

EUGENIO ÍMAZ

Obras reunidas

Tomo I

Presentación de
JAVIER GARCADIAGO

EL COLEGIO DE MÉXICO

EUGENIO ÍMAZ
Obras reunidas



EUGENIO ÍMAZ ECHEVERRÍA

(San Sebastián, 14 de junio de 1900 – Puerto de Veracruz, 28 de enero de 1951)

Fotografía tomada de su primer documento de identidad mexicano,
expedido por la Oficina de Población de Nuevo Laredo, Tamaulipas,
el 29 de agosto de 1939.

EUGENIO ÍMAZ
Obras reunidas

Presentación de
JAVIER GARCADIEGO

TOMO I
ENSAYOS Y NOTAS



EL COLEGIO DE MÉXICO

196.1

Im319ob

Ímaz, Eugenio, 1900-1951.

[Obras, 2011]

Eugenio Ímaz: Obras reunidas ; presentación de Javier Garcíadiego --
1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, 2011
v. ; 23 cm

Contenido parcial: Vol. 1. Ensayos y notas.

ISBN 978-607-462-348-2 (obra completa)

ISBN 978-607-462-349-9 (volumen I)

1. Filosofía. I. t.

Primera edición, 2011

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.

Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN 978-607-462-348-2 (obra completa)

ISBN 978-607-462-349-9 (tomo I)

Impreso en México

ÍNDICE

TOMO I: ENSAYOS Y NOTAS

Nota previa	11
Presentación: Eugenio Ímaz, el Sócrates del exilio. Breve semblanza biográfica, <i>Javier Garciadiego</i>	13
I. PRIMEROS ESCRITOS	
<i>Cruz y Raya</i>	
1. Concepto de lo político	49
2. La unión de los jóvenes	54
3. Socialismo desbaratado	58
4. A Dios por razón de Estado	68
5. Corporativismo y caudillaje	82
6. Domando la tarasca, o el socialismo de cabeza	94
7. La quimera del oro	109
8. Esa hora que está entre la paz y la guerra	114
9. Se descubre un nuevo “ismo”	122
10. La decisión de Donoso	130
11. La fe por la palabra	137
<i>Diablo Mundo</i>	
1. La nueva Constitución austriaca	145
2. El Día del Trabajo alemán	147
3. Los puntos sobre las íes	150
4. Escaparate	152
5. Un breviario épico nazi	154
6. 8 193 millones debe Europa a los Estados Unidos	160
Revista de Occidente	
1. Introducción a [Othmar Spann] <i>Filosofía de la sociedad</i>	165
2. Introducción a [Georg Simmel] <i>Cultura femenina y otros ensayos</i>	167
3. Nota preliminar y prólogo de [Adam Müller] <i>Elementos de política</i>	172
4. Presentación de [Jacob Burckhardt] <i>Historia de la cultura griega</i>	177
5. En busca de nuestro tiempo [1936]	179

II. *TOPÍA Y UTOPIA*

Advertencia	195
1. Discurso <i>in partibus</i> (a modo de prólogo)	197
2. En busca de nuestro tiempo [1940]	203
3. Platón, loco de amor	215
4. De <i>Monarquía</i>	222
5. Topía y utopía	228
6. La cólera de Descartes	254
7. Leviatán	261
8. Introducción a Vico	269
9. Filósofos y moralistas	276
10. Kant: filosofía y quiliasmo	281
11. El sentido histórico (ideas solapadas):	
La época de Constantino el Grande	292
La Edad Media	294
Historia de los papas	295
La Ilustración y el sentido histórico	296
Vida del pueblo norteamericano	300
12. <i>Ecce homo</i>	302
13. Miguel de Unamuno	305
14. Grito a mí mismo	311
15. Delirio español	326
16. [<i>Cuadernos Americanos</i>] Palabras de aniversario (a modo de epílogo)	332

III. *LUZ EN LA CAVERNA*

1. Una introducción a la filosofía (Luz en la caverna)	339
2. Tiempo de hablar	345
3. Conquista de la libertad	349
4. [H.G. Wells] <i>El destino del Homo sapiens</i>	353
5. [Ralph Linton] <i>Estudio del hombre</i>	357
6. Max Weber	363
7. Historia, y lo demás son cuentos	369
8. Oxford nos envía un filósofo	385
9. El Orinoco ilustrado	390
10. Heidegger y el humanismo	395
11. Alocución dispersa	401
12. Dos cometas de postguerra: Spengler y Toynbee	405
13. <i>Enrique V</i> y otras historias	410

14. Los vascos y el diablo	414
15. Albert Schweitzer: el hombre del siglo	418
16. De poeta y de loco	423
17. [Martin Buber] <i>¿Qué es el hombre?</i> [1948]	428
18. La luna en el río	434
19. Discurso a Rómulo Gallegos	442
20. Significado y alcance de la actitud científica	445
21. Prólogo a la <i>Lógica</i> de Dewey	451
22. [Pascual Jordan] <i>La física del siglo XX</i> [1]	479
23. España y la cultura	485
24. Filosofía de hoy	491
25. Angeología y humanismo	498
26. Retintín y entrelínea	510
27. Cristalizaron los sueños	518
28. Libros y autores:	
[Wilhelm Szilasi] <i>¿Qué es la ciencia?</i>	525
[Pascual Jordan] <i>La física del siglo XX</i> [2]	526
[Viktor E. Frankl] <i>Psicoanálisis y existencialismo</i>	527
[Edgar F. Carritt] <i>Introducción a la estética</i>	529
[Johannes Pfeiffer] <i>La poesía</i>	530
[Ernst Troeltsch] <i>El protestantismo y el mundo moderno</i>	532
29. ¡Pobre traductor!	534

IV. PÁGINAS ADICIONALES

1. Dos libros de María Zambrano	539
2. Pensamiento desterrado	542
3. Entre dos guerras	547
4. Homenaje a Luis Vives de <i>Educación y Cultura</i>	554
5. A la luz de la guerra relámpago (1)	556
6. Justo Sierra: <i>Evolución política del pueblo mexicano</i>	559
7. Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno	563
8. A la luz de la guerra relámpago (2)	564
9. El indígena, factor de progreso	569
10. La voz de su amo (1)	572
11. La Conferencia de La Habana	574
12. Historia de un crimen: 1820-1823	580
13. La voz de su amo (2)	582
14. Venezuela, portaestandarte	583

15. Invitación a filosofar	595
16. Réplica a Spengler	599
17. [José Medina Echavarría] <i>Sociología: teoría y técnica</i>	604
18. Un libro de Wells	610
19. [Johan Huizinga] <i>Homo ludens: el juego y la cultura</i>	613
20. Números cantan, o de la prosopopeya a la etopeya	618
21. Cassirer y la ontofobia	624
22. De filósofo a filósofo: Whitehead y Dewey	627
23. Cuatro libros del <i>Noticiero</i> :	
[Robin G. Collingwood] <i>Idea de la naturaleza</i> [1]	630
[Angélica Mendoza] Fuentes del pensamiento norteamericano	631
[Luis Villoro] Filosofía del indigenismo	632
La lógica revolucionaria de Dewey	633
24. [John Dewey] <i>La busca de la certeza</i>	635
25. [Arnold Zweig] <i>El pensamiento vivo de Espinosa</i>	648
26. Vasco de Quiroga	652
27. [Felix Kaufmann] <i>Metodología de las ciencias sociales</i>	658
28. [Martin Buber] <i>¿Qué es el hombre?</i> [1949]	659
29. El océano de la memoria	661
30. [Robin G. Collingwood] <i>Idea de la naturaleza</i> [2]	662

V. ENTREVISTAS

1. <i>Topía y utopía</i> del profesor Ímaz	669
2. Un diálogo sobre el hombre	675

ÍNDICE ONOMÁSTICO	679
-------------------	-----

NOTA PREVIA

AL CUMPLIRSE SESENTA AÑOS de la muerte de Eugenio Ímaz, El Colegio de México, una de las instituciones que lo acogió durante su exilio, decidió reunir y volver a publicar toda su obra accesible e identificable para que pueda llegar al lector contemporáneo. A diferencia de otros pensadores del exilio español en México, como José Gaos o Eduardo Nicol, la obra de Ímaz no ha sido debidamente apreciada. Circularon hace muchos años cuatro libros suyos: *Asedio a Dilthey* (1945), *Topía y utopía* (1946), *El pensamiento de Dilthey* (1946) y *Luz en la caverna* (1951). Los tres últimos fueron publicados por el Fondo de Cultura Económica, institución hermana de El Colegio de México en la que laboró durante gran parte de sus años mexicanos. Puede decirse que su segundo trabajo sobre Wilhelm Dilthey, filósofo e historiador alemán del que tradujo ocho de los diez volúmenes de sus obras completas,¹ fue su único libro orgánico. En cambio, *Topía y utopía* y *Luz en la caverna* —este último póstumo, prologado por sus amigos Alfonso Reyes y José Gaos— son libros compuestos con diversos artículos, ensayos, notas breves, prólogos y reseñas.

Estos libros nunca fueron reeditados en México,² y el nombre de Ímaz empezó a ser recordado como el de un prolífico y esforzado traductor. En España su obra mereció una recuperación mayor, aunque todavía insuficiente: en San Sebastián, su ciudad natal, en 1988 se reeditaron *Topía y utopía* y *Luz en la caverna*,³ con algunas modificaciones editoriales y con valiosísimos estudios introductorios. Más aún, se recuperaron sus primeros escritos, elaborados luego de sus estudios de posgrado en Alemania y antes de trasladarse a América, entre 1933 y 1936 aproximadamente, que habían sido publicados en algunas revistas españolas —*Cruz y Raya*, *Diablo Mundo* y *Revista de Occidente*—, y se publicaron en San Sebastián en 1989 con

¹ En realidad, sólo tradujo siete volúmenes completos, y uno más parcialmente. Su primer libro sobre este pensador se conformó con las notas y prólogos de esos volúmenes.

² Sólo *El pensamiento de Dilthey* fue reeditado, en 1979.

³ Esta obra fue reeditada por la filial española del Fondo de Cultura Económica en 2009.

el título de *La fe por la palabra*. Se recuperaron también otros textos publicados en México y Venezuela, pero que no habían tenido cabida en ninguno de sus dos libros integrados por escritos breves (*Topía y utopía* y *Luz en la caverna*), siendo editados en 1992 con el título de *En busca de nuestro tiempo*.⁴

Desgraciadamente, la edición donostiarra de lo que podríamos considerar las obras *casi* completas de Eugenio Ímaz tuvo una escasísima circulación en México. Por eso El Colegio de México decidió hacer esta nueva edición, apoyándose en las originales de los cuatro libros mexicanos, y aprovechando los invaluable rescates hemerográficos que hicieron los colegas José Ángel Ascunce e Iñaki Adúriz. Para ello se cotejaron las publicaciones originales y se hizo un distinto ordenamiento de éstas, por género, tema y cronología, confiados en que así se facilitará al lector contemporáneo conocer mejor los escritos del gran pensador vasco.⁵ La estructura de esta edición es la siguiente: el primer tomo reúne todos sus textos breves de carácter misceláneo, desde los que escribió de joven en España hasta los que publicó en México y Venezuela. El segundo incluye sus escritos sobre dos temas a los que fue fiel casi toda su vida: Wilhelm Dilthey y la Psicología.

