnos del todo y le vemos la trampa. Esta genuinidad inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla «realidad radical».

Pero hay esta otra. Al llamarla «realidad radical» no significa que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o suprema, sino simplemente que es la raíz—de aquí, radical—de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. Es, pues, esta realidad radical—mi vida—tan poco egoísta, tan nada «solipsista» que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda

otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos, como las fragatas.

De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente —esto es—, suficientemente profundo, radical, si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma, existe. Porque eso significa propiamente *existir* —vocablo, presumo, originariamente de lucha y beligerancia que designa la situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí mismo ante y contra nosotros. En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos su primirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no *está ahí*, *ex-iste*, *resiste*. Una arbitrariedad terminológica que raya en lo intolerable ha querido desde hace unos años emplear

los vocablos «existir» y «existencia» con un sentido abstruso e incontrolable que es precisamente inverso del que por sí la palabra milenaria porta y dice.

Algunos quieren hoy designar así el modo de ser del hombre, pero el hombre, que es siempre *yo* —el *yo* que es cada cual—, es lo único que no existe, sino que *vive* o *es* viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, *yo*, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida. Vaya esto dicho y disparado de paso.

Ahora bien, de esa extraña y dramática realidad radical —nuestra vida— se pueden decir innumerables atributos, pero yo voy ahora a destacar sólo lo más imprescindible para nuestro tema.

Y es ello que la vida no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. De pronto y sin saber cómo ni por qué, sin anuncio previo, el hombre se descubre y sorprende teniendo que ser en un ámbito impremeditado, imprevisto, en este de ahora, en una coyuntura de determinadas circunstancias. Tal vez no es ocioso hacer notar que esto —base de mi pensamiento filosófico— fue ya enunciado, tal y como ahora lo he hecho, en mi primer libro, publicado en 1914. Llamemos provisoriamente y para facilitar la comprensión a ese

ámbito impremeditado e imprevisto, a esa determinadísima circunstancia en que al vivir nos encontramos siempre, mundo. Pues bien, ese mundo en que tengo que ser al vivir me permite elegir dentro de él este sitio o el otro donde estar, pero a nadie le es dado elegir el mundo en que se vive: es siempre éste, éste de ahora. No podemos elegir el siglo ni la jornada o fecha en que vamos a vivir ni el universo en que vamos a movernos. El vivir o ser viviente, o lo que es igual, el ser hombre no tolera preparación ni ensayo previo. La vida nos es disparada a quemarropa. Ya lo he dicho: allí donde y cuando nacemos o después de nacer estemos, tenemos, queramos o no, que salir nadando. En este instante, cada cual por sí mismo, se encuentra sumergido en un ambiente que es un espacio donde tiene, quiera o no, que habérselas con el elemento abstruso que es una lección de filosofía, con algo que no sabe si le interesa o no, si lo entiende o no lo entiende, que está gravemente consumiendo una hora de su vida —una hora insustituible, porque las horas de su vida están contadas—. Ésta es su circunstancia, su aquí y su hora. ¿Qué hará? Porque algo, sin remedio, tiene que hacer: atenderme o, por el contrario, desatenderme para vacar a meditaciones propias, a pensar en su negocio o clientela, a recordar su amada. ¿Qué hará? ¿Levantarse e irse o quedarse,

aceptando la fatalidad de llevar esta hora de su vida, que acaso podría haber sido tan bonita, al matadero de las horas perdidas?

Porque —repito— algo, sin remedio, tenemos que hacer o que estar haciendo siempre, pues esa vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que cada uno de nosotros tiene que hacérsela, cada cual la suya. Esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y el hombre tiene que irsela llenando, ocupándola. Son esto nuestras ocupaciones. Esto no acontece con la piedra, la planta, el animal. A ellos les es dado su ser ya prefijado y resuelto. A la piedra, cuando empieza a ser, no le es dada sólo su existencia, sino que le es prefijado de antemano su comportamiento —a saber, pesar, gravitar hacia el centro de la tierra—. Parejamente al animal le es dado el repertorio de su conducta, que va, sin su intervención, gobernada por sus instintos. Pero al hombre le es dada la forzosidad de tener que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir, mas no le es, de antemano y de una vez para siempre, presente lo que tiene que hacer. Porque lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por

tanto, ejercitar nuestra libertad. La circunstancia —repto—, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad. Dentro de un rato, cuando salgamos a la calle, se verán obligados a decidir qué dirección tomarán, qué ruta. Y si esto acontece en esta trivial ocasión, mucho más pasa en esos momentos solemnes, decisivos de la vida en que lo que hay que elegir es nada menos, por ejemplo, que una profesión, una carrera —y carrera significa camino y dirección del caminar—. Entre las pocas notas privadas que Descartes a su muerte dejó, se halla una de su juventud en que ha copiado un viejo verso de Ausonio que, a su vez, traduce una vetusta sentencia pitagórica y que dice: *Quod vitae sectabor iter*, ¿qué camino, qué vía tomaré para mi vida? Pero la vida no es sino el ser del hombre —por tanto, eso quiere decir lo más extraordinario, extravagante, dramático, paradójico de la condición humana, a saber: que es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser—. Pues si analizásemos ese menudo acontecimiento que va a darse dentro de un rato —el que cada cual tenga que elegir y decidir la dirección

de la calle que va a tomar— verían cómo en la elección de una acción en apariencia tan simple interviene íntegra la elección que ya han hecho, que en este momento, sentados, portan secreta en sus penitales, en su recóndito fondo, de un tipo de humanidad, de un modo de ser hombre que en su vivir procuran realizar.

Para no perdernos, resumamos lo hasta ahora dicho: vida, en el sentido de vida humana, por tanto, en sentido biográfico y no biológico —si por biología se entiende la psico-somática—, vida es encontrarse alguien que llamamos hombre (como podríamos y acaso deberíamos llamarle X —ya verán por qué—), teniendo que ser en la circunstancia o mundo. Pero nuestro ser en cuanto «ser en la circunstancia» no es quieto y meramente pasivo. Para ser, esto es, para seguir siendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad. Nadie puede sustituirle en este decidir lo que va a hacer, pues incluso el entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él. Esta forzosidad de tener que elegir y, por tanto, estar condenado, quiera o no, a ser libre, a ser por su propia cuenta y riesgo, proviene de que la circunstancia no es nunca unilateral, tiene siem-

pre varios y a veces muchos lados. Es decir, nos invita a diferentes posibilidades de hacer, de ser. Por eso nos pasamos la vida diciéndonos: «Por un lado», yo haría, pensaría, sentiría, gueriría, decidiría esto, pero, «por otro lado»... La vida es multilateral. Cada instante y cada sitio abre ante nosotros diversos caminos. Como dice el viejísimo libro indio: «Dondequiera que el hombre pone la planta, pisa siempre cien senderos.» De aquí que la vida sea permanente encrucijada y constante perplejidad. Por eso suelo decir que, a mi juicio, el más certero título de un libro filosófico es el que lleva la obra de Maimónides que se rotula: *Mora Nebuchim — Guía para los perplejos.*

Cuando queremos describir una situación vital extrema en que la circunstancia parece no dejarnos salida ni, por tanto, opción, decimos que «se está entre la espada y la pared». La muerte es segura, no hay escape posible! ¿Cabe menor opción? Y, sin embargo, es evidente que esa frase nos invita a elegir entre la espada y la pared. Privilegio tremendo y glorioso de que el hombre goza y sufre por veces —el de elegir la figura de su propia muerte: la muerte del cobarde o la muerte del héroe, la muerte fea o la bella muerte.

De toda circunstancia, aun la extrema, cabe evasión. De lo que no cabe evasión es de tener que ha-

cer algo y, sobre todo, de tener que hacer lo que, a la postre, es más penoso: elegir, preferir. ¿Cuántas veces no se ha dicho uno que preferiría no preferir? De donde resulta que lo que me es dado cuando me es dada la vida no es sino quehacer. La vida, bien lo sabemos todos, la vida da mucho que hacer. Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea *no cualquiera*, sino lo que hay que hacer —aquí y ahora—, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer.

Entre todos esos caracteres de la realidad radical o vida que he enunciado y que son una mínima parte de los que fuera menester describir para dar una idea algo adecuada de ella, el que me interesa ahora subrayar es el que hace notar la gran perogrullada: que la vida es intransferible y que cada cual tiene que vivirse la suya; que nadie puede susituirla en la faena de vivir; que el dolor de muelas que siente tiene que dolerle a él y no puede traspasar a otro ni un pedazo de ese dolor; que ningún otro puede elegir ni decidir por delegación suya lo que va a hacer, lo que va a ser; que nadie puede reemplazarle ni subrogarse a él en sentir y querer; en fin, que no puede encargar al prójimo de pensar en lugar suyo los pensamientos que necesita pensar para orientarse en el mundo —en el mundo de las cosas y en el mundo de los hombres— y así acertar en su

conducta; por tanto, que necesita convencerse o no, tener evidencias o descubrir absurdos por su propia cuenta, sin posible sustituto, vicario ni lugarteniente. Puedo repetirme mecánicamente que dos y dos son cuatro sin saber lo que me digo, simplemente porque lo he oído decir innumerables veces; pero pensarlo propiamente—esto es, adquirir la evidencia de que en verdad «dos y dos son cuatro y no son ni tres ni cinco»—*eso* tengo que hacerme lo yo, yo solo; o lo que es igual, yo en mi soledad. Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentimientos, tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intranferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad*.