El Colegio de México agradece ampliamente a los descendientes de Eugenio Ímaz su generosidad para que pudiera hacerse esta edición conmemorativa. Asimismo, agradece al Fondo de Cultura Económica su buena disposición para que aparezcan los tres libros de Ímaz que hace décadas publicara. Por último, reconoce profundamente la admirable labor de rescate de numerosos escritos de Ímaz de muy difícil acceso hecha por los profesores Ascunce y Adúriz. Sin su encomiable esfuerzo esta edición de las *Obras reunidas* de Eugenio Ímaz no habría sido posible. Para todos, nuestro reconocimiento y agradecimiento más sinceros.

⁴ *La fe por la palabra* fue publicado por la Universidad de Deusto; *En busca de nuestro tiempo* por el Departamento de Cultura del gobierno vasco. El primero fue editado por José Ángel Ascunce, y el segundo por Iñaki Adúriz.

⁵ La búsqueda y cotejo de los materiales de Ímaz fue hecha por Elizabeth Diana Rojas Avila, Mario Caballero Cruz y Fernando López García, coordinados por María del Rayo González Vázquez.

PRESENTACIÓN
EUGENIO ÍMAZ, EL SÓCRATES DEL EXILIO.
BREVE SEMBLANZA BIOGRÁFICA*

EUGENIO ÍMAZ, HIJO Y NIETO DE VASCOS, nació en 1900 en San Sebastián, población que poco antes había dejado su carácter pueblerino para convertirse en una ciudad turística, por lo mismo abierta, cosmopolita e incluso culta.¹ Su familia vivía en condiciones socioeconómicas difíciles: el padre era un artesano de ideología liberal que mejoraba sus ingresos como velador; su madre pertenecía a una familia —Echeverría— de campesinos pobres y católicos que vendían sus productos en uno de los mercados locales. La situación económica se tornó grave al morir el padre. Desafortunada pero comprensiblemente, la madre tuvo que aumentar sus jornadas laborales, por lo que descuidó a Eugenio, hijo póstumo, el último de once vástagos, quien creció bajo la vigilancia de las hermanas, lo que provocó en él un permanente sentido de orfandad e inseguridad. De otra parte, la naturaleza rural de la madre explica que Eugenio Ímaz creciera como un niño bilingüe, que hablaba el castellano y el euskera.

Sus primeros estudios los hizo en las escuelas municipales, hasta que cierta mejoría en la economía familiar, gracias a las remesas que enviaban los hermanos mayores, quienes habían emigrado a Filipinas y Argentina, le

* Salvo referencias específicas, la fuente para esta pequeña semblanza, cuyo único propósito es presentar a Eugenio Ímaz al lector de hoy, es el libro de José Ángel Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz. Historia de un exilio*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1991. Fueron igualmente útiles, para el periodo mexicano de Ímaz, los repositorios documentales de las instituciones en las que trabajó: El Colegio de México y el Fondo de Cultura Económica.

¹ Numerosos intelectuales y artistas acostumbraban veranear en San Sebastián. Un estudioso del tema asegura que durante los tres primeros decenios del siglo xx, la ciudad gozó de progreso económico y cultural. En referencia a este último aspecto, su tendencia europeizante no implicaba forma alguna de secularización, pues la modernización intelectual de San Sebastián no supuso abandonar su catolicismo. Asimismo, junto a su tendencia cosmopolita hubo un apreciable rescate de la cultura local popular. *Cfr.* Iñaki Adúriz, “Eugenio Ímaz y sus contemporáneos donostiarras”, en José Ángel Ascunce (comp.), *Eugenio Ímaz: hombre, obra y pensamiento*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 17-25; véase también Juan Antonio Garmendia, “El San Sebastián cultural de Eugenio Ímaz (1900-1936)”, en José Ángel Ascunce y José Ramón Zabala, *Eugenio Ímaz. Asedio a un filósofo*, San Sebastián, Editorial Saturrarán, 2002, pp. 49-59.

permitió ingresar al prestigiado colegio del Sacré-Coeur, obviamente católico. Posteriormente se matriculó en el Instituto General y Técnico de Guipúzcoa, en el que su buen desempeño le permitió obtener una beca del ayuntamiento local para realizar sus estudios profesionales en la Universidad Central de Madrid —hoy Complutense—, donde cursó la carrera de Derecho a partir de 1917. Su alejamiento del entorno familiar, su estancia en una urbe de las dimensiones de Madrid y su falta de vocación jurídica fueron un duro reto para su estabilidad emocional y seguramente explican sus desiguales resultados académicos.

Su experiencia universitaria madrileña fue interrumpida por una estancia semestral en la Universidad de Lovaina, poco después de concluida la primera Guerra Mundial. El viaje a Bélgica lo hizo junto con Xavier Zubiri,² su gran amigo, aconsejados ambos por el sacerdote y filósofo vasco Juan Zaragüeta, y gracias al apoyo de su profesor de Derecho Romano, José Castillejo, quien era secretario de la Junta para Ampliación de Estudios, institución que costeó su estancia en Bélgica.³ Aquellos meses en Lovaina le sirvieron para confirmar que su vocación intelectual era filosófica, no jurídica, certeza que le provocó un comprensible desajuste vocacional. Para colmo, poco después enfrentó una severa crisis religiosa. Aunque apenas cumplía con las exigencias sacramentales, Eugenio Ímaz era creyente y cristiano. Sin embargo, su descubrimiento de la filosofía afectó los fundamentos de su fe religiosa. Como bien dice su biógrafo,

en la medida en que iba profundizando en el mundo de las ideas iba resquebrajándose el universo de sus creencias, hasta llegar a experimentar

² El filósofo Xavier Zubiri nació en San Sebastián, en 1898. Fue sacerdote, pero obtuvo una dispensa por la que volvió a la vida civil. Estudió en la Facultad de Filosofía en Madrid; fue alumno de José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Juan Zaragüeta. Fue profesor en las universidades de Madrid y Barcelona. Escribió en la revista *Cruz y Raya* y fue uno de los pensadores que introdujo en España la filosofía fenomenológica. Al estallido de la Guerra Civil se exilió en Roma y luego en París. A su regreso, en 1940, impartió clases en instituciones privadas. Véase Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri: la soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.

³ José Castillejo fue jurista y pedagogo. Nació en la provincia de Ciudad Real, España, en 1877. Impartió clases de Derecho Romano en las universidades de Sevilla, Valladolid y Madrid. Colaboró largo tiempo en la Junta para Ampliación de Estudios. En 1937, durante la Guerra Civil, se exilió en Inglaterra. Murió en Londres en 1945.

íntimamente una pugna frontal entre fe y razón, entre religión y lógica, entre principios teológicos y razones filosóficas. El resultado final de este dilema interior fue el... detrimento de la fe (Ascunce, 1991, p. 52).⁴

Para su desgracia, no concibió el declive de su fe como un proceso de maduración. Al contrario, Ímaz entró en una clara etapa de desequilibrio emocional, que había comenzado con sus incertidumbres vocacionales. Así, entre los 21 y 22 años de edad enfrentó serios problemas depresivos y nerviosos que lo obligaron a interrumpir sus estudios. Luego de unos meses de reposo retornó a la universidad, decidido a concluir a la brevedad posible su carrera de abogado, lo que repercutió negativamente en sus calificaciones. Su recuperación psicológica incluyó adoptar una actitud religiosa en la que tenían cabida las críticas y las dudas. A partir de entonces, en lugar de contraponer la razón a la fe, o sea la filosofía a la religión, Ímaz comenzó a integrarlas. De hecho, el resto de su vida se caracterizaría por su muy personal síntesis de razonamiento y creencia, en lo filosófico y lo religioso, en lo político y lo social.

Concluir sus estudios de Derecho, a finales de 1924, no supuso iniciar inmediatamente su práctica profesional. De hecho, titularse de abogado y rechazar su ejercicio fueron actos simultáneos; más aún, decidió dedicarse íntegramente a la filosofía. Con una nueva beca de la Junta para Ampliación de Estudios marchó a Alemania, donde estudiaría en las universidades de Friburgo, Múnich y Berlín, en las que pudo escuchar a filósofos como Edmund Husserl y Martin Heidegger.⁵ Además, durante su estancia

⁴ Su amigo y compañero de trabajo, el historiador exiliado José Miranda, advirtió atinadamente que “cuando apenas empezaba a asomarse al mundo y a cobrar conciencia algo segura de las cosas, vino la crisis religiosa, y las acendradas creencias que en el seno de la familia adquirió se desplomarían pronto con mortal angustia de quien perdía su único asidero espiritual”. Según Miranda, Ímaz renunció “a lo que de razón había en la fe, pero no en lo que había de sentimiento, a la íntima y profunda piedad; abandonó la religión, pero conservó la religiosidad”. Consúltese su breve pero profunda nota: “Eugenio Ímaz. Petición y rendición de cuentas”, en *Las Españas. Revista Literaria*, México, año VI, núms. 19-20, 29 mayo 1951, pp. 21-22.

⁵ Aunque de ninguna manera pueda considerarse un reporte oficial, Américo Castro, por entonces en la embajada del gobierno republicano en Berlín, le informó a Castillejo que el joven Ímaz se manejaba bien en el idioma alemán, leía “muchísimo” y era “de una integridad moral a toda prueba”; sin embargo, también le parecía “poco enérgico, y necesitado de que se le estimule para la acción”. *Cfr.* Carta de Américo Castro a José Castillejo, 21

en Alemania acrecentó su amistad con Xavier Zubiri, aún guiados ambos por Juan Zaragüeta.⁶ Su experiencia alemana no fue sólo académica: a Ímaz le tocó ver las primeras expresiones de lo que luego sería la violencia nazi y comprobar la debilidad del impulso democrático traído por la República de Weimar.⁷

Su etapa germana se prolongó de 1924 a 1931, tiempo suficiente para que lograra el dominio del idioma alemán, como antes había aprendido el francés en Bélgica. Dado que al regresar a España también dominaba el inglés, puede suponerse que durante esos años tuvo algunas estancias en la Gran Bretaña. De Alemania volvió con esposa, Hildegarde Jahnke, de religión protestante, evangelista. Sin embargo, retornar a su país no fue lo mismo que regresar a casa, pues Eugenio Ímaz y su esposa se radicaron en Madrid, no en San Sebastián, considerablemente alejados de la familia Ímaz, la que no aprobó que se casara “con una extranjera”.⁸ En términos laborales, tradujo libros para Revista de Occidente, editorial para la que había empezado a trabajar aun estando en Alemania.⁹ Sin embargo, las suyas no eran meras traducciones profesionales. Si bien era la única forma que tenía de lograr la manutención de su familia, también era

el medio más cualificado de asimilación científica y de maduración filosófica. Cada título traducido significaba una dosis mayor de conocimiento

noviembre 1931, en *Epistolario de José Castillejo*, 3 vols., Madrid, Editorial Castalia, 1999, t. III, p. 660.

⁶ El sacerdote y filósofo Juan Zaragüeta nació en Orio, Guipúzcoa, en 1883. Escribió, entre otros libros, *La intuición de la filosofía de Henri Bergson, Pedagogía de la religión y Cuarenta años de periodismo*, obra que le mereció el Premio Nacional de Literatura. Falleció en San Sebastián en 1974.

⁷ Lorenzo Corchuelo, “Topía y utopía del profesor Ímaz”, en *El Nacional*, Caracas, 18 julio 1947.