Pero entiéndase bien todo esto. No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe. En primer lugar, se habrá reparado que aun siendo «vida», en sentido propio y originario, la de cada cual, por tanto, siendo siempre la *mía*, he empleado lo menos posible este posesivo, como no he empleado apenas el personal «yo». Si lo he hecho alguna vez ha sido meramente para facilitarles una primera visión de lo que es esa extraña realidad radical—la vida humana—. He preferido decir el hombre, el viviente o el «cada cual». En otra lección verán con toda claridad el porqué de esta reserva. Pero, en definitiva y al cabo de algunas vueltas que dare-

mos, se trata, claró está, de la vida, de la *mía* y de yo. Ese hombre—ese yo—*es* últimamente en soledad radical; pero—repito—ello no quiere decir que sólo él es, que él es la única realidad, o, por lo menos, la radical realidad. Lo que he llamado así no es solamente yo, ni es el hombre sino la vida, su vida. Ahora bien, esto incluye una enormidad de cosas. El pensamiento europeo ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640, en que Descartes lo proclamó—el idealismo filosófico, para el cual, no hay más realidad que las ideas de mi yo, de un yo, de mi *moi-même*, del cual Descartes decía: *moi qui ne suis qu'une chose qui pense*. Las cosas, el mundo, mi cuerpo mismo serían sólo ideas de las cosas, imaginación de un mundo, fantasía de mi cuerpo. Sólo existiría la mente y lo demás un sueño tenaz y exuberante, una infinita fantasmagoría que mi mente segrega. La vida sería así la cosa más cómoda que se puede imaginar. Vivir sería existir yo dentro de mí mismo, flotando en el océano de mis propias ideas, sin tener que contar con nada más que con mis ideas. A esto se ha llamado idealismo. No tropezaría yo con nada. No tendría yo que ser en el mundo, sino que el mundo sería dentro de mí, como una película sin fin que dentro de mí se correría. Nada me estorbaría. Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio por-

que es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiere dos Dioses se enfrentarían. Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí.

No, la vida no es existir sólo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario. Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vir* significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo eso. Tengo *veís noíis* que arreglármelas mejor o peor, con todo ello. Pero eso —encontrarme con todo ello y necesitar arreglármelas con todo ello—, eso me pasa últimamente a mí solo y tengo que hacerlo solitaria-mente, sin que *en el plano decisivo* —nótese que digo en el plano decisivo— pueda nadie echarme una mano.

Quiere esto decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos —Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba «el claro de Luna trascendental»—. Pero, ni que decir tiene, estamos todavía más lejos de Aristóteles.

Estamos, pues, lejos de Descartes, de Kant.

Estamos aún más lejos de Aristóteles y Santo Tomás. ¿Por ventura, es nuestro deber y nuestro destino —no sólo el de los filósofos, sino de todos— alejarnos, alejarnos...? No voy a responder ahora ni sí ni no. Ni siquiera voy a revelar de *qué*, queramos o no, habíamos de alejarnos. Queda ahí este enorme signo de interrogación —con el cual cada uno puede hacer lo que le plazca— usarlo como un lazo de gaúcho para capturar el porvenir, o bien, simplemente, colgarse de él.

La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero —¡ahí está!— en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo —solo *con* ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *solo con* ellos—. Si no existiese más que un único ser, no podría decirse con- gruientemente que está solo. La unicidad no tiene nada que ver con la soledad. Si meditásemos sobre la «saudade» portuguesa —como es sabido, *saudade* es la forma galaicólusitana de «solitudinem», de soledad— hablaríamos más de ésta y veríamos que la soledad es siempre *soledad* de alguien, es decir, que es un *quedarse solo* y un echar de menos. Hasta tal punto es así que la palabra con que el griego decía

mío y solitario — *monos* — viene de *moné*, que significa quedarse — se subentende, *quedarse sin*, sin los otros—. Sea porque se han ido, sea porque se han muerto; en todo caso, porque nos han dejado — nos han dejado... solos—. O bien, porque nosotros los dejamos a ellos, huimos de ellos y nos vamos al desierto y al retiro a hacer vida de *moné*. De aquí, *monakhós, monasterios y monje*. Y en latín *solus*. Meillet, cuyo extremo rigor de fonético y cuya falta de talento semántico hacen preciso que procure contrastar con él mis espontáneas averiguaciones etimológicas, sospecha que *solus* venga de *sedlus*, es decir, del que se queda sentado cuando los demás se han ido. Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Ehí, Ehí / lamma sabachani / Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* — «Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado solo de ti?» — Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre — de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad—. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación.

Y éste es el momento para recordar a Leibniz.

No voy, claro está, a emplear ni un instante en entrar en su doctrina. Me limito a hacer notar a los buenos conocedores de Leibniz que la mejor traducción de su palabra más importante — *mónada* — no es unidad, ni tampoco unicidad. Los mónadas no tienen ventanas. Se hallan reclusas en sí mismas — esto es idealismo—. Pero en su último sentido, la concepción de Leibniz de la mónada se expresaría de la mejor manera llamando a las mónadas «soledades». También en Homero un centurión da una lanzada a Afrodita, hace manar su deliciosa sangre de hembra olímpica y la hace correr gimiendo al padre Júpiter, como cualquiera damisela *well-to-do*. No, no: Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo — *sabachani*.

Conforme vamos tomando posesión de la vida y haciéndonos cargo de ella, averiguamos que, cuando a ella vinimos, los demás se habían ido y que tenemos que vivir nuestro radical vivir... solos, y que sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad.

Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor.

El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades.

A la soledad que somos pertenecen —y forman parte esencial de ella— toda las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es —sino que, al revés, son siempre *lo otro*, lo absolutamente otro— un elemento extraño y siempre, más o menos, estorbo, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero* —porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo.

Vemos, pues, frente a toda filosofía idealista y solipsista, que nuestra vida pone con idéntico valor de realidad estos dos términos: el alguien, el X; el Hombre que vive y el mundo, contorno o circunstancia *en que* tiene, quiera o no, que vivir.

En ese mundo, contorno o circunstancia es donde necesitamos buscar una realidad que con todo rigor, diferenciándose de todas las demás, podamos y debamos llamar «social».

El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo. Si estos tres vocablos van a ir diferenciando ante nosotros su

sentido, es cosa que ahora no interesa. En este momento nos significan lo mismo; a saber, el elemento extraño al hombre, foráneo, el «fuera de sí», donde el hombre tiene que afanarse en ser. Ese mundo es una gran cosa, una inmensa cosa, de límites borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres. De lo que estas cosas sean se ocupan las diferentes ciencias —por ejemplo, de plantas y animales, la biología—. Pero la biología, como cualquiera otra ciencia, es una actividad determinada en que algunos hombres se ocupan dentro ya de su vida, es decir, después de estar ya viviendo. La biología, y cualquiera otra ciencia, supone, pues, que antes de que su operación comience, teníamos ya a la vista, nos existían, todas esas cosas. Y eso que las cosas nos son originaria, primariamente en nuestra vida de hombres antes de ser físicos, mineralogistas, biólogos, etc., representa lo que esas cosas son en su realidad radical. Lo que luego las ciencias nos digan sobre ellas, será todo lo plausible, convincente, exacto que se quiera, pero es evidente que todo ello lo han sacado, por complicados métodos intelectuales, de lo que desde luego, primordialmente y sin más, nos eran las cosas en nuestro vivir. La Tierra será un

planeta de un cierto sistema solar perteneciente a una cierta galaxia o nebulosa, y estará hecha de átomos, cada uno de los cuales contiene, a su vez, una multiplicidad de cosas, de cuasicosas o quisicosas que se llaman electrones, protones, mesones, neutrones, etc. Pero ninguna de esas sabidurías existiría si la Tierra no preexistiese a ellas como componente de nuestra vida, como algo con que tenemos que habérmolas y, por tanto, con algo que nos importa —que nos importa porque nos ofrece ciertas dificultades y nos proporciona ciertas facilidades—. Esto quiere decir que en ese plano previo y radical de que las ciencias parten y que dan por supuesto, la Tierra no es nada de eso que la física, que la astronomía nos dice, sino que es aquello que me sostiene firmemente, a diferencia del mar en que me hundo (la palabra tierra —*terra*— viene de *tersa*, según Breal, «la seca»), aquello que tal vez tengo que subir penosamente porque es una cuesta arriba, aquello que bajo cómodamente porque es una cuesta abajo, aquello que me distancia y separa lamentablemente de la mujer que amo o que me obliga a vivir cerca de alguien a quien detesto, aquello que hace que unas cosas me están cerca y otras me estén lejos, que unas estén *aquí* y otras *ahí* y otras *allí*, etc., etc. Estos y muchos otros atributos parecidos son la auténtica realidad de la Tierra, tal y como ésta me aparece

en el ámbito radical que es mi vida. Noten ustedes que todos estos atributos —sostenerme, tener que subir o bajar la cuesta, tener que cansarme en ir por ella hasta donde está lo que necesito, separarme de los que amo, etc.— se refieren todos a mí, de suerte que la Tierra en su primordial aparición consiste en puras referencias de utilidad hacia mí. Lo propio hallarán si toman cualquier otro ejemplo, el árbol, el animal, el mar o el río. Si los abstraemos de lo que son en referencia a nosotros, quiero decir, de su *ser para* una utilidad nuestra, como medios, instrumentos o, viceversa, estorbos y dificultades para nuestros fines, se quedan sin ser nada. O expresado en otra forma: todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un *ser propio*, *no es nada en sí* —sino que es sólo un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines. Por eso no hemos debido llamarlo «cosas», dado el sentido que hoy tiene para nosotros esta palabra. Una «cosa» significa algo que tiene su propio ser, aparte de mí, aparte de lo que *sea para* el hombre. Y si esto acontece con cada cosa de la circunstancia o mundo, quiere decirse que el mundo en su realidad radical es un conjunto de algos con los cuales yo, el hombre, puede o tiene que hacer esto o aquello —que es un conjunto de medios y estorbos, de faci-

lidades y dificultades con que, para efectivamente vivir, me encuentro—. Las cosas no son originariamente «cosas», sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir y vivir lo mejor posible —por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actuó y opero, con que logro o no logro hacer lo que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente—. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego *práctica*, *prâxis* —las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática*—. No hay, por malaventura, vocablo en nuestra lengua, o, al menos, yo no lo he encontrado, que anuncie con suficiente adecuación lo que el vocablo *prágma*, sin más, significa. Sólo podemos decir que una cosa, en cuanto *prágma*, no es algo que existe por sí y sin tener que ver conmigo. En el mundo o circunstancia de cada uno de nosotros no hay nada que no tenga que ver con uno y uno tiene, a su vez, que ver con cuanto forma parte de esa circunstancia o mundo. Éste está compuesto exclusivamente de referencias a mí y yo estoy consignado a cuanto en él hay, dependiendo de ello para mi bien o para mi mal; todo me es favorable o adverso, caricia o rozadura, halago o lesión, servicio o daño. Una cosa en cuanto *prágma* es, pues, algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o im-

pedimento *para...*, un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falta, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que, más o menos, me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia*. Ahora espero, habiendo acumulado todas estas expresiones, que comience a ser clara la diferencia si se hace chocar en la mente la idea de un mundo de cosas y la idea de un mundo de asuntos o importancias. En un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención: él y todo en él es *por sí*. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todos nos importa y sólo es en la medida y modo en que nos importa y afecta.

Tal es la verdad radical sobre lo que es el mundo, porque ella expresa su consistencia o aquello en que consiste originariamente como elemento en que tenemos que vivir nuestra vida. Todo lo demás que las ciencias nos digan sobre ese mundo es y era en el mejor caso una verdad secundaria, derivada, hipotética y problemática —por la sencilla razón, repito, de que empezamos a hacer ciencia después de estar ya viviendo en el mundo y, por tanto, siéndonos ya el mundo eso que es—. La ciencia es sólo una de las innumerables prácticas, acciones, operaciones que el hombre hace en su vida.

El hombre hace ciencia como hace paciencia, como hace su hacienda —que por eso se llama así—, hace versos, hace política, negocios, viajes, hace el amor, hace que hace, espera, es decir, hace... tiempo, y, mucho más que todo, el hombre se hace ilusiones.

Todos estos decires son expresión de la lengua española más vulgar, familiar, coloquial. Sin embargo, hoy vemos que son términos técnicos en una teoría de la vida humana. Para vergüenza de los filósofos hay que declarar que no habían visto nunca el fenómeno radical que es nuestra vida. Siempre se lo dejaban a la espalda y han sido los poetas y novelistas, pero sobre todo el «hombre cualquiera» quien ha reparado en ella, en sus modos y situaciones. Por eso aquella serie de palabras representa una serie de títulos en que se nombran grandes temas filosóficos sobre los cuales fuera menester hablar mucho. Piénsese en la honda cuestión que enuncia el giro «hacer tiempo» —por tanto, nada menos que el esperar, la expectación y la esperanza. Está por realizar una fenomenología de la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant con una dedicatoria que decía: «Le envió esta vida de un hombre *qui n'espérait pas...*» ¿Tenía razón Morand? ¿Es po-

sible —literal y formalmente posible— un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme.

Pues ¿no es de menor interés ese otro modo de la vida en que el hombre «hace que hace»? ¿Qué es ese extraño, inauténtico hacer a que, a veces, el hombre se dedica precisamente para no hacer de verdad, incluso eso que está haciendo? —el escritor que no es escritor pero *hace* de escritor, la mujer que apenas es femenina pero *hace* de mujer, hace que sonrír, hace que desdeña, hace que desea, hace que ama, incapaz de hacer propiamente ninguna de estas cosas.

MEDITACIÓN DEL SALUDO. EL HOMBRE ANIMAL ETIMOLÓGICO. ¿QUÉ ES UN USO?*

En nuestro contorno no había sólo minerales, vegetales, animales y hombres. Había además, y en cierto modo antes que todo eso, otras realidades que son los usos. Desde nuestro nacimiento nos envuelven y ciñen por todos lados; nos oprimen y comprimen, se nos inyectan e insuflan; nos penetran y nos llenan casi hasta los bordes, somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos. Ahora bien, ¿qué es el uso?

En el decir de la gente encontramos la palabra «uso» formando tronco con costumbres. «Usos y costumbres» trotan juntos, pero si tomamos en serio el *y* que parecería calificar de diferentes una y otra cosa, vemos que no podemos distinguirlos o que la distinción es arbitraria. El hecho de que esa pareja perdure en la lengua como un matrimonio bien avenido se explica porque, en efecto, el con-

* *El hombre y la gente* (1957), O.C. VII, 212-232.

cepto «costumbre» parece más significativo y ayuda a designar lo que se piensa vulgarmente cuando se dice «uso». El uso sería la costumbre, y la costumbre es un cierto modo de comportarse, un tipo de acción acostumbrado, esto es, habitualizado. El uso sería, pues, un hábito social. El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo, sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. Con otras palabras, esto viene a decir sobre el uso el único sociólogo que ha querido molestarse un poco en analizar los fenómenos elementales de sociedad. La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél y en el de más allá sería, pues, la sustancia del uso; por tanto, se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia, más o menos fortuita, en este comportamiento frecuente de muchos individuos le daría el carácter de hecho social. Nada menos que Max Weber piensa así, y nada menos que Bergson piensa lo mismo, pues, once años después que Weber, seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como de una costumbre y de la costumbre como de *une habitude*, de «un hábito»; o sea, de una conducta muy frecuente que, por ser frecuente,

se ha automatizado y estereotipado en los individuos.

Pero es el caso que ejecutamos muchos movimientos, actos y acciones con máxima frecuencia y que evidentemente no son usos. Una de las cosas que el hombre hace con nada escasa frecuencia es respirar y, sin embargo, nadie dirá que la respiración es un uso y que el hombre se ha acostumbrado a respirar. Pero eso —se me objetará fulminantemente— es un mero reflejo orgánico. Exacto, y yo lo he dicho como punto de partida y de referencia. Bien: pero andar, caminar, mover las piernas por rías y calzadas, eso no es un acto reflejo, es un acto voluntario, es frecuentísimo y evidentemente tampoco es un uso. Viceversa: hay usos que por su propia consistencia son infrecuentes. Algunos grandes pueblos practicaban el uso de celebrar una fiesta ceremonial cada siglo. Venerable ejemplo de ello fue Roma con sus *Iudi saeculares*, sus juegos religiosos cuando se cumplía el *saeculum*. No se me dirá que para el individuo romano era frecuente celebrar la fiesta secular. Tan no lo era que los heraldos gritaban a los ciudadanos para que acudieran *ad ludos*, a los juegos, *quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset*, como nos refiere Suetonio en su vida de Claudio: «Venid a la fiesta a que no habéis asistido nunca, a la que no volveréis a asistir.» No se puede

definir más briosamente la absoluta infrecuencia de un uso. De paso —y véase ahora sólo de soslayo— noten que este uso se manifiesta como siendo una costumbre, no de un individuo, sino esencialmente transindividual; era una costumbre, no *del* romano, éste, ése o aquél, sino... de Roma. Roma no es un hombre, es un pueblo, es una sociedad. A lo que trasparece aquí, los usos no son *de* los individuos sino de la sociedad. Ella, es tal vez, la usual y usuante. La radical infrecuencia de la fiesta secular aparecería aún más clara, si cabe, de poder ahora nosotros exponer lo que fue propiamente el *saeculum*, una de las ideas más humanamente conmovedoras, más directamente vitales, esto es, vividas, puramente extraídas de la experiencia del humano destino. Porque claro está que el siglo, el *saeculum*, no es esa larga unidad de tiempo precisado en la grosería métrico-decimal de cien años, con sus dos estúpidos ceros, duración que pueden medir los relojes con su impertinente e indiferente exactitud. El *saeculum* es una unidad de tiempo esencialmente imprecisa como todo lo que es vida: es una idea veltustísima, tanto que ni siquiera es romana; ella y la palabra misma son prerromanas, son etruscas, y como todo lo etrusco, patético, misterioso y azorante.