⁸ Así lo recordaría el hijo menor de Eugenio Ímaz, Víctor. Véase su testimonio, titulado “Éste es el hijo de mi mejor amigo”, en Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, Madrid, Editorial PPC, 2008, pp. 155-164.

⁹ Entre las traducciones hechas para la editorial Revista de Occidente destaca la obra clásica de Jacob Burckhardt *Historia de la cultura griega*, tomos I y II, que dejó inconclusa por el estallido de la Guerra Civil, terminándola en 1944 Antonio Tovar. También son de señalarse las traducciones de Adam Müller, *Elementos de política*; Arthur Schopenhauer, *Sobre la libertad humana*; Georg Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, y Othmar Spann, *Filosofía de la sociedad*.

y un paso adelante en el arduo e interminable camino del saber filosófico. Lo que era medio de vida y de subsistencia se convierte en instrumento eficaz de sabiduría (Ascunze, 1991, p. 68).

La España que reencontró Ímaz era muy distinta a la que había dejado: si al irse comenzaba el periodo de la dictadura de Primo de Rivera, al regresar acababa de triunfar la Segunda República, con cuyo proyecto cultural y político rápidamente se identificó. Sin embargo, la primera mitad del decenio de los treinta no fue un periodo tranquilo. Fueron años tensos y de grandes confrontaciones, tanto entre los políticos como entre los intelectuales interesados en los asuntos públicos, como lo era Ímaz. Al poco tiempo hizo una gran amistad con el poeta y ensayista José Bergamín, también cristiano.¹⁰ Juntos emprendieron la aventura intelectual y empresarial de editar la revista *Cruz y Raya*, aparecida entre abril de 1933 y el estallido de la Guerra Civil. Bergamín fue el director; Ímaz, el secretario. *Cruz y Raya*, revista cristiana y democrática, de temas culturales, cercana ideológicamente a la publicación francesa *Esprit*, dio cabida a los escritos de Ímaz, publicándole once artículos de género ensayístico y cinco traducciones de temas políticos y filosóficos. Acaso la principal característica de *Cruz y Raya*, y de los escritos iniciales de Ímaz, es que eran críticos tanto del socialismo como del nacionalsocialismo.¹¹

Además de dedicar casi todo su tiempo a *Cruz y Raya*, a su editorial adjunta e incluso a su tertulia, Ímaz colaboró con otra revista, en la que participaban muchos de los autores de *Cruz y Raya*: se titulaba *Diablo Mundo*, de orientación claramente política, en defensa del régimen republicano, de la que sólo llegaron a publicarse nueve números.¹² En *Diablo Mundo* Ímaz concentró sus críticas a la ascendente Alemania nazi en sus aspectos culturales, económicos, ideológicos, políticos y sociales. El poco tiempo que le quedaba lo dedicó a impartir clases particulares de filosofía, ya que carecía de una cátedra universitaria, y a colaborar con la *Revista de*

¹⁰ Al margen de que hubieran coincidido durante sus estudios abogadiles en la Universidad Central de Madrid, quien los presentó fue Xavier Zubiri, amigo de ambos.

¹¹ Antonio Jiménez García, “Los primeros escritos de Eugenio Ímaz”, en Ascunze (comp.), *Eugenio Ímaz...*, pp. 53-65.

¹² *Ibid.*, pp. 65-69. Para un análisis de la revista, véase Nigel Dennis, *Diablo Mundo: los intelectuales y la República*, Madrid, Editorial Fundamentos, 1983.

Occidente, ya fuera con algunas traducciones o escribiendo para ella un par de ensayos.¹³

Los convulsos años de la Segunda República se tornaron dramáticos abruptamente, en julio de 1936, cuando el alzamiento de los militares golpistas dio inicio a la Guerra Civil. Las estimulantes y gratas actividades profesionales de Ímaz, todas ellas intelectuales, acabaron súbitamente. Peor aún, terminó el breve periodo de su vida en el que había predominado un cierto optimismo, tanto personal como social. El impacto de la cruel y generalizada violencia sobre la frágil personalidad de Ímaz fue brutal. Como él mismo lo dijera, quedó “descabalgado y en el aire [...] Eché pie a tierra y, a mis años, aprendí a andar entre ríos de fuego y de sangre”. Su precisa síntesis es insuperable: sería un “hombre de letras rehecho por la guerra”.¹⁴

Aunque sin previo activismo político, y mucho menos militancia partidista, en tanto demócrata y liberal, Ímaz se dispuso a colaborar con el bando republicano sin adoptar posiciones faccionales ni sumirse en conductas cercanas a la resignación.¹⁵ Ímaz lo entendió a cabalidad: eran tiempos de “heroísmo y entrega”. Por eso se dedicó a cuestionar a los intelectuales indecisos ante el conflicto, por no mencionar a quienes avalaron a los sublevados. Para comenzar, a finales de 1936 fue firmante de la “carta abierta” que su amigo y compañero de *Cruz y Raya*, José Bergamín, dirigió “A los intelectuales antifascistas del mundo entero”, que sirvió como manifiesto fundacional de la Alianza de Intelectuales Antifascistas.¹⁶ Asimismo, aunque no como ponente sino más bien dedicado a colaborar con Bergamín en su organización, en junio de 1937 participó en el Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, que tuvo tres sedes: Valencia, Madrid y Barcelona. En dicha reunión se ahon-

¹³ Luis de Llera, “Ímaz y el contexto cultural de los años 20 y 30. Las revistas”, en Ascunce y Zabala, ob. cit., pp. 115-149.

¹⁴ Eugenio Ímaz, “Pensamiento desterrado”, en *España Peregrina*, México, Junta de Cultura Española, núm. 3, abril 1940, p. 107.

¹⁵ Francisco José Martín, “Eugenio Ímaz y el nuevo liberalismo”, en Ascunce y Zabala, ob. cit., pp. 233-251.

¹⁶ De hecho, desde el mismo julio de 1936 Ímaz había firmado la carta colectiva de “Los intelectuales españoles contra el criminal levantamiento militar”. Posteriormente, en enero de 1937 suscribió la “Protesta de los católicos españoles contra el bombardeo de Madrid”. Véase Ascunce, *Topías y utopías...*, p. 123.

daron los reparos de Ímaz a los comunistas,¹⁷ tal como le había sucedido respecto a los católicos. La postura de la Iglesia, que como institución se declaró partidaria del alzamiento, y en particular la de sus amigos Juan Zaragüeta y Xavier Zubiri, el primero proclive a los sublevados y el otro neutral, tuvieron terribles repercusiones en el estado emocional de Ímaz: consideró que sus actitudes eran una traición a los más elementales principios éticos, lo que explica que la ruptura con ellos fuera total.¹⁸

Incapaz de servir al gobierno republicano como soldado, Ímaz tuvo varias responsabilidades político-culturales. A fin de aprovechar su manejo de idiomas extranjeros, a mediados de 1937 fue enviado a París para colaborar en asuntos culturales y propagandísticos, así como en el apoyo a los españoles que estaban huyendo hacia Francia, emigración que fue aumentando conforme evolucionaba el proceso bélico. Poco antes de que concluyera la contienda, ya con un resultado negativo inevitable, Ímaz fungió como secretario de la Junta de Cultura Española, presidida por Juan Larrea, que se ocuparía de proteger a los intelectuales españoles, sobre todo buscando su traslado a Hispanoamérica.¹⁹

¹⁷ Todo parece indicar que Ímaz se molestó por la negativa del Congreso a que, por presión de la Unión Soviética, participara el escritor francés André Gide; asimismo, el protagonismo de los escritores prosoviéticos también enojó a Ímaz.

¹⁸ En un libro de testimonios biográficos sobre Zubiri, Víctor, el hijo menor de Eugenio Ímaz, asegura que su padre y Zubiri se conocieron “en torno a 1915”, probablemente en la iglesia de San Vicente, en San Sebastián, donde ayudaban en algunos servicios pastorales al cura Juan Zaragüeta. A partir de entonces fueron “inseparables” y se quisieron “más que dos hermanos”: “juntos estudiaron en Lovaina, Friburgo, Múnich y Berlín, y juntos vivieron de 1932 a 1935 en el piso que Zubiri alquilaba en Madrid”. En él nació el primogénito de Ímaz, Carlos, para el que Zubiri sería “más que un tío”, pues “lo meció muchas veces”. Por esos años fundaron la revista *Cruz y Raya*, con José Bergamín. Ímaz “fue el confidente de Zubiri en los tragos más amargos de su vida. Lo acompañó durante su larga y penosa crisis religiosa, de la que da testimonio una patética correspondencia juvenil en la clandestinidad de sus primeros amoríos con Carmen Castro y en el duro proceso de secularización”. Sin embargo, “sus diferentes posiciones ante la Guerra hicieron que la amistad y cariño inmenso que se tenían se rompieran en añicos”. A pesar de ello, el suicidio de Ímaz “fue una espina que Zubiri llevó siempre en su corazón”. Véase el testimonio de Víctor Ímaz, “Éste es el hijo de mi mejor amigo”, citado en la nota 8.

¹⁹ En ocasiones se ha dicho que Ímaz sólo fue vicesecretario de la Junta. Lo cierto es que con otros compañeros Ímaz se encargaba de la edición del boletín *Cultura Española*. Desgraciadamente no ha sido posible conseguir ejemplares de este boletín, por lo que esta edición de los escritos de Ímaz carece de los textos que publicó durante sus dos años en París.

Obviamente, la evacuación incluía a los miembros de la propia Junta de Cultura Española. En el caso de Ímaz, la salida de París debe haber tenido lugar en julio de 1939, pues arribó a México, país que le pareció “quijotesicamente hospitalario”, a finales de agosto.²⁰ A diferencia de casi todos los intelectuales españoles llegados a México en 1939, Ímaz no se incorporó a La Casa de España, que se convertiría a finales de 1940 en El Colegio de México. Ciertamente se pensó en él para sustituir a María Zambrano, cuando ésta dejó los cursos de filosofía que La Casa le había conseguido en la Universidad de Michoacán. De hecho, su máximo dirigente, Alfonso Reyes, reconoció que se hicieron “infructuosas gestiones” para que Ímaz asumiera dichos cursos en Morelia, a lo que éste se negó pues tenía “compromisos” que lo retenían en la Ciudad de México.²¹

¿Cuáles eran esos “compromisos” que lo retenían en Ciudad de México, que también impidieron que impartiera una serie de conferencias durante la última semana de agosto de 1940 en la Universidad de San Luis Potosí?²² Todo parece indicar que Ímaz dedicaba buena parte de su tiempo a colaborar con el SERE (Servicio de Evacuación de Republicanos Españoles), organización que ayudaba a los compatriotas que enfrentaban problemas económicos, sociales y culturales en su proceso de integración a México. Sobre todo, el año de 1940 lo dedicó a la edición de *España Peregrina*,²³

²⁰ Atravesó la frontera de Nuevo Laredo el 29 de agosto, después de pasar unas semanas en Nueva York, con su esposa Hilde y sus dos pequeños hijos, Carlos y Víctor, este último nacido en París. Véase su tarjeta de ingreso en el Archivo General de la Nación/Secretaría de Gobernación/Departamento de Migración/Espanoles, caja 125, expediente 119, y también Francisco Giner de los Ríos, “Mis recuerdos mexicanos de Eugenio Ímaz”, en Asuncion (comp.), *Eugenio Ímaz...*, p. 31.