Si partimos de hoy y de todos los madrileños

que en este día viven y pensamos una duración de existencia de Madrid que llegue hasta que muera el último de los que hoy están en vida, muy especialmente los hoy nacidos, eso es el *saeculum*. Por tanto, la duración de aquel continuo acontecer humano que puede ver, esto es, vivir, aquel que logre ver más, vivir más. Será 90 años o 100 o 110 o 120 —el límite es flotante como lo es el de la vida—. Se trata, pues, de la idea de generación; es una generación humana dilatada hasta su máximo de longevidad, la más natural y concreta unidad en que se mide el tiempo con un acontecimiento humano —la más larga vida de un hombre— y no con geometría y aritmética.

Ver en la formidable realidad que es el uso un simple precipitado de la frecuencia, es indigno de una mente analítica. No confundamos las cosas: no confundamos el que muchos usos —pero no todos, ni mucho menos—, para llegar a constituirse como tales usos, presupongan que muchos individuos hagan muchas veces una misma cosa y, por tanto, esta cosa se manifieste frecuentemente, con que el uso mismo, una vez que está constituido y sea ya, en efecto, uso, actúe por su frecuencia. No vaya a resaltar a la postre lo inverso: que algo no es uso porque es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia porque es uso.

Para escapar de este enredo no hay sino preguntarle a nuestra propia conducta qué es lo que hacemos al saludar, y al punto vemos que el dar la mano no lo hacemos porque sea frecuente. Si así fuese, el día que alguien no tuviese ganas de saludar suprimiría sin más la operación, y habría entonces, frente a una conducta frecuente de los demás, una conducta infrecuente suya, pero no le pasaría nada de particular. La cosa es palmaria y bien sencilla: seguimos de buenos días a buenos días. Pero sabemos que si un día dejamos de saludar a un conocido que encontramos en la calle transeúnte, o a los que hallamos en una reunión, éstos se nos enfadan y que este enfado trae para nosotros algunos daños; por lo pronto y por lo menos, que nos tengan por mal educados, pero tal vez daños graves. ¡Ah!, eso ya no es cuestión de frecuencia o infrecuencia, no es cuestión de hábito y suspensión ocasional de un hábito, son ya «palabras mayores», eso es que los demás —esa vaga entidad que son «los demás», y que es otro aspecto de «la gente»—, que los demás nos obligan a saludar, nos lo imponen violentamente con una fuerza o violencia por lo pronto de orden moral, tras de la cual —y esto es importante advertirlo—, tras de la cual hay, más o menos próximamente, pero en el último fondo siempre, la eventualidad de una violencia física.

Aún no hace muchos años —en Europa— cuando alguien negaba un saludo solía recibir automáticamente una bofetada, y al día siguiente tenía que batirse a espada, sable o pistola. Por eso digo que se trata ya de «palabras mayores»...

El uso, pues, se me aparece como la amenaza presente en mi espíritu de una eventual violencia, coacción o sanción que los demás van a ejecutar contra mí. Pero lo curioso del caso es que lo mismo les pasa a ellos, porque también cada uno de ellos encuentra ante sí el uso como una amenaza de los demás, sólo que ahora, para él, entre los demás, estoy yo, que sin saberlo me he convertido en uno de los demás.

He aquí, pues, otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de violencia, que no procede de ningún sujeto determinado, que, antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible, de los demás hacia él.

Éste es el carácter con que primero se presenta en nuestra vida «lo social». Lo percibe antes nuestra voluntad que nuestra inteligencia. Queremos hacer o dejar de hacer algo y descubrimos que no podemos; que no podemos, porque frente a nosotros se levanta un poder, más fuerte que el nuestro, que fuerza y domeña nuestro querer. Y ese poder, que se

manifiesta generalmente con los eufemismos de coacciones y de presiones morales, de causarnos daños morales, pero que siempre —a la postre— amenaza con la eventualidad de una violencia física; ese poder, por tanto, físico, brutal, que —como veremos— funciona también brutalmente, ese poder que no es de nadie, que no es humano, que, en este sentido, es algo así como un poder elemental de la naturaleza, como el rayo y el vendaval, como la borrasca o el terremoto, como la gravedad que empuja en su vuelo la masa exánime del astro, ese poder es el «poder social». Y «el poder social» funciona en la coacción que es «el uso».

Es casi seguro que al decir yo por vez primera que saludar tomándose las manos era un acto sin sentido, alguien pudo pensar: No; tomarse las manos tiene sentido porque de ese modo los hombres se han asegurado mutuamente de que no llevan armas en ellas. Pero —respondo— es evidente que, cuando nosotros acudimos hoy a una fiesta social o a una reunión académica, no nos preocupa el temor de que los otros hombres, nuestros conocidos, lleven en sus manos lanzas, jabalinas, puñales, flechas, *boomerangs*. Sin duda, ese imaginario objetante quería decir, claro está, que ese temor no es actual, sino pretérito. Hubo un tiempo, de un vago pasado, en que los hombres sentían, efectivamente, ese temor,

y por ello determinaron acercarse en esa forma que *para ellos tenía sentido*, como para mí detener la mano del asesino. Pero esta observación, aun aceptándola como discreta, lo que demuestra es que tomarse las manos tuvo sentido, no que lo *tiene* ahora para nosotros. La observación nos sirve, sin embargo, para descubrir algo muy importante: que por lo menos algunos hechos sociales como el saludo —ya veremos si en cierta dosis todos— se caracterizan no sólo por carecer de sentido, sino por algo aún más melancólico: porque lo tuvieron y lo han perdido. Si esto resultase verdad, tendríamos que a los usos les es *constitutivo* haber perdido su sentido; por tanto, haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma, desalmado. Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. Por eso hablo de mineralización. Creo que por vez primera aquí la palabra *supervivencia* adquiere un significado nuevo que es, a la vez, su pleno significado. Porque la supervivencia no es ya vida vivencia, sino sólo su despojo, residuo, cadáver y esqueleto o fósil.

Mi imaginario objetante confundía lo que, en efecto, nos pasa cuando damos la mano al saludar, que

es algo sin sentido, con una teoría que él tiene sobre el origen de este hecho y que ha elaborado, como pasa con toda teoría, para encontrarle ese sentido que tan poco peso tiene cuando saluda y no teoriza.

Mas da la casualidad que sobre el saludo no hay ninguna teoría correctamente formada. Ello es síntoma de cómo andan los estudios sociológicos, pues acontece que no existe un solo libro en lengua alguna dedicado al saludo y existen muy pocos donde haya siquiera un reducido capítulo que de él especialmente se ocupe; no hay un solo artículo de revista, según mis noticias, en que se trate de investigar con alguna energía el tema, como no sea uno de tres páginas, perfectamente nulo, que se publicó hace setenta años en Inglaterra con el título *On Salutations*.

Todo lo que hay sobre el tema hasta la fecha es un capítulo en la *Sociología*, de Spencer; unas cuantas páginas en el libro de Ihering *El fin en el Derecho*; el artículo de la *Enciclopedia Británica*, que son unos cuantos párrafos, y el de la *Enciclopedia Americana de Ciencias Sociales*, y, eso sí, innumerables, vagas e ineptas generalidades de unas cuantas líneas en los incontables tratados de Sociología que han fatigado las prensas.

Pues bien, entre todo ello lo único que sobre el tema se ha dicho de ingenioso y que, con una ligera

variación de la prueba, podría valer como verdadero, es lo que al desgairé nos comunica Spencer y, no sé por qué, no he visto nunca atendido.

Spencer, que emplea métodos y óptica de biólogo, considera el apretón de manos, que es nuestro saludo, como un residuo o rudimento de una acción ceremonial más antigua. En biología se entiende por «rudimento» el fragmento o trozo de un órgano que no se ha transformado aún del todo o, viceversa, ha quedado, por volverse inútil y atrofiado, reducido a aquel trozo. Tal es nuestro rudimento del tercer párpado. Sea en su forma incipiente, sea en su forma residual, lo característico del rudimento es que, faltar de desarrollo, no sirve para lo que el órgano de quien él es residuo va a servir o ha servido.

Con esta idea previa a la vista, Spencer pone en serie las formas del saludo —al menos todo un vasto grupo de sus formas— cuidando que cada una quede entre las otras dos que le son más próximas. De esta manera se va pasando, con relativa continuidad, de una a otra, apenas diferentes entre sí, mientras entre la primera y la última de la serie la diferencia es enorme. Este método de las series casi continuas es, desde el positivismo, normal en las investigaciones biológicas.

He aquí como Spencer deriva nuestro «apretón de manos»:

208

El saludo es un gesto de sumisión del inferior hacia el superior. El hombre primitivo, cuando venía al enemigo, le mataba. Ante el vencedor quedaba tendido el cuerpo del vencido, siendo allí víctima triste que esperaba la hora del canibalismo. Pero el primitivo se refina y en vez de matar al enemigo hace de él su esclavo. El esclavo reconoce su situación de inferioridad, de vencido perdonado, haciéndose el muerto, es decir, tendiéndose en el suelo ante el vencedor. Según esto sería el saludo primitivo la imitación del cadáver. El progreso siguiente consiste en la incorporación progresiva del esclavo para saludar: primero se pone en cuatro patas, luego se pone de rodillas, las manos con las palmas juntas en las manos de su señor, en signo de entrega, de ponerse en su mano.