²¹ Véase el “Informe sobre los trabajos de La Casa de España en México. 1939”, en Alberto Enríquez Perea (comp.), *Alfonso Reyes en La Casa de España en México (1939-1940)*, México, El Colegio Nacional, 2005, p. 295.

²² Véanse “Índice de trabajos realizados por los miembros residentes de La Casa de España en México en 1939” y los “Planes de trabajo... para 1940”, en *ibid.*, p. 327. Recuérdese que La Casa de España no tenía actividades docentes propias, sino que sólo era una institución que coordinaba y sufragaba las labores de sus integrantes, a quienes enviaba a impartir cursos y conferencias a diversas universidades del país. Cfr. Clara E. Lida, José Antonio Matesanz, Josefina Zoraida Vázquez, *La Casa de España y El Colegio de México. Memoria, 1938-2000*, México, El Colegio de México, 2000.

²³ Un compañero de trabajo y amigo de Ímaz confirma que al principio sus actividades se concentraron en el Centro Republicano presidido por Enrique Díez-Canedo; en la Junta

órgano de la Junta de Cultura Española, de la que Ímaz era miembro directivo. Dirigida por José Bergamín, en dicha revista predominaron los temas del fenómeno del exilio y de la Guerra Civil española. Como secretario de *España Peregrina*, Ímaz publicó en ella algunos de sus artículos más significativos sobre la contienda armada, la situación de España y su nueva condición de exiliado.²⁴ Desgraciadamente, serias desavenencias entre el grupo directivo y José Bergamín respecto a la segunda Guerra Mundial dieron al traste, demasiado pronto, con la nueva revista.²⁵ Para Ímaz resultó dolorosísimo que así terminara una amistad tan profunda y prolongada.²⁶

Ímaz, Larrea y León Felipe intentaron remediar la desaparición de *España Peregrina* participando en un nuevo proyecto editorial, encabezado por el mexicano Jesús Silva Herzog y en el que colaboraron españoles y latinoamericanos. Fue así como en 1942 nació *Cuadernos Americanos*, a la que Ímaz se mantendría cercano el resto de su vida, y en la que publicaría una veintena de ensayos y notas.²⁷ Si se recuerda su colaboración en *Cruz y Raya*, *Diablo Mundo* y *Revista de Occidente*, puede concluirse que Ímaz expresó su talante y su oficio de escritor en ensayos breves, publicados en

de Cultura Española, de la que era secretario, y en la edición de *España Peregrina*. Cfr. Giner de los Ríos, ob. cit., p. 31.

²⁴ El auténtico conductor de *España Peregrina* fue el poeta y ensayista vasco Juan Larrea. Respecto a la colaboración de Ímaz, véase Iñaki Adúriz, “La primacía del hombre y de la conciencia a través de la historia: Eugenio Ímaz en *España Peregrina*”, en Ascunce (comp.), *Eugenio Ímaz...*, pp. 70-86.

²⁵ En un testimonio de Víctor Ímaz se da una distinta versión, acaso más realista, de la crisis de *España Peregrina*. Según éste, el motivo fue que Bergamín “dilapidó los fondos de la revista”, pues “era un *bon vivanti*”, al grado de que Ímaz llegó a decirle a Juan Larrea: “Oye, coge la máquina de escribir porque Bergamín ya no ha dejado nada más”. Véase su testimonio en la obra citada en la nota 8.

²⁶ Ascunce lo sintetiza en epigramática frase: de tener “vidas paralelas”, Ímaz y Bergamín pasaron a transitar por sendas “que se separan y se bifurcan”. De otra parte, la pérdida de la amistad con Bergamín se subsanó con la creciente intimidad con los poetas León Felipe y Juan Larrea. Con este último colaboraba desde su periodo parisiense en la Junta de Cultura Española.

²⁷ Eugenio Ímaz participó en la Junta de Gobierno de *Cuadernos Americanos* desde la publicación de su primer número. Véase la sección “Palabras de aniversario”, en *Cuadernos Americanos*, México, núm. 2, vol. xx, marzo-abril 1945, pp. 65-69, en la que se reprodujo, sin título, su “Discurso en el Club Suizo (a modo de epílogo)”; véanse las pp. 332-335 del presente volumen.

numerosas revistas: además de en *España Peregrina* y *Cuadernos Americanos*, desde su llegada a México publicó también en *Las Españas*, *Romance*, *Litoral* y *Letras de México*,²⁸ así como en *El Noticiero Bibliográfico*, del Fondo de Cultura Económica, y en el periódico *El Nacional*; asimismo, durante su estancia de dos años en Venezuela publicó varios trabajos en la *Revista Nacional de Cultura* y en el periódico *El País*. Otros géneros mediante los que se expresaba Ímaz fueron el de los prólogos y el de las noticias bibliográficas, algunas muy breves y otras que bien merecían ser consideradas reseñas.²⁹

Para muchos, sin embargo, Ímaz fue más un traductor que un autor. En efecto, si bien dejó “un inmenso caudal de claras y pulcras traducciones”, por otro lado era un “pensador de fuste”, pero uno que, “por desgracia, no pudo desplegarse tanto”.³⁰ Como antes en España, en México su principal ocupación, su *modus vivendi*, fue la traducción, predominantemente de obras de filosofía, historia, psicología y sociología. Sin embargo, como bien dijera José Gaos, las traducciones de Ímaz, “que descuellan por su cantidad y calidad”, deben considerarse como parte de su obra de creación personal, pues están hechas con una “auténtica originalidad”.³¹ Los elogios a su labor como traductor fueron unánimes.³²

²⁸ Para un breve recuento de las revistas publicadas por exiliados españoles en México, véase el capítulo de Luis Suárez, “Prensa y libros, periodistas y editores”, en *El exilio español en México 1939-1982*, México, Fondo de Cultura Económica-Salvat, 1982, pp. 601-621.

²⁹ Recuérdese que una sección de *Topía y utopía* se tituló “Ideas solapadas”, en referencia a los breves textos de Ímaz para las solapas de algunos libros. Según su gran amigo y compañero de trabajo Julián Calvo, en sus reseñas bibliográficas Ímaz era aficionado a “expresar en ellas sus mejores ideas”. *Cfr.* Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica, Primera sección, expediente núm. 300, clave topográfica 28-S-13-C/3, f. 7 (en adelante AHFCE, P. s.).

³⁰ Miranda, ob. cit., p. 21.

³¹ José Gaos, prólogo a Eugenio Ímaz, en *Luz en la caverna. Introducción a la Psicología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. xiii.

³² Por ejemplo, su traducción de la *Filosofía de la Historia*, de Kant, fue considerada “escrupulosa”. *Cfr.* Carta de Carlos D. Valcárcel E. (Lima) a Daniel Cosío Villegas, 18 marzo 1943, en AHFCE, P. s., exp. núm. 340, clave topográfica 28-S-13-C/3, f. 6. En un estudio reciente se subrayó la labor de edición de Ímaz al haber conjuntado varios textos dispersos de Kant de tema histórico; también se dice que el prólogo de Ímaz es un auténtico “regalo”. *Cfr.* Luis Jiménez Moreno, “Filosofía en las traducciones de filósofos alemanes realizadas por Eugenio Ímaz”, en Ascunce y Zabala, ob. cit., pp. 341-353.

Es más, para José Miranda, más que un traductor era un “alumbrador”, y para Max Aub, más que un traductor era un partero, que “daba luz a lo de los otros”.³³

Sus trabajos como traductor los hizo, sobre todo, para el Fondo de Cultura Económica, institución en la que comenzó a colaborar en la segunda mitad de 1941, en el Departamento Técnico, además de que para 1942 ya aparecía, junto con José Gaos, como coordinador de la colección de Filosofía.³⁴ Como atinadamente dijera su compatriota, colega y amigo Juan David García Bacca, el Fondo sería para Ímaz “su lugar propio, su ambiente, y aun su empresa individual y colectiva”.³⁵ Si bien se había fundado para imprimir libros de temática económica, la llegada de varios exiliados españoles políglotas³⁶ permitió a la joven editorial extenderse a temas filosóficos, historiográficos, politológicos y sociológicos.³⁷ Eugenio Ímaz fue uno de los protagonistas de dicho cambio, como conocedor de varios idiomas, como humanista auténtico, diestro en varias disciplinas —filosofía, historia, sociología y psicología, entre otras— y como hombre con experiencia en los aspectos técnicos del ámbito editorial.³⁸

Su capacidad como traductor era notable. De hecho, sus amigos y colegas le obsequiaron una fotografía de Dilthey, con una dedicatoria en la

³³ Max Aub, “Balada cruel de Eugenio Ímaz”, en *Universidad de México*, vol. x, núm. 9, mayo 1956, p. 31.

³⁴ Resulta comprensible que pronto Ímaz se convirtiera en un elemento clave del Departamento Técnico, por su capacidad intelectual y por su experiencia “como traductor y como editor”. Cfr. Víctor Díaz Arciniega, *Historia de la casa: Fondo de Cultura Económica, 1934-1994*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 92-93.

³⁵ Cfr. Carta de Juan David García Bacca (Quito), 11 abril 1987, en Ascunce, *Topías y utopías...*, p. 176.

³⁶ Recuérdese que tanto José Gaos como José Medina Echavarría y Eugenio Ímaz fueron becados por la Junta para Ampliación de Estudios para que hicieran su posgrado en algún país de Europa.

³⁷ Para un mayor acercamiento a este tema véase Díaz Arciniega, ob. cit. Consúltese también Enrique Krauze, “El Fondo y don Daniel”, en *Libro conmemorativo del primer medio siglo. Fondo de Cultura Económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 12-39.

³⁸ Ímaz estaba asignado al Departamento Técnico del Fondo, junto con los también exiliados Vicente Herrero, Julián Calvo y Francisco Giner de los Ríos, con quien compartió despacho por algunos años. Véase el artículo de este último, “Mis recuerdos mexicanos de Eugenio Ímaz”, pp. 26-39.

que lo llamaban “traductor eximio”.³⁹ Además de “eximio”, el número de las traducciones hechas por Ímaz, muy superior a lo hecho por sus colegas —con la excepción de Wenceslao Roces—,⁴⁰ justifica que también se le considere “el campeón” de los traductores.⁴¹ Más aún, también se encargaba de revisar traducciones hechas por otros.⁴² Incluidas sus versiones para Revista de Occidente, hechas antes de trasladarse a México, Ímaz tradujo en total cerca de cuarenta libros y una veintena de artículos, sobre todo del alemán al español, aunque también tradujo unos diez libros del inglés.⁴³ Si bien predominaron algunos ‘clásicos’ de historia y filosofía, también tradujo títulos de psicología, sociología y ciencia.⁴⁴ Quien concentró sus esfuerzos fue Wilhelm Dilthey, con ocho de los diez tomos que le publicara el Fondo.⁴⁵ Detrás de él quedaron grandes ‘clásicos’ de la historiografía, como

³⁹ Entre los firmantes son identificables los nombres de Daniel Cosío Villegas, Joaquín Díez-Canedo, Sindulfo de la Fuente, José Medina Echavarría, José Moreno Villa y Alfonso Reyes. La fotografía fue reproducida en José Ángel Ascunce (pról. y ed.), *La fe por la palabra*, San Sebastián, Universidad de Deusto, 1989, p. 9.