Spencer no dice —claro está—, pero añado yo, que ese ponerse en la mano del señor es el *in manu esse* de los romanos; es el *manus dare*, que significa entregarse, rendirse; es la *manu capio*; es el *mancipium* o «esclavo». Cuando el que ha sido mandado, agarrado o tomado en mano se habitúa a ello, a esa sumisión, el latino decía que es *mansuetus*, «acostumbrado a la mano», «domesticado», «manso». El mando doméstica al hombre y le hace, de fiera que era, mansueto.

Pero volvamos a Spencer. Posteriormente a lo di-

209

cho, el saludo deja de ser gesto de vencido a vencedor y se convierte en manera general de inferior a superior. El inferior, ya el hombre de pie, toma la mano del superior y la besa. Es el «besamanos». Pero los tiempos se democratizan y el superior, ficticia o sinceramente, se resiste a esa señal de inferioridad reconocida. ¡Qué diablos! Todos somos iguales. Y ¿qué pasa entonces? Yo, inferior, tomo la mano de mi superior y la elevo hacia mis labios para besarla, pero él no quiere y la retira; yo, entonces, vuelvo a insistir y él vuelve a retirarla, y de esta lucha, que parece de Buster Keaton en una cinta, resulta elegantemente... el apretón de manos, que es el residuo o rudimento de toda la historia del saludo para Spencer.

Se reconocerá que la explicación es ingeniosa, pero, además, está muy cerca de ser verdadera. Bastaría para ganar lo que le falta con que la serie de formas, próximas una a otra, en vez de haber sido construida hipotéticamente, tomando cada forma de un pueblo y de un tiempo cualesquiera, fuese estudiada históricamente, es decir, que se mostrase no sólo que una forma es muy próxima a otra, sino que, efectivamente, es su precedente histórico, que ésta salió realmente de aquélla.

Pero de lo que no hay duda es de que nuestro apretón de manos es una supervivencia, un rudimento superviviente, y ya en lo que tiene de acto

concreto y tal como es, sin sentido de una acción útil y con plena significación. Nos facilita la comprensión de esto el hecho de que la forma de nuestro saludo en la calle —quitarnos el sombrero— va quedando reducida, cuando nuestro saludado nos es bastante conocido, a tocar con la punta de los dedos el ala del sombrero. De este residuo, que pronto también desaparecerá, a las complicadas curvas en el aire que en el Versalles de Luis XIV se hacían con los enormes chapeos barrocos, cargados de muchas plumas, hay un viaje tan largo como a Tipperary. Es incuestionable que, desde esa época hasta el día de hoy y acaso en toda la historia hasta el presente, rige una ley que yo llamo de la «ceremoniosidad menguante». Pronto veremos la razón de esta ley.

Ahora nos interesa extraer de lo dicho algo que tiene mucha más importancia, incalculable trascendencia para las ciencias de humanidades.

Hemos visto que usamos sacudir o apretar la mano del conocido y que hacer esto nos sirve para evitar su enojo, pero por qué precisamente este acto nos sirva a ese fin, hemos visto que no lo entendíamos. El acto útil es, al menos en este caso, ininteligible para nosotros, sus ejecutores. Sin embargo, al reconstruir la historia de este acto y observar la serie de sus formas precedentes, llegamos a algunas que

tuvieron pleno y racional sentido para aquellos que las practicaban y aun para nosotros mismos si, imaginariamente, nos trasladamos a situaciones humanas muy antiguas. Una vez hallada aquella forma antecedente que logramos entender, adquieran automáticamente sentido todas las subsecuentes hasta la nuestra residual.

Por otro lado, al descubrir la forma —antigua para nosotros, pero aún usada por muchos pueblos— de poner el inferior sus manos entre las del superior, hago notar que la superioridad, la propiedad, el señorío, se decía en latín *in manu esse* y *manus dare* —de donde viene nuestro vocablo *mandar*—. *Ahora bien*, cuando nosotros decimos *mandar*, decirlo nos sirve para los efectos que, en aquel momento de la conversación, del discurso o del escrito, pretendemos; pero, salvo los lingüistas, nadie entiende por qué a la realidad *mandar* se le llama con la palabra mandar. Ha sido menester para que entendamos esta palabra, no sólo para que nos sirva al repetirla sin entenderla, hacer exactamente lo mismo que hemos hecho con el saludo: reconstruir sus formas lingüísticas precedentes hasta llegar a una que era, en efecto y por sí, inteligible, que entendíamos. *Manus* en latín es la mano, pero en cuanto ejerce fuerza y es poder. Mandar, ya veremos, todo mandar es poder mandar, esto es, tener poder o

fuerza para mandar. Esta forma antigua del vocablo nos ha revelado el sentido que, residual, atrofiado, momificado, dormitaba en nuestro vulgar e ininteligible fonema «mandar». Esta operación de hacer resucitar mediante ciertas operaciones de las ciencias fonética y semántica en la muerta, desalmada palabra de hoy, el sentido vivido, vibrante, energético que tuvo un día, es lo que se llama descubrir su etimología.

Pero ahora divisamos algo de gran calibre, a saber: que tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos, y el acto usual, al ser una acción humana convertida en imposición mecánica de la colectividad sobre el individuo, pervive inercialmente y a la deriva sin que nadie pueda asegurar racionalmente su exacta perduración. Al ir perdiendo sentido por su misma usualidad, por la usura de todo uso, va también variando su forma hasta llegar a estos aspectos absolutamente ininteligibles que son los residuales. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos. Pero esto nos obliga a reconocer y declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, *el animal etimológico*. Según esto, la historia toda no sería

sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. Y por eso existe la historia, y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es.

Véase cómo, avanzando en nuestro menudo y modesto estudio del saludo, impremeditadamente se nos ha abierto un ventanal por el que divisamos de súbito el más vasto panorama de humanidades hasta la fecha nunca aparecido bajo este aspecto: la historia universal como una gigantesca etimología. Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar «razón histórica». Mas ahora retraigámonos de tan amplio tema al nuestro minúsculo. Lo que acabo de decir, exponiendo y, a la vez, completando la idea de Spencer sobre la génesis de nuestro apretón de manos, debe valer sólo como un modelo esquemático de lo que podría ser su efectiva y formal explicación. Spencer ha simplificado demasiado las cosas. Por lo pronto, supone su teoría que todo saludo procede originariamente de un homenaje que el inferior rinde al superior. Pero el complicado saludo del tuareg en la gran soledad del desierto, que dura tres cuartos de hora, o del indio americano que al encontrar al de otra tribu comienza por fumar con él de la misma pipa —la «pipa de la paz»—, no implica diferencia de rango.

Hay, pues, saludos originariamente igualitarios. En nuestro propio modo de saludar que, en efecto, parece derivar de un comportamiento entre desiguales, interviene un componente de simple efusividad igualitaria que no deja de acusarse, aunque la mecanización y automatismo de su ejercicio hayan volatizado toda sincera efusión.

Notemos, además, que el saludo no es dirigido sólo a personas, sino también a cosas, a objetos simbólicos, a la bandera, a la cruz, al cadáver que pasa en su viaje funeral al cementerio. En cierto modo todo saludo incluye una dimensión de homenaje, es una «atención», y su defecto enoja porque implica «desatención». Digamos, pues, que es a la vez homenaje y efusión. Pues no hay que olvidar, junto a los gestos saluatorios, las palabras que en la ocasión suelen pronunciarse. Los basutos saludan a su jefe diciendo: *Tama sevaba*. «¡Salud, salvaje bestial!» Es lo más agradable que pueden decir. Cada pueblo, vemos, tiene sus preferencias, y los basutos prefieren la fiera. El árabe dirá *salam aleikun* —la paz sea contigo—, que es el *shalom* hebraico y pasa al ritual cristiano con el ósculo y la *pax vobiscum*. El romano decía *salve* —esto es, que tengas salud—, y de aquí nuestro vocablo «saludar», y el griego *khaine* —te deseo alegría—. Nosotros deseamos los buenos días, las buenas tardes, las buenas noches al pró-

jimo, expresión que tiene primitivamente un sentido mágico. En cambio, en la India, al saludar por la mañana, solía preguntarse: «¿Ha tenido usted muchos mosquitos esta noche?»

Pero todos estos contenidos de gesto y palabra que emplea el saludo y lo que expresan —rendimiento, sumisión, homenaje, efusión— pueden manifestarse, y de hecho se manifiestan, en cualquier momento del trato entre hombres, de modo que no está en ello lo más característico del saludo. La sustancia de éste aparece en algo puramente formal, a saber: que el saludo es lo primero que hacemos con las personas que encontramos, antes de hacer todo lo demás que con ellas pensamos hacer. Es, pues, un acto inaugural, inicial o incoativo; más que un hacer es preludio a todo efectivo hacer frente al prójimo.

¿No es sobremanera enigmático que, antes de hacer nada con las otras personas, tengamos que anteponer esta acción, la cual por sí no tiene significación ni aparente utilidad propias, que sería, por tanto, puro ornamento?

Para resolver el enigma del saludo, en vez de atender a su forma general, al modo según es usado en nuestra sociedad, observemos las leves variaciones de su más y su menos cuando saludamos, es decir, a quién saludamos más formalmente, ejecu-

tando el acto en su integridad, con el posible cuidado, u opuestamente, cuándo sentimos, sin deliberada intención, que podemos reducir al *minimum* el saludo e incluso suprimirlo.

Dejemos los casos en que, por tener que saludar a personas que nos merecen sumo respeto y admiración, hacemos del saludo, en rigor, un pretexto para el homenaje; por tanto, algo que no es pura y propiamente saludo. Fuera de esto, saludamos menos a los que nos son más próximos, a los que son nuestros íntimos, a los que nos son más los individuos determinados que son; y viceversa, saludamos con más formal y auténtico saludo conforme los hombres de que se trata nos son más distantes, individuos menos determinados, que son, en definitiva, sólo la abstracción de individuos o individuos abstractos o, dicho en otra forma, individuos que sólo tienen el molde genérico de tales porque para nosotros, que apenas los conocemos, están vaciados de su individualidad determinada.

Entonces resulta y quiere decirse que, cuando conocemos bien a un hombre, y, por tanto, aunque no hubiera usos, podemos prever la conducta suya hacia nosotros, sentimos que no necesitamos saludarle y que el saludo se impone en la medida en que el prójimo nos va siendo menos vida individual determinada, menos *tal hombre*, y nos va siendo, en

cambio, más un hombre cualquiera, más *gente*. Ahora vemos cómo la palabra «gente» significa el individuo abstracto, esto es, el individuo vaciado de su única e inconfundible individualidad, el cualquiera, el individuo desindividualizado; en suma, «un casi individuo».

Ahora bien, porque no conocemos cómo es el casi individuo que encontramos, no podemos prever su conducta para nosotros, ni él la nuestra, pues también soy yo para él un casi individuo, y al no poder preverla, antes de hacer nada positivo con él, es preciso que hagamos constar mutuamente nuestra resolución de aceptar las reglas de conducta, el sistema de comportamiento según los usos que en aquel lugar del planeta rigen o son vigentes. Esto pone a nuestra disposición toda una serie de puntos firmes de referencia, de cauces tranquilos y seguros para nuestro hacer y nuestro trato. En suma, proclamamos al dar la mano nuestra mutua voluntad de paz y socialidad con el otro; nos socializamos con él. En el saludo del indio americano —acabo de recordarlo—, el saludo consistía en fumar los dos la misma pipa, que se llama «la pipa de la paz»; pero en el fondo de todos los saludos encontraríamos lo mismo.

En otros tiempos, cuando aún no se había extendido ningún repertorio firme de usos por un área

territorial amplia, lo imprevisible de la conducta de los demás —por ejemplo, la conducta del casi individuo que en el desierto encontraba un tuareg—, incluía una posibilidad ilimitada, incluso al despojo y el asesinato; y por eso los saludos del tuareg son saludos muy complicados.

El hombre —no lo olvidemos— fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo... De aquí que fuese siempre una posible tragedia la aproximación de hombre a hombre. Esto que hoy nos parece cosa tan sencilla y tan simple —la aproximación de un hombre a otro hombre— ha sido hasta hace poco operación peligrosa y difícil. Por eso fue preciso inventar una técnica de la aproximación, que evoluciona a lo largo de toda la historia humana. Esa técnica, esa máquina de la aproximación es el saludo.

Y es curioso que, paralelamente, el saludo se ha ido simplificando: mientras el saludo del tuareg empezaba a cien metros del prójimo, era de un ceremonial complicadísimo y duraba media hora, nuestro apretón de manos es casi como la postrera abreviatura de una ceremonia, es como la estenografía del saludo. Y ahora vemos descifrado el jeroglífico y enigma que era el apretón de manos y, en general, el saludo, ahora vemos que él no significa nada por sí; no es un hacer determinado que por sí pretenda va-

ler concretamente para nada, sino que el saludo es la declaración de que vamos a ser sumisos a esos usos comunes, y el acto inaugural de nuestra relación con la gente en que mutuamente nos declaramos dispuestos a aceptar todos los demás usos vigentes en ese grupo social; por eso, él mismo no es un hacer positivo, no es un uso con propio contenido útil, sino que es el uso simbolizador de todos los demás, es el uso de los usos, la consigna o señal de la tribu. Razón de más para que lo hayamos elegido como ejemplo de todo lo social. Mas, si esto es así, ¿cómo se explica que en varias e inmensas sociedades, que en varias naciones se dejase —estos últimos años— súbitamente de dar la mano o saludar, y en vez de ellos se levante el puño amenazadoramente o se tienda el brazo, la palma al viento, según el uso legionario de los *milites* de Roma? Porque es evidente que estos saludos no significaban, como el otro, una proposición de paz, de unirse, socializarse y solidarizarse con los demás, sino que eran todo lo contrario: una provocación al combate.

Hecho tal ¿viene a dar al traste con toda esta doctrina que tan laboriosamente habíamos construido? Pero antes de acudir a la defensa de tal doctrina, conviene que hagamos otra suposición, bien que más imaginaria y que vamos a despachar en po-

cas frases, pues la he reducido a última fórmula. Una suposición que, aunque imaginaria, va a aclararnos de un golpe una porción de cosas.

Imaginemos que todas las personas que forman una reunión creen, cada una por sí, que es estúpido darse la mano —por ejemplo, que es antihigiénico—, y, en consecuencia, que los hombres no deben saludarse en esa forma. Pues bien, a pesar de esto, quedaría intacto el uso; a pesar de pensar así, cada cual seguiría practicando el apretón de manos; el uso continuaría ejerciendo su impersonal, su brutal y mecánica presión. Para que esto no ocurriese sería menester que, uno a uno, se fuesen comunicando su opinión los individuos; es decir, que cada uno llegase a saber que los demás eran opuestos a ese saludo. Pero esto ¿no quiere decir con otras palabras que se había constituido un nuevo uso en sustitución del anterior? En la nueva situación, quien saludase dando la mano faltaría al uso ahora vigente —no dar la mano—, y no habría otra diferencia que ésta: el nuevo uso parecería tener más sentido que el anterior.

Sin ninguna solemnidad pero, en cambio, con la pureza descarnada y transparente propia a lo esquemático, lo dicho nos muestra un modelo abstracto de cómo nace todo uso, cómo se desusa y cómo lo sustituye otro. Además, vemos con mayor

claridad que hasta aquí la fuerza extraña del uso, que no vive ni existe sino en los individuos y gracias a los individuos y, sin embargo, se cierne sobre ellos, como mecánica potencia impersonal, como una realidad física que los manipula, los trae y los lleva a modo de cuerpos inertes. La supresión de un uso no está en la mano de la voluntad individual, mía, tuya o suya. Para suprimirlo hay que trabajar mucho, como hay que trabajar mucho para destruir un cerro o construir una pirámide. Hay que ganar individuo a individuo, hay que ganar a los demás, a esa vaga entidad que son «los demás».

La suposición, para que fuese sencilla, contiene, sin embargo, dos imprecisiones que ahora necesito corregir. Una es ésta: he dicho que, para suprimir el saludo en esa reunión, tenían que ponerse de acuerdo todos. Pero es que los usos propiamente no se forman en esa reunión, en esa reducida reunión, sino que en ella, a lo sumo, se inician. Los usos se forman, a la postre, en la gran reunión más o menos multitudinaria que es siempre la sociedad; y para que un uso se constituya, no es menester que todos se pongan de acuerdo. Más aún: nunca, jamás se han puesto de acuerdo todos los individuos de una sociedad para constituir un uso. Además no es cuestión de acuerdo. El error del siglo XVIII fue creer lo contrario: que la sociedad y sus funciones

constitutivas —los usos— se forman en virtud de acuerdo, contrato, etc. Basta que se pongan de acuerdo —dándose o no cuenta de ello, con o sin deliberación— los que forman un cierto número. ¿Qué número? ¿La mayoría? Éste es el error mayoritario: a veces es la mayoría, pero otras —y casi siempre— es precisamente una minoría, tal vez relativamente amplia, quien al adoptar determinado comportamiento, logra, con extraño automatismo, imposible de describir en poco tiempo, que ese comportamiento, hasta entonces particular, privado, de unos cuantos, se convierta en la terrible e inexorable fuerza social que es un uso.

No es, pues, cuestión de cifras. A veces, un hombre, un hombre solo, con su aprobación, hace avanzar más la constitución de un uso que si es adoptado por un millón. El mundo está lleno de sobretodos porque un día, hacia 1840 o 50, cuando el conde d'Orsay, un *dandy* de origen francés instalado en Londres, volvía de las carreras montado en su fina yegua torda, comenzó a llover y a un obrero que pasaba le pidió el abrigo con mangas que entonces usaba el pueblo ínfimo de Inglaterra. Ésta fue la invención del sobretodo, porque d'Orsay era el hombre más elegante de Londres, y «elegante» es una palabra que viene de la palabra «elegir»; «elegante» es el que sabe elegir. A la semana siguiente,

por las islas británicas, empezaron a florecer los sobretodos, y hoy está el mundo lleno de ellos.