⁴⁰ Wenceslao Roces, abogado, filósofo, político y traductor, nació en Oviedo, España, en 1897. Fungió, entre otros cargos, como subsecretario de Instrucción Pública durante el gobierno republicano. Antes de salir de España había comenzado a traducir las obras de Karl Marx, trabajo que concluiría al llegar a México, donde se incorporó al Fondo de Cultura Económica. Impartió clases en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y tradujo, entre otros libros, *De Leibnitz a Goethe y Vida y poesía*, de Wilhelm Dilthey; *Vida y cultura en la Edad Media*, de Johannes Bühler; *Alejandro Magno*, de Johan Droysen; la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel; *El asalto a la razón*, de Georg Lukács; *El mundo de los césares*, de Theodor Mommsen; *Pueblos y Estados en la historia moderna*, de Leopold von Ranke; *Escritos de juventud*, de Federico Engels, y *El capital*, la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* y muchas otras obras de Marx. En 1977 fue senador constituyente por Asturias en las Cortes Españolas. Murió en la Ciudad de México en 1992. En un pequeño catálogo titulado *Autores y traductores del exilio español en México*, México, Fondo de Cultura Económica, s/a, pp. 24-26 y 36-39, se consignan 30 libros traducidos por Ímaz para esta editorial y 38 de Roces.

⁴¹ Krauze, ob cit., p. 18.

⁴² Giner de los Ríos, ob. cit., p. 33.

⁴³ Cfr. Teresa Rodríguez de Lecea, “Las traducciones de Ímaz en lengua inglesa”, en Ascunce y Zabala, ob. cit., pp. 355-365.

⁴⁴ Para una lista completa de las traducciones hechas por Ímaz, véase su bibliografía al final del segundo volumen de esta edición de sus *Obras reunidas*. Para una reflexión del propio Ímaz sobre los límites y las virtudes de su oficio, véase su texto “¡Pobre traductor!”, pp. 534-535 del presente tomo.

⁴⁵ En rigor, Ímaz tradujo y prologó los siguientes libros de Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu*, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, *Hegel y el Idealismo*, *El mundo*

Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt y Johan Huizinga; científicos sociales como Max Weber —partes de los libros II y III de *Economía y sociedad*—, Georg Simmel, Ferdinand Tönnies y Ernst Troeltsch, así como los filósofos Ernst Cassirer, R.G. Collingwood y John Dewey, los dos últimos del inglés. No cabe duda de que con sus traducciones Ímaz colaboró en forma decisiva a la puesta al día de toda la cultura hispanoamericana,⁴⁶ a su encuentro con la civilización occidental.⁴⁷ Acaso la explicación sea que Ímaz tradujo autores que estaban entre “sus inclinaciones filosóficas más hondamente sentidas”.⁴⁸

En cuanto a su propia obra, de temas filosóficos, culturales y políticos, se ha dicho que fue magra, a todas luces escasa. En realidad, Ímaz escribió una “infinidad de enjundiosos” ensayos, artículos, prólogos, notas y reseñas bibliográficas. El problema es que se preocupó poco de publicarlos en

histórico, Psicología y teoría del conocimiento, Teoría de la concepción del mundo y la Historia de la Filosofía. Los primeros cuatro aparecieron en 1944, los siguientes dos en 1945 y el último fue publicado en 1951, poco después de la muerte de Ímaz. Además participó, junto con José Gaos, Wenceslao Roces y Juan Roura Parella, en la traducción del libro *De Leibnitz a Goethe*. Asimismo, prologó y anotó *Vida y poesía*, traducido por Roces, ambos publicados en 1945. Muchos años después, en 1963, el Fondo de Cultura Económica publicaría otro tomo de las obras de Dilthey, *Literatura y fantasía*, traducido por Emilio Uranga y Carlos Gerhard. El trabajo de editar, prologar y traducir casi toda la extensa pero poco integrada obra de Dilthey fue considerada por un conocedor del tema como una labor “colosal”. Cfr. Andrés Lira, “El retiro imposible. Eugenio Ímaz, 1900-1951”, en *Los Universitarios*, noviembre 2002, pp. 18-23. Antonio Jiménez García concluye que por sus traducciones, Ímaz y Dilthey “son dos nombres indisolublemente unidos”. Véase su “Eugenio Ímaz, intérprete y traductor de Dilthey”, en Ascunce y Zabala, ob. cit., pp. 305-339.

⁴⁶ Es innegable que durante el largo periodo franquista pudo leerse en España a autores como Marx y Heidegger gracias a los libros del Fondo de Cultura Económica que clandestinamente llegaban desde México. Es ya un lugar común decir que los exiliados se mantuvieron vinculados a España mediante sus libros y traducciones.

⁴⁷ José Gaos señaló que las traducciones de Ímaz eran “parte de la historia de la cultura de lengua española contemporánea”, en ob. cit., p. xiv. José Miranda señaló, en forma similar, que sus traducciones de pensadores europeos eran el “pasto espiritual diario de los estudiantes y estudiosos de filosofía, tanto en España como en América”. Cfr. Miranda, ob. cit., p. 21. Finalmente, Mariano Picón-Salas asegura que sus traducciones estaban dejando “una singular siembra en la conciencia hispanoamericana”. Véase Mariano Picón-Salas, “Memoria de Eugenio Ímaz”, en *Cuadernos Americanos*, México, vol. LVII, núm. 3, mayo-junio 1951, p. 147.

⁴⁸ José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América. Los transferrados de 1939*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 343.

forma sistemática, aunque pudo personalmente compilar y reordenar algunos de esos escritos breves para conformar sus dos primeros libros. Comenzó con el *Asedio a Dilthey*, publicado en 1945 en la colección Jornadas de El Colegio de México, diseñada por su coterráneo, el sociólogo José Medina Echavarría.⁴⁹ Al año siguiente publicó otra recopilación de escritos breves, seleccionados y ordenados por el propio Ímaz, con el título de *Topía y utopía*. Disímiles por sus géneros y procedencia, los textos que la integraron tenían una unidad filosófica: su talante humanista y su perspectiva historicista. Su temprana muerte, cinco años después, impidió a Ímaz hacer nuevas recopilaciones de otros trabajos suyos. Sin embargo, esta labor la hicieron algunos de sus amigos,⁵⁰ quienes en 1951, pocos meses después de fallecido, editaron el libro *Luz en la caverna*, con materiales escritos durante su etapa americana y publicados en diversas revistas y periódicos de México y Venezuela,⁵¹ a los que agregaron buena parte del libro que habría de titularse *Introducción a la Psicología* y que tenía comprometido con el Fondo de Cultura Económica para su nueva colección Breviarios.⁵² Igual que el libro precedente —*Topía y utopía*—, éste se caracterizó por sus variopintos temas, géneros y orígenes, aunque otra vez lo unificaba su raigambre humanística y su posición historicista y vitalista.

Además de estos tres libros conformados a partir de sus escritos breves, Ímaz escribió materiales suficientes para otros dos libros misceláneos, pu-

⁴⁹ Véase la reseña de José Gaos, “La Jornada de Dilthey en América”, en *Cuadernos Americanos*, México, vol. xxiii, núm. 5, septiembre-octubre 1945, pp. 132-140.

⁵⁰ Debería ya decirse que el responsable auténtico de la conformación de *Luz en la caverna. Introducción a la Psicología y otros ensayos* fue Julián Calvo, responsable de todo el trabajo editorial. Alfonso Reyes y José Gaos fueron sólo los prologuistas del libro, mientras que Calvo fue el “coordinador y realizador” de la obra. Cfr. AHFCE, P. s., exp. núm. 320, clave topográfica 28-S-13-C/3, ff. 8-9, y exp. núm. 376, clave topográfica 28-S-14-C/4, ff. 121-122.

⁵¹ Para la ubicación de los materiales publicados en Venezuela se contó con la ayuda de Ángel Rosenblat, filólogo polaco que por un tiempo vivió en Argentina y luego se radicó en Venezuela, donde fundó el Instituto de Filología Andrés Bello, que dirigió durante varios años. Véase carta de Julián Calvo a Ángel Rosenblat (Caracas), 21 febrero 1951, en AHFCE, P. s., exp. núm. 300, clave topográfica 28-S-13-C/3, ff. 6-7. Véase la respuesta de Rosenblat, del 7 de marzo, en *ibid.*, ff. 8-9.

⁵² A su muerte, la *Introducción a la Psicología* “quedó trunca”. Carta de Julián Calvo a José Medina Echavarría (Puerto Rico), 1º marzo 1951, en Adolfo Castañón y Álvaro Morcillo Laiz (selec. y notas), *José Medina Echavarría: correspondencia*, México, El Colegio de México, 2010, p. 249. Respecto a la atención que Ímaz puso en esta disciplina, véase José María Gondra Rezo-la, “La psicología de Eugenio Ímaz”, en Ascunce (comp.), *Eugenio Ímaz...*, ob. cit., pp. 131-148.

blicados póstumamente.⁵³ O sea, un total de cinco libros de dimensiones “estimables”, de contenido invertebrado, pero que “iluminan más” que muchas obras filosóficas sistemáticas. En resumen, considerar a Ímaz un autor parco o un pensador secundario no sólo es una “injusticia” sino también un “error”.⁵⁴ Aunque como autor fue acaso desordenado, hoy resulta impostergable rescatar al Ímaz “escritor y filósofo” de su “leyenda de gran traductor y editor”;⁵⁵ por su parte, José Gaos sostuvo, atinadamente, que la obra de Ímaz es doble: la de traductor y la de autor de “trabajos originales”, ajenos a la “filosofía sistemática” pero inmejorables ejemplos de la “filosofía problemática”, cuyo tema recurrente era la crisis de su tiempo. En rigor, Gaos reconoce que había un triple Ímaz. El tercero se expresaba en la conversación filosófica:

¿A qué se deberá este tan repetido quedarse en una dispersión de trabajos menores y variados y de palabras puramente orales y ocasionales, en vez de articular un sistema por escrito? ¿Simplemente... a que sentiría como Platón que lo más personal y objetivamente verdadero... no podría comunicarse por medio de la palabra escrita, sino... administrando el santo sacramento de la conversación?⁵⁶

Gaos llegó a pensar que esa renuencia a escribir obras sistemáticas de filosofía se debía a su “honradez a carta cabal”, pues Ímaz se negaba a engañar a los demás —y de paso a engañarse a sí mismo— “acerca del verdadero valor de los juegos constructivos de la pura teoría frente a la seriedad radical, y no sólo circunstancial, de la vida desbordante”. Según Gaos, la

⁵³ Me refiero a *La fe por la palabra*, en el que José Ángel Ascunce reunió sus artículos del periodo español, publicados en *Cruz y Raya*, *Diablo Mundo* y *Revista de Occidente*, y a *En busca de nuestro tiempo*, en el que Iñaki Adúriz rescató cerca de cuarenta textos publicados en México y en Venezuela, que no habían sido incluidos en *Luz en la caverna. Introducción a la Psicología y otros ensayos*.

⁵⁴ Miranda, ob. cit., p. 21. Este autor afirma que las particularidades de su pensamiento filosófico eran “misticismo en el sentimiento, realismo en el enfoque, humanismo en el objeto, pues se enrosca en el hombre, llaneza en el pensar y en el decir, y espontaneidad en el motor de ideas y conceptos”.