No es cuestión de cifras, sino de un sorprendente fenómeno —el más importante en sociología y, al través de ella, en historia—, en fenómeno que yo llamo «vigencia colectiva».

Ahora es oportuno hacer la segunda corrección a nuestra imaginaria suposición. Al saber cada uno de los miembros de la reunión que no sólo él sino también los demás son opuestos al apretón de manos, este uso se desusaba y era sustituido por otro que omitta el dar la mano. Los caracteres generales del uso, por lo menos ser extra-individual y ser mecánicamente coactivo y persistente, perduraban en el cambio. No hay más diferencia —afirmé— que ésta: el nuevo uso parece tener más sentido que el desusado, el cual lo había perdido por completo y por eso se le abandonó.

¿Quiere esto decir que el nuevo uso tenga mucho o siquiera suficiente sentido? Como los grupos sociales en que se constituyen los usos se componen de un número muy grande de individuos, y para que el uso logre instaurarse hay que ganar a una gran porción de ellos, y el resto tiene, por lo menos, que llegar a conocerlo y cumplirlo, quiere decirse que la formación de un uso es lenta.

Desde el instante en que un individuo tuvo la

idea creadora —sólo los individuos crean—, la idea creadora del nuevo uso, hasta que éste llega a ser en efecto, uso vigente, institución —todo uso es institución—, tiene por fuerza que pasar mucho tiempo. Y en el lapso de este largo tiempo que tarde en formarse un uso, la idea creadora, que en su hora inicial tuvo pleno sentido, cuando se hace usual, cuando se hace modo social, en suma, uso, ha empezado ya a ser anticuada, a perder el sentido que tuvo, a ser ininteligible. Lo cual —conste, nótese— no daña, por lo pronto, al uso; porque lo que hacemos porque se usa no lo hacemos porque nos parece bien, porque lo juzguemos razonable, sino mecánicamente; lo hacemos porque se hace y, más o menos, porque no hay otro remedio.

El uso tarda en instaurarse y tarda en desaparecer. Por eso, todo uso —inclusive el nuevo uso— es, por esencia, viejo, mirado desde la cronología de nuestra vida individual.

Nótese que la persona, cuanto más persona es, suele ser más rápida en su hacer. En un instante se convence o desconvence, decide que sí o decide que no; pero la sociedad consiste en los usos —que tardan en nacer y tardan en morir—, la sociedad es tardigrada, perezosa, se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca que a veces nos desespera por su morosidad. Y como la historia

es, ante todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades —por tanto, historia de los usos—, de ahí ese su carácter de extraña lentitud retardatoria, de ahí el «tempo lento» con que marcha la historia universal, que necesita cientos y cientos de años para conseguir avance realmente sustantivo. Homero citaba ya como proverbio muy antiguo que «los molinos de los Dioses muelen despacio». Los molinos de los Dioses son el destino histórico.

A su vez, el uso consiste en una forma de vida que el hombre muy personal siente siempre como arcaica, superada, añeja y ya sin sentido. El uso es el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada. Y aquí vemos el mecanismo de por qué siempre, más o menos, lo social es pretérito, pasado disecado, momia, o, como ya he dicho, muy seria y formalmente, que lo social es esencial anacronismo.

Tal vez sea una de las misiones que tiene la sociedad atesorar, acumular, conservar, salvar la vida humana fenecida y pretérita. Por eso todo lo social es una máquina que mecánicamente conserva y fosiliza vida humana personal; la cual, por sí, en cuanto humana y personal, muere conforme va naciendo, y con esa riqueza y liberalidad genial, que son propias de la vida, se consume siempre en su

ejercicio. Para salvarla hay que mecanizarla, hay que deshumanizarla, hay que despersonalizarla.

Ahora podemos volver presureros a la defensa de nuestra doctrina del saludo, que era la doctrina del saludo pacífico, maltrecho por los empellones que ha recibido de esos nuevos saludos bélicos.

Sin duda, el que alza el puño o tiende la mano al viento quiere decir: «Con este gesto hago constar mi alistamiento en un partido. Soy, ante todo, partidario y, por tanto, estoy contra las otras partes de la sociedad que no son la mía. Soy combatiente, y con los demás no busco paz, sino, con toda claridad, franca lucha. Al que se me opone, al que no es de mi partido, aunque no se me enfrente, no le ofrezco connivencia ni acuerdo, sino primero combatirle y vencerle, luego tratarle como vencido.»

No tiene duda: este hecho representa lo más contradictorio, lo más desnudador de mi doctrina. Estamos perdidos. Pero, ¡un poco de calma! Porque si comparamos —y vamos a hacerlo en última fórmula—, si comparamos el fenómeno colectivo que es el saludo pacífico con este saludo bélico, pronto encontramos tres importantes y decisivas diferencias. *Primero*: el saludo pacífico, como todo uso —según yo he sostenido—, es lento en instaurarse y será lento en preterir; estos saludos bélicos, en cambio, han desalojado en un instante al otro y se han

impuesto fulminantemente en cuanto un cierto partido conquistó el Gobierno. *Segundo*: no somos invitados al saludo pacífico por nadie determinado, la sugestión nos viene de la figura envolvente y como atmosférica que son los demás; el saludo bélico, por el contrario, es decretado por un hombre que, incluso, firma con su nombre la orden que lo impone. Y, parejamente, mientras en el saludo pacífico la coacción, la violencia y la sanción no nos llegan de nadie determinado, nadie nominativamente se siente encargado de ejecutarlas, en cambio, en el saludo bélico, son individuos especialmente designados quienes ejecutan los actos coactivos, a veces llevan—inclusive— uniformes que externamente les caracterizan, llámense de una manera o de otra, no importa, no hay para qué decir los nombres. No se trata, pues, de un poder social difuso, sino de un poder social preciso y organizado que ha creado órdenes especiales para ejecutar su función. *Tercero*: En el saludo pacífico, la coacción contra el que falta al uso del saludo es casi siempre laxa; quiero decir que no va directamente contra el acto abusivo, va más bien contra las personas que lo han cometido, en forma de juicios desfavorables a actuaciones parejas que sólo a la larga traerán para él consecuencias enojosas. Se advierte que esa coacción no tiene empeño decidido en aniquilar, en hacer imposible el

acto mismo en que el abuso consiste: el que no da la mano hoy puede, de hecho, no dar la mano mañana u otros días. En el saludo bélico, en cambio, el sentido de la coacción es muy distinto: quien no saluda con el puño o la palma es inmediatamente violentado, vejado; se advierte, pues, que esta coacción va directa contra el acto, no lo tolera, está resuelta a que no se repita. De donde resulta que este hecho social, que es el saludo bélico, no es difuso, impreciso, débil y laxo; ni lo son, el inspirador del acto, ni el poder social que coacciona, ni la coacción misma.

Si los filósofos del derecho quieren ser gentiles conmigo, repasen todas las definiciones más importantes que se han dado del derecho, los ensayos para diferenciarlo de otros fenómenos sociales—como costumbres, reglas convencionales, moral, etc.—, y comparen eso que allí se dice y esta advertencia que acabo de hacer.

Si ahora dejamos, para comentarla en otra lección, la diferencia respecto al *tempo* en la instauración de los usos—que en el uso pacífico es un *tempo ritardando*, que en el bélico es un *prestissimo*—y nos atenemos a todo el resto de lo que acabo de decir, nótese que nos descubre la existencia de dos clases de usos: unos, que llamo «usos débiles y difusos»; otros, que llamo «usos fuertes y rígidos».

Ejemplo de los «usos débiles y difusos» son los que vagamente se han llamado siempre «usos y costumbres», en el vestir, en el comer, en el trato social corriente; pero son también ejemplo de ellos los usos en el decir y en el pensar, que constituye el decir de la gente, cuyas dos formas son la lengua misma y los tópicos, que es lo que confusamente se llama «opinión pública».

Para que una idea personal auténtica y que fue evidente cuando la pensó un individuo, llegue a ser «opinión pública», tiene antes que sufrir esa dramática operación que consiste en haberse convertido en tópico y haber, por tanto, perdido su evidencia, su autenticidad y hasta su actualidad; todo tópico, como es un uso, es viejo como todos los usos.

Ejemplos de los «usos fuertes y rígidos» son —aparte de los usos económicos— el derecho y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable, que es la política.

Y ahora notemos que el saludo bélico no es propiamente saludo —bien claro debíamos haberlo visto—, porque ese saludo no promete salud al que saluda; no es saludo, sino que es una orden, un mantenimiento, una ley, y aun una ley emanada de un derecho extremo que brota de un extremo Estado; quiero decir de un Estado que lo es en superlativo. No tiene, pues, nada que ver con el pacífico

saludo, como no sea negativamente porque ha prohibido saludar pacíficamente. Por tanto, nuestra teoría está salvada y, además, confirmada.

En cuanto a este pobre apretón de manos, que tanto nos ha dado que hablar, ¿qué podemos decir como última palabra? Pues una última palabra aún hay que decirla.

Por razones tan radicales y decisivas en la realidad de la vida humana, que no he podido siquiera referirme a ellas en estas lecciones —pertenece, precisamente, a la base más definitiva de mi pensamiento filosófico—, tengo la convicción de que todo lo humano —no sólo la persona, sino sus acciones, lo que construye, lo que fabrica— tiene siempre una edad. Es decir, que toda realidad humana que se presenta ante nosotros, o es niña, o es joven, o es madura, o es caduca, o decadente. Y si se tiene un poco de perspicacia —no hace falta mucha— se puede muy bien ver en qué edad está, como se ve la edad del caballo separándole los bellos y mirándole los dientes. Pues bien, en este sentido, por una porción de motivos, yo creo que la forma de saludo que es el apretón de manos está en la decrepitud, en la agonía, y que muy pronto lo vamos a ver desaparecer, no al golpe de los saludos bélicos y rendido a ellos, sino porque es un uso que está en sus últimos momentos, que está desusado. Y digo más: yo no he

estado nunca hasta este momento en Inglaterra, yo no sé nada de lo que pasa sobre este particular en Inglaterra en los últimos diez años, pero «a priori» me atrevería a afirmar que, por fuerza —hace diez o doce años, poco más o menos— habrá tenido que comenzar en Inglaterra el fenómeno de la desaparición de este saludo, del apretón de manos, y su sustitución por algo todavía más simple: un leve gesto de inclinación de cabeza o una sonrisa inaugural.

¿Por qué digo que esto ocurre en Inglaterra? El por qué es una de las ideas que me apasionan desde hace años, que me parece de toda evidencia, de gran importancia, y no la he visto jamás advertida ni siquiera por los mismos ingleses. A saber, que cuando estudiamos la historia de todo modo de vida occidental, con rarísimas excepciones —que no harían sino confirmar la regla—, encontramos que, antes de la aparición plenaria y brillante en el continente de ese modo de vida, hubo siempre un precursor de Inglaterra. Es decir, que salta a la vista, por la abundancia de los hechos que lo confirman, lo que yo llamo «la precedencia en Inglaterra respecto al Continente» en casi todos los modos de vida, y esto no sólo desde que logró ser una potencia mundial, sino desde los comienzos de la Edad Media.

Es hasta vergonzoso tener que decir y recordar que los ingleses nos han enseñado a hablar en latín,

en buen latín, al resto de los europeos, cuando enviaron en tiempo de Carlomagno a Alcuino y alguno más al Continente.

Pues bien, esto no lo han visto los ingleses, pero podría señalar algunas palabras de los pensadores ingleses que más hondamente han meditado sobre su pueblo, que son muy pocas, pero en las cuales entrevé que ellos han entrevisto algo parecido sin acabar de verlo.

Los temas son tantos que se me atropellan los unos en los otros. Cuando el hombre que se dedica a pensar llega a cierta altura de la vida, casi no puede hacer otra cosa que callar. Porque son tantas las cosas que deberían ser expresadas, que se pelean y se agolpan en su garganta y le estrangulan el decir. Por eso yo llevo años en silencio... Y, sin embargo, ya se ha visto que en estas lecciones me he portado correctamente, caminando por derecho a mi tema, y aun los episodios que en su momento pudieron parecer lo contrario han resultado luego avances de sustancia. Es decir, que, ascéticamente, yo he marchado mi ruta adelante, renunciando a disparar sobre los espléndidos problemas que a uno y otro lado del camino nos salían revolando, como faisanes...

En una lección anterior tuvimos ocasión de hacernos bien presente cómo el otro hombre es siempre peligroso, aunque a veces, en el caso del pró-

ximo e íntimo, esta periculosidad sea mínima y, por serlo, no reparemos en ella. El hecho de que exista el uso del saludo es una prueba de la conciencia viva en los hombres de ser mutuo riesgo unos para otros. Cuando nos acercamos al prójimo se impone, aun a estas alturas de la historia y de la llamada civilización, algo así como un tanteo, como un tope o cojín que amortigüe en la aproximación lo que tiene de choque.

Pues hemos visto que la forma del acto en que el saludo consiste se ha ido atrofiando en la medida exacta en que ha ido menguando la dosis del peligro. Y si hoy subsiste un residuo de aquél es porque, en efecto, persiste un resto de éste. Es decir, que al través de sus cambios y aun en su forma actual de extrema supervivencia, este uso de saludar sigue siendo útil, instrumento y aparato que presta un auténtico servicio. Imagínese por un momento que esta noche, por arte mágico, quedase eliminado el saludo y que mañana tuviéramos al encontrar a nuestros conocidos que comenzar, desde luego, sin el previo contacto ornamental de la salutación, el trato positivo con ellos. ¿No sentiríamos que era difícil, áspero, impertinente ese comienzo, cuando no se tratase de personas que conviven en la más continua y extrema intimidad? Pues cuando se trata de ésta, sabemos que no hay propiamente encuentro; al

que vive, por ejemplo, en nuestra casa permanentemente —padres, hermanos, hijos, parientes inmediatos— no se le encuentra. Al revés, lo insólito es que no se halle a nuestra vera. Viceversa, si afinamos, percibiremos que apenas nunca en dos encuentros nuestros con otra persona nos sentimos ambos a igual nivel de humana proximidad, con el mismo temple el uno hacia el otro. Sin voluntad deliberada, se hace en nosotros algo así como un cálculo de cómo nos afronta el prójimo y llevamos una especie de termómetro de la sociabilidad o de la amistad que nos marca su contacto como más frío o más cálido en cada ocasión. El saludo suele servir para acertar en lo primero que diremos a nuestro conocido. Probablemente sólo los ángeles no han menester saludarse porque se son mutuamente transparentes. Mas es tan congénito a los hombres ser unos para otros más o menos arcano, misterio y, ya por ello sólo, más o menos peligro que esta deficiencia y minúsculo drama constante se ha convertido en algo que da a nuestra convivencia sabor y aliciente, hasta el punto de que si, de pronto, nos trasluciésemos todos e interpenetrásemos, sufriríamos una enorme desilusión y no sabríamos qué hacer con una vida etérea que no choca constantemente con el prójimo. Es preciso, más aún, es acaso lo más importante, dada la altura de experiencias vitales a que

ha llegado el Occidente y la inevitabilidad de instaurar una nueva cultura, nueva en sus más profundas raíces, ya que la tradicional —y me refiero a las más contrapuestas tradiciones— se ha agotado como una cantera exhausta, es —digo— lo más importante: que necesitamos aprender a ver que, siendo la condición humana en todo momento limitada, finita y, por tanto, constituida últimamente por negatividades, son éstas en lo que tenemos que apoyarnos puesto que son lo que sustancialmente somos, y, en consecuencia, que necesitamos verlas como positivities. Otra cosa sería no mejorar la vida, sino, al contrario, vaciarla de lo que, limitado y finito, al fin y al cabo posee. Así, en vez de pretender que mágicamente el hombre deje de ser peligroso para el hombre, como hacen los utopistas, debemos reconocerlo, subrayarlo, apoyarnos en ello, como el pájaro se apoya para volar en la resistencia negativa del aire, e ingeniármolas para aprovechar este destino y hacerlo sabroso y fértil. En vez de derramar llanto sobre nuestras limitaciones, debemos utilizarlas como saltos de agua para nuestro beneficio. La cultura ha sido siempre aprovechamiento de inconvenientes.

Pero volviendo a nuestro tema, se me hará notar que si tiene aún cierta, aunque evanescente utilidad el saludo actual, el caso es que éste se ejercita sólo

con las personas conocidas y, en cambio, no se emplea con los desconocidos a quienes encontramos transeúntes por las calles de la ciudad. ¿No nos sería de mayor servicio con éstos que con aquéllas? ¿Por qué se saluda a quien nos ha sido presentado y no al totalmente desconocido, cuando en el desierto o en la selva acontece en cierto modo todo lo contrario, que se hace más largo y minucioso cumplimiento al hombre anónimo que surge en el horizonte? La razón del por qué es así salta a la vista. Precisamente por ser la ciudad lugar donde conviven constantemente desconocidos no bastaba, para regular su encuentro y convivencia, con el uso, al fin y al cabo, ornamental, de tenue eficiencia que es el saludo. Éste quedó reducido a círculos de menor periculosidad, a saber, a la convivencia ya acotada e interior de grupos formados por conocidos. Cuando alguien presenta a dos personas sale como garante y garante de su mutuo carácter pacífico y benévolo. Para regular el roce de los desconocidos en la ciudad, y, sobre todo, en la gran ciudad, fue menester que en la sociedad se crease un uso más perentorio, enérgico y preciso: ese uso es, lisa y llanamente, la policía, los agentes de seguridad, los gendarmes. Pero de este uso no podemos hablar hasta que no nos enfrentemos con otro más amplio que es su base: el poder público o Estado. Y éste, a su vez,

sólo puede ser claramente entendido cuando separamos qué es el sistema de usos intelectuales que llamamos «opinión pública», el cual se constituye merced al sistema de usos verbales que es la lengua. Como se ve, los usos se articulan y basan los unos en los otros formando una ingente arquitectura. Esa ingente arquitectura usual es precisamente la Sociedad.