⁵⁵ *Cfr.* Giner de los Ríos, ob. cit., p. 30. Es de reconocerse que desde hace muchos años José Luis Abellán señaló que Ímaz padecía un “olvido injustificado”. Véase su libro *Filosofía española en América (1936-1966)*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1967, pp. 229-247.

⁵⁶ Gaos, prólogo a *Luz en la caverna*, p. xxi.

concepción de la filosofía de Ímaz vincula ésta “lo más posible a los problemas vitales del ciudadano medio de la cultura occidental y actual”. Así, ve en Ímaz a un seguidor de Platón, tanto en su didáctica filosófica como en su propia filosofía, que buscaba “introducir la luz blanca y sedante del espíritu en la caverna oscura y ferina que es el mundo de nuestros días, ...con reverente sentido de lo limitado de toda iluminación para el misterio infinito del universo”.⁵⁷ De cualquier modo, al margen de sus numerosos artículos, ensayos y notas, Ímaz publicó un libro orgánico, *El pensamiento de Dilthey*, editado en 1946. Así, tampoco se limitó a traducir y editar a Dilthey sino que también lo estudió; más aún, lo escudriñó, pues lo conocía y comprendía “como nadie”, al grado de elaborar el primer gran estudio sistemático sobre Dilthey hecho por un pensador hispanoamericano.⁵⁸

Además de sus esfuerzos y logros como ensayista y traductor, Ímaz dedicó buena parte de su tiempo a la docencia, faceta que inició al llegar a México, pues en España nunca había tenido la responsabilidad de una cátedra en una institución educativa. Comenzó a impartir cursos —de psicología— en la Academia Hispano-Mexicana, uno de los colegios fundados con recursos del gobierno republicano español para que allí pudieran estudiar los niños, adolescentes y jóvenes que comenzaban a llegar con los primeros flujos de exiliados. Obviamente, su labor docente la desarrolló, sobre todo, en El Colegio de México, donde impartió cursos de alemán y de filosofía de la historia.⁵⁹ Debido a que El Colegio

⁵⁷ *Ibid.*, pp. xxi y xxii.

⁵⁸ Miranda, ob. cit., p. 21. Para una larga y severa apreciación de este libro, véase José Gaos, “El Dilthey de Ímaz”, en *Cuadernos Americanos*, México, vol. xxxiii, núm. 3, mayo-junio 1947, pp. 131-150. Véase también el texto de Antonio Jiménez García citado en la nota 45.

⁵⁹ Un viejo alumno, el escritor y crítico literario Arturo Souto, recuerda las clases de Psicología de Ímaz en la Academia Hispano-Mexicana “con fascinación”. En una carta de Alfonso Reyes a Daniel Cosío Villegas, director del Fondo de Cultura Económica, se transparenta la dualidad laboral que padecía Ímaz en México, al grado de que Reyes abiertamente confiesa: “quiero quitarle a usted la mitad del trabajo de Ímaz. Que dé a usted medio día en traducciones y corrección de traducciones, y que nos dé en el Centro de Estudios Históricos un curso de filosofía de la historia, o si usted prefiere, criteriológica de la historia”. Así, “con eso tiene usted lo que de veras le hace falta del trabajo de Ímaz para el Fondo”. Demostrando Reyes que conocía el dilema profesional que agobiaba a Ímaz, al final de su carta a Cosío Villegas reconoció que en

de México nunca tuvo un programa docente concentrado en la filosofía, y dado que en la Universidad Nacional Autónoma de México ya había dos españoles enseñándola, José Gaos y Eduardo Nicol, Ímaz tuvo que limitarse a enseñar otras materias, como psicología.⁶⁰ El año de su muerte tenía planeado impartir un curso sobre filología en El Colegio de México.⁶¹

Eugenio Ímaz tuvo una vida muy ocupada en México, tal vez hasta extenuante, pero no siempre satisfactoria. Más como especulación que como explicación, puede afirmarse que resintió que se le tratara como traductor y no como filósofo; seguramente lamentó también que los cur-

México se estaba “desperdiciando a Ímaz en otras cosas que puede sernos muy útil”. Carta de Alfonso Reyes a Daniel Cosío Villegas, 2 enero 1945, en Alberto Enríquez Perea (comp. y notas), *Testimonios de una amistad: correspondencia Alfonso Reyes/Daniel Cosío Villegas, 1922-1958*, México, El Colegio de México, 1999, p. 139. Véase también Archivo Histórico de El Colegio de México, s. C. E., c. II, exp. 25, f. 7 (en adelante AHCM).

⁶⁰ Al menos desde 1941 impartió un curso de psicología en la Universidad Nacional de México. En su temario Ímaz aseguró que el objetivo del curso era “subrayar el carácter científico de la psicología”, disciplina “joven” —ciencia, la llama él— con “métodos y resultados positivos”. Ímaz estaba muy satisfecho por “el contento” de los alumnos. Véase AHCM, s. C. E., c. II, exp. 25, ff. 1-3. Gaos intentó justificar la marginación docente que padeció Ímaz, alegando que más bien se trató de una automarginación, pues aunque tenía “la aptitud para enseñar, no tuvo la vocación de profesor”. Según Gaos, Ímaz prefirió “puestos de secretario de revista y empleado de editorial a la cátedra, hasta el punto de haber vuelto a ellos desde la cátedra universitaria, a la que renunció más de una vez, sin necesidad absoluta, a poco tiempo de ejercerla”. Véase su prólogo a *Luz en la caverna*, p. xix. Respecto a su aptitud docente, tómese en consideración el testimonio de un joven alumno norteamericano, David Bary, quien vino a México en 1944 y 1945 para estudiar español y entrar en contacto con la cultura hispanoamericana. Bajo la dirección del chileno Arturo Torres Ríoseco, con el tiempo se convertiría en un experto en la poesía de Vicente Huidobro, César Vallejo y Juan Larrea. Entre sus maestros en la Facultad de Filosofía y Letras, todavía en el edificio de Mascarones, Bary recordaba a Ímaz, quien le produjo “una impresión imborrable de una persona superior, que en cierto sentido cifraba, por su persona y por su situación, lo que eran los refugiados”. *Cfr.* Juan Larrea, *Epiſtolario. Cartas a David Bary, 1953-1978*, Juan Manuel Díaz de Guereña (ed.), Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2004, p. xviii. Asimismo, sus alumnos en Venezuela lo recordarían durante muchos años como un profesor admirable, pleno de sabiduría, sencillez, frescura y espontaneidad. *Cfr.* Carlos Ímaz Jahnke, Eugenio y Carlos Ímaz Gispert, “Recuerdos y vivencias de un exilio”, en Ascunce y Zabalá, ob. cit., p. 68.

⁶¹ Carta de Eugenio Ímaz a Alfonso Reyes, 26 septiembre 1950, en AHCM, s. C. E., c. II, exp. 25, f. 17.

sos superiores de filosofía, así como las direcciones de tesis, estuvieran monopolizadas por filósofos como José Gaos, Eduardo Nicol y Juan David García Bacca.⁶² Esto explica que Ímaz haya buscado infructuosamente trasladarse a Puerto Rico para trabajar como profesor en su universidad, y que luego hubiera pasado un par de años —de 1946 a 1948— como docente en la Universidad Central de Venezuela, gracias a la invitación que le hizo García Bacca, su viejo amigo y colega, para colaborar en la creación de una sección de filosofía y humanidades. Además, su trabajo en el Fondo de Cultura Económica ya no le resultaba placentero, por algunas diferencias con su director, don Daniel Cosío Villegas.⁶³ El cambio estaba plenamente justificado: ir a Venezuela lo liberaba del esclavizante trabajo editorial y prometía servir para colmar una vieja vocación docente hasta entonces secundaria.⁶⁴ En Caracas enseñó también psicología, y su desempeño fue calificado como “brillante”, al grado de que provocó los celos de algunos colegas venezolanos. Su ideario pedagógico consistía en rechazar la enseñanza “escolástica”, buscando más bien formar a los alumnos para que fueran “hombres éticamente comprometidos y humanamente responsables”, apoyándose más en la “inspiración personal” que en “manuales” sistemáticos pero “desentonados”.⁶⁵ Desafortunadamente, al poco tiempo sintió que había “dado todo lo que podía dar, y producido todo el efecto que podía producir”, por lo que sería “ocioso” prolongar su

⁶² Respecto al dominio incontrovertible del primero, véase Teresa Rodríguez de Lecea (ed.), *En torno a José Gaos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2001 y, sobre todo, Leopoldo Zea, *José Gaos, el transferrado*, Madrid, Las dos orillas, 2000. Véase también Eusebio Castro, *Vida y trama filosófica en la UNAM (1940-1960)*, México, s.e., 1968, cap. vi, pp. 110-127. Para la influencia del segundo consúltese Juliana González y Lisbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990. Véase también Ignacio Izuzquiza, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1984. Una evaluación de la influencia de los tres en América, en Abellán, ob. cit. Para analizar su trayectoria docente en México consúltese el libro *Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

⁶³ Díaz Arciniega, ob. cit., p. 100. Otro exiliado de San Sebastián, aunque una generación menor que Ímaz, Federico Álvarez, confirma las desavenencias con Cosío Villegas. Véase su testimonio “Cincuenta años después”, en Asuncion y Zabala, ob. cit., p. 90.

⁶⁴ Ímaz salió rumbo a Venezuela luego de terminar la revisión de las galeras de su libro *El pensamiento de Dilthey*. Cfr. AHFCE, P. s., exp. núm. 235, clave topográfica 28-R-14-C/2, f. 35.

⁶⁵ Giner de los Ríos, ob. cit., p. 37.

estancia. Además, la soledad, sin familiares y amigos, había hecho mella en su ánimo.⁶⁶

En términos profesionales, la labor de Ímaz tendría que haber sido satisfactoria: escribía, enseñaba y traducía. Sin embargo,

desde las lejanas tierras de su residencia americana, suspiraba por el ambiente jaranero de su Madrid... y añoraba la melancólica naturaleza de su Donostia natal. Y en medio de sus quehaceres profesionales y de sus añoranzas emocionales, seguía sufriendo la ausencia y la desposesión de una tierra dramáticamente amada y de un país pasionalmente sentido (Ascunce, 1991, p. 195).

Desgraciadamente, el contexto histórico que le tocó vivir, su circunstancia, agravó su desilusión y pesimismo: dos guerras mundiales, el ascenso del fascismo europeo, la Guerra Civil española y el exilio. Su tiempo le pareció un auténtico “cataclismo histórico”; para colmo, estaba seguro de que los amenazaba un futuro “perverso”. En síntesis, la realidad desmentía su visión utopista. Esto es, Ímaz padecía una “disparidad dramática” entre sus ideas y principios y sus experiencias vitales. Si bien la primera Guerra Mundial la vivió desde una España neutral y siendo él todavía muy joven, la segunda la padeció intensamente a pesar de encontrarse en México, por su convicción democrática y por la nacionalidad alemana de su esposa. Su peor experiencia fue la Guerra Civil española, no sólo por la violencia y la derrota, sino por su consecuencia, el exilio, del que pronto se convenció de que sería prolongado, incluso definitivo. Ambas experiencias, guerra y exilio, “habían quedado grabadas a fuego en el corazón” de Ímaz. Su percepción, hacia 1950, de que el régimen franquista se consolidaba, nacional e internacionalmente, terminó abatiendo su espíritu.⁶⁷

Después de su estancia en Venezuela, entre 1946 y 1948, Ímaz regresó a México. En reconocimiento a su calidad profesional y humana, volvió a laborar en El Colegio de México y pudo reintegrarse al Fondo de Cultura

⁶⁶ Su esposa y su hijo menor permanecieron la mayor parte del tiempo en México. Carta de Eugenio Ímaz a Alfonso Reyes, 23 agosto 1948, en AHCM, s. C. E., c. II, exp. 25, ff. 13-14.

⁶⁷ Véase Ascunce, *Topías y utopías...*, pp. 208-209, 212 y 216.

Económica, ya dirigido por el argentino Arnaldo Orfila Reynal.⁶⁸ Una de sus nuevas responsabilidades fue la traducción, junto con I. Villanueva, de la obra de Erich Auerbach, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, aparecida en 1950 para inaugurar la serie Lengua y Estudios Literarios. Asimismo, al reincorporarse al Fondo colaboró con un cambio que sería fundamental: la aparición de la colección Breviarios, que no tenía una definición temática. Sin embargo, a pesar de su fácil reacomodo en México, Ímaz cayó “en un estado de gran desazón y profundo desánimo”.⁶⁹

Su ser y su alma se sublevan ante tanta ignominia... Sin ilusiones y sin esperanzas, va entrando en un estado de abatimiento profundo. Ya no tiene capacidad para remontar la crisis. Son demasiados golpes... desposiciones y rupturas, que su ánimo cae deshecho y roto. ...La fe en lo que deberían ser el mundo y el hombre, y la conciencia amarga de lo que son, le van postrando en la más amarga y patética de las situaciones emocionales. Como consecuencia de su hundimiento emocional, vuelve a sufrir graves desequilibrios psicológicos (Ascunce, 1991, pp. 217-218).⁷⁰

Así, a principios de 1951 —el 28 de enero— Ímaz apuró su muerte.⁷¹ Como asegurara su amigo y colega José Miranda, la elección del lugar, el puerto de Veracruz, podría tener significados profundos: “frente a España”,

⁶⁸ A pesar de las diferencias previas, Cosío Villegas lo ayudó a regresar a México y a colocarse otra vez en El Colegio de México y en el Fondo de Cultura Económica. Al saber de sus tristezas en Venezuela lo instó a que se regresara “cuanto antes”, asegurándole ser “su viejo amigo de siempre”. *Cfr.* Carta de Daniel Cosío Villegas a Eugenio Ímaz, 2 agosto 1948, en AHCM, s. C. E., c. 11, exp. 25, f. 12. Véase la solicitud hecha al secretario de Relaciones Exteriores, Jaime Torres Bodet, el 18 de septiembre de 1948, para que se autorizara su entrada al país. *Cfr.* AHFCE, P. s., exp. núm. 331, clave topográfica 28-S-13-C/3, f. 1. Respecto a su regreso al Fondo de Cultura Económica véase Díaz Arciniega, ob. cit., pp. 109-110.

⁶⁹ Ascunce, *Topías y utopías...*, pp. 208-209, 212 y 216. Véase Lira, ob. cit., p. 23.

⁷⁰ Leopoldo Zea, quien lo conoció y trató, aseguraba que su depresión se debía “al inútil soñar en que el mundo podría ser de otra manera”. Véase su texto “Eugenio Ímaz”, en Ascunce y Zabala, ob. cit., p. 33.

⁷¹ VV.AA., *Recopilación de artículos y notas sobre la muerte de Eugenio Ímaz*, México, ILSA, s.f.

deseando “embarcar hacia ella cuerpo y alma para verterlos en el río de su historia”.⁷² Su muerte dejó desconsolados a su esposa e hijos, uno aún niño, el otro adolescente, a quienes para colmo dejó en una muy difícil situación económica.⁷³ Sus numerosos amigos, ya fuera en México, España

⁷² Miranda, ob. cit., p. 21.

⁷³ Sobre la condición económica en que quedó la familia véase carta de Julián Calvo a Ángel Rosenblat, 21 febrero 1951, en AHFCE, P. s., exp. núm. 300, clave topográfica 28-S-13-C/3, ff. 6-7. Para resolver tan “triste situación”, El Colegio de México acordó pagar a su viuda, por tres años, el salario de Ímaz. Véase carta de Hildegarde Jahnke a Alfonso Reyes, 29 enero 1954, en AHCM, s. C. E., c. II, exp. 25, f. 24. A su vez, el Fondo acordó editar *Luz en la caverna. Introducción a la Psicología y otros ensayos*, y entregar todo el producto de su venta a la viuda, “para aliviar de algún modo la penosa situación en que quedaba”. Véase Carta de Julián Calvo a Jesús Silva Herzog, 11 agosto 1951, en AHFCE, P. s., exp. núm. 320, clave topográfica 28-S-13-C/3, ff. 8-9. En efecto, la publicación de *Luz en la caverna. Introducción a la Psicología y otros ensayos*, tenía un doble motivo: recoger en un volumen “de homenaje” sus trabajos, publicados e inéditos, de sus “últimos años”, y poner el producto de su venta “a disposición de sus familiares”. Se harían tres tipos de ejemplares, con diferente papel y tiraje, unos empastados, otros no, accesibles unos mediante “suscripción” y otros “libremente”. Obviamente, los tres se venderían a distintos precios, todos “algo elevados”. Para mayor beneficio de su viuda, se había conseguido “la generosa cooperación” de la Gráfica Panamericana y de la Encuadernación Cabrera. Para aumentar el número de suscriptores y compradores, se contó con el apoyo de Ángel Rosenblat, en Venezuela, y de José Medina Echavarría, en Puerto Rico. La respuesta fue muy positiva, pues medio año después de haber sido publicados sólo quedaba un puñado de las dos versiones más caras. La significativa aportación de Venezuela “fue una confirmación del cariño y la adhesión que supo despertar Ímaz durante su actuación en ese país”. Respecto a Puerto Rico, el encargado de promocionar el libro reportó que todos los amigos de Ímaz “colaboraron con cariño”; comprensiblemente, las aportaciones fueron menores que en Venezuela, donde había dejado numerosos alumnos. El objetivo se logró plenamente: pocas semanas después de haberse anunciado la suscripción del libro se tenían comprometidos \$17,000; además, se sabía que “muchas gentes no comprarían el libro hasta verlo publicado”. El optimismo era grande, pues el papel había sido obsequiado “y la imprenta y la encuadernación trabajarán gratis”, por lo que “el importe íntegro de la venta” será útil para la familia. Se buscaba alcanzar una cifra cercana a los \$30,000, para que ésta “pueda vivir durante tres o cuatro años, hasta que los hijos se encuentren orientados y en condiciones de hacerse cargo de todo”. Cfr. *ibid.*, exps. núms. 300 y 320, ff. 8-9 y 39, y exp. núm. 376, clave topográfica 28-S-14-C/4, ff. 121-122. Véanse también las cartas 114 a 118 entre José Medina Echavarría y Julián Calvo, en *José Medina Echavarría: correspondencia*, pp. 248-257. Al cumplirse los tres años, la viuda de Ímaz agradeció a El Colegio de México “por su muy valiosa ayuda”, al tiempo que aseguró que sus dos hijos estaban creciendo “en rectitud y amor al estudio y al trabajo”. Carta de Hildegarde Jahnke a Alfonso Reyes, 29 enero 1954, en AHCM, s. C. E., c. II, exp. 25, f. 24.

o Venezuela, lamentaron su muerte.⁷⁴ El “desgraciado acontecimiento” fue especialmente doloroso para sus amigos del Fondo de Cultura Económica, tanto para sus viejos compañeros del Departamento Técnico, como Vicente Herrero y José Medina Echavarría, para entonces ya dispersos, como para el nuevo director, Arnaldo Orfila Reynal. Según éste, la muerte de Ímaz fue una de esas “desgracias que dejan aplastado el ánimo”, por “la gran amistad que habíamos establecido y por la colaboración cercana e irremplazable que aquí daba”.⁷⁵

Para muchos su suicidio fue inexplicable; para otros fue una “muerte anticipada”, pues llevaba una “desazón perenne”⁷⁶ porque había llevado una vida “atrozmente desgarrada”, lo que explicaba su “permanente crisis interna”.⁷⁷ Por otra parte, su muerte dio lugar a que sus amigos hicieran un inventario de sus virtudes: “llano, recto, cumplidor y desprendido; en suma, espejo de virtudes que, por lo raras en el mundo, lo transmutaban en personaje irreal” (José Miranda). Alegre, inteligente, reflexivo, sensible, sencillo y trabajador, “que con su camaradería absoluta nos daba, como sin saberlo, cotidiana lección y ejemplo, con su sola y extraordina-

⁷⁴ Si bien sus hermanos habían perdido todo contacto con Ímaz desde que salió para México exiliado, cuando su viuda y sus hijos regresaron a España los “ayudaron mucho”, acaso para “compensar su comportamiento anterior”. Por su parte, a Zubiri, su viejo amigo, la fatal noticia le produjo un gran “dolor”. Véase el testimonio de Víctor Ímaz, “Éste es el hijo de mi mejor amigo”, pp. 159 y 162. Respecto a Venezuela, la noticia de “la tremenda determinación” de Ímaz resultó “desoladora” para los amigos que había hecho durante su estancia en este país. *Cfr.* Carta de Mariano Picón-Salas a Arnaldo Orfila Reynal, 3 febrero 1951, en AHFCE, P. s., exp. núm. 285, clave topográfica 28-R-14-C/2, ff. 91-92.

⁷⁵ *Cfr.* Carta de Arnaldo Orfila Reynal a Carlos Sánchez Viamonte (Buenos Aires), 20 febrero 1951, en *ibid.*, exp. núm. 307, clave topográfica 28-S-13-C/3, ff. 48-49. En el mismo sentido, Orfila reconoció que la muerte de Ímaz le había quitado “una de mis más grandes amistades y más inteligentes colaboradores”. *Cfr.* Carta de Arnaldo Orfila Reynal a Norberto Frontini (Buenos Aires), 23 febrero 1951, en *ibid.*, exp. núm. 118, clave topográfica 28-R-13-C/1, f. 120. Un año después, en el Fondo de Cultura Económica seguían lamentando la pérdida de Ímaz, que produjo en todos un “doloroso efecto”. *Cfr.* Carta de Julián Calvo a Luis E. Nieto Arteta (Embajada de Colombia en Buenos Aires), 4 enero 1952, en *ibid.*, exp. núm. 235, clave topográfica 28-R-14-C/2, f. 77.

⁷⁶ Así la considera Mariano Picón-Salas, su gran amigo venezolano, en su “Memoria de Eugenio Ímaz”, pp. 146 y 148. Andrés Lira señala: “Dicen quienes lo conocieron y trataron que de aquel final hubo advertencias, intentos...”, en ob. cit., p. 23.

⁷⁷ Según José Miranda, “no habiendo sido comprendidos debidamente sus méritos” como filósofo, “se vio obligado a ganarse la vida como operario intelectual”; esto es, como traductor. *Cfr.* “Eugenio Ímaz. Petición y rendición de cuentas”, p. 22.

ria estatura moral” (Francisco Giner de los Ríos). Según don Fernando de los Ríos, Ímaz era “lo más persona que se podía ser”.⁷⁸ Para Alfonso Reyes era “salubre y sencillo”, compañero “para todas las horas, que nada pedía y se daba íntegro”; era auténtico, “limpio, puro, genuino”, brusco y dulce a la vez, “alma entera y apasionada, hombre de una pieza”. Intelectualmente fue definido con acierto: “filósofo en anchura, filósofo del espacio abierto y no del aula, era un despertador de conciencias”. La sentencia final de Reyes es incontestable: la muerte de Ímaz fue “una equivocación del destino”.⁷⁹

Ímaz murió dejando inconcluso un texto de introducción a la psicología,⁸⁰ comprometido con el Fondo de Cultura Económica para traducir un libro de Albert Schweitzer y habiéndole prometido a Alfonso Reyes que en 1951 haría “un estudio a fondo” de la obra del filósofo norteamericano John Dewey.⁸¹ Si bien en términos amplios puede decirse que Ímaz quedó a deber varios libros a sus colegas, alumnos y lectores, su obra, en tanto inacabada, debe ser considerada trunca pero no exigua. Dejó tras de sí miles de páginas traducidas de historiadores “clásicos” del siglo XIX y de filósofos de su época, como Dewey y el neokantiano Ernst Cassirer; dejó también un riguroso estudio sobre Dilthey y un hermoso libro —*Topía y utopía*— integrado por una veintena de notables ensayos y notas; por últi-

⁷⁸ Cfr. Giner de los Ríos, ob. cit., p. 31.

⁷⁹ Alfonso Reyes, prólogo a Eugenio Ímaz, *Luz en la caverna. Introducción a la Psicología y otros ensayos*, pp. xi-xii.

⁸⁰ Cfr. Carta de Julián Calvo a José Medina Echavarría, 1º marzo 1951, en *José Medina Echavarría: correspondencia*, p. 249.

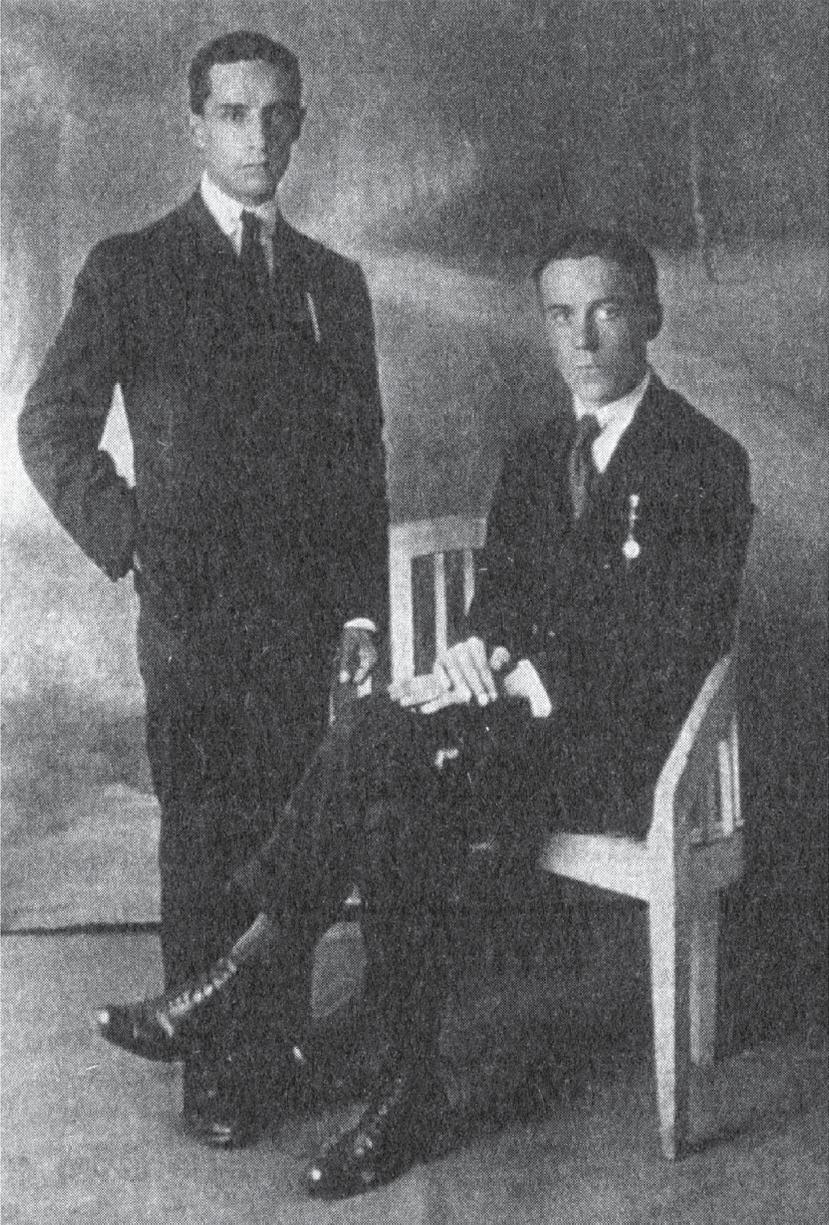
⁸¹ AHCM, s. C. E., c. II, exp. 25, ff. 17, 20-21. Ímaz le aseguró a Reyes, en una carta de diciembre de 1950, alrededor de un mes antes de su muerte, que estudiar a Dewey no era una elección “arbitraria en el sentido de que sólo mi afición la inspirara”, sino porque lo consideraba “el filósofo actual de más envergadura de los Estados Unidos y culminación clásica de la corriente norteamericana más representativa y peculiar”. Le dijo, además, que el estudio de Dewey “puede servir para fijar los rasgos de la filosofía por antonomasia norteamericana, en contraste con la filosofía europea e hispanoamericana, una toma de conciencia que puede ser muy útil si se tiene en cuenta que el pensamiento de Dewey está influyendo considerablemente en nuestra América, aunque no con toda su generosa amplitud, por la vía pedagógica”. Respetto a la fallida traducción de Schweitzer, véase AHFCE, P. s., exp. núm. 317, clave topográfica 28-S-13-C/3, f. 1. El plan de trabajo de Ímaz para el año de 1951 en El Colegio de México fue respuesta a una cariñosa solicitud de Alfonso Reyes, quien el 20 de septiembre de 1950 le dijo que era conveniente que hablaran sobre planes y trabajos, “cuando quiera, donde quiera”. Cfr. AHCM, s. C. E., c. II, exp. 25, f. 16.

mo, dejó cientos de páginas dispersas en prólogos, reseñas bibliográficas, artículos y ensayos, que permitieron a su amigo Julián Calvo conformar rápidamente un libro póstumo —*Luz en la caverna*—,⁸² así como otros dos —*La fe por la palabra* y *En busca de nuestro tiempo*— que fueron armados casi cuatro decenios después de su muerte por dos filósofos coterráneos suyos, José Ángel Ascunce e Iñaki Adúriz. Hoy, a sesenta años de su muerte, El Colegio de México publica, con un ordenamiento temático y cronológico, prácticamente todos sus escritos,⁸³ con dos objetivos: que la obra de Ímaz pueda ser conocida por los lectores de hoy y de mañana, y que su pensamiento pueda ser revalorado como uno de los más profundos y originales del exilio español en México.

JAVIER GARCADIAGO

⁸² Fue publicado en noviembre del mismo 1951, escasos diez meses después de su muerte, celeridad que se explica en el colofón: el libro fue cuidado por todos sus amigos del Departamento Técnico del Fondo de Cultura Económica. En una conmovedora carta dirigida a Alfonso Reyes, la viuda de Ímaz, Hildegarde Jahnke, agradeció a todos “nuestros amigos” que “con su labor y cooperación generosas” hicieron posible la publicación de *Luz en la caverna. Introducción a la Psicología y otros ensayos*, pues “nada ayuda tanto en una pena tan honda como la que mis hijos y yo sufrimos que el saber que sus amigos y compañeros de trabajo le rinden este homenaje tan consolador”, en АНСМ, s. C. E., c. II, exp. 25, f. 23.

⁸³ Recuérdese que faltan sus colaboraciones en el boletín de la Junta de Cultura Española en París, donde trabajó de mediados de 1937 a mediados de 1939.



Xavier Zubiri y Eugenio Ímaz.
Tomada de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens,
Conversaciones sobre Xavier Zubiri, Madrid, PPC, 2008, p. 156.



Eugenio Ímaz y Xavier Zubiri.
Tomada de Jordi Corominas y Joan Albert Vicens,
Conversaciones sobre Xavier Zubiri, Madrid, PPC, 2008, p. 159.



Eugenio Ímaz con su esposa Hildegard Jahne.
Tomada de José Ángel Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz.*
Historia de un exilio, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 89.

DUPLICADO

SERVICIO DE MIGRACION 44748

INMIGRANTE POR UN AÑO ASILADO POLITICO

TARJETA DE IDENTIFICACION EXPEDIDA POR **Ofna. de Poblacion de N. Laredo, Tamps..** NUM. 111600

A **LUAZ Echevarria, Eugenio** MEDIA FILIACION DEL INTERESADO

CUYO RETRATO Y FIRMA CONSTAN EN SEGUIDA

ESTATURA	1.75 mts.	COMPLEJION	delgada
COLOR	blanco	OJOS	cast obs.
CEJAS	rectas	PELO	cafes
NARIZ	no usa	BOCA	regular
BIGOTE	ning una visible	BARBA	no usa
SEÑAS PARTICULARES			




LAREDO, TAM.

Eugenio Luaz
FIRMA DEL PORTADOR

Alberto Inguanzo
FIRMA DEL CONSUL O DELEGADO DE MIGRACION Y SELLO FECHADOR RESPECTIVO

LA PERSONA QUE ESTE PORTADOR DE ESTE DOCUMENTO ES EL INTERESADO EN LA SOLICITUD DE ASILADO POLITICO EN ESPAÑA

CONSTANCIA SOBRE LEGAL INTERACCION (ART. 37 DE LA LEY)

DATOS COMPLEMENTARIOS

AÑO EN QUE NACIO: 1900 (29 años) ESTADO CIVIL: casado

PROFESION, OFICIO U OCUPACION: **Trabajador**

OTROS IDIOMAS QUE HABLE: **español**

LUGAR DE NACIMIENTO: **San Sebastian, Esp.**

NACIONALIDAD ACTUAL: **española**

RELIGION: **catolica** RAZA: **blanca**

LUGAR Y DIFERENCIA: **Laredo, Tamps., Mexico**

NOMBRE Y DOMICILIO DE SU FAMILIAR MAS CERCAÑO: **En esposa**

Enfermedades: J.C. de Luaz, Paris, Francia, Viaje esp. No. 375, de n. Com. de Paris, Feis. de Acto. 3, 19, y 21. de Agosto. No. 089, de 27, 29

F. 14

SERVICIO DE MIGRACION 128960

REGISTRO DE EXTRANJEROS 44748

SE EXPIDE EL **17** DE **octubre** DE 193**9**.

A **LUAZ Echevarria, Eugenio** MEDIA FILIACION DEL INTERESADO

CUYA LEGAL ESTANCIA EN MEXICO QUEDA COMPROBADA CON ESTA TARJETA.

CONSTITUCION	espanola	ESTATURA	1.75 mts.
PELO	delgado	COLOR	blanco
OJOS	cast obs.	CEJAS	delgadas
MENTON	recta	NARIZ	1924
BARBA	no usa	BIGOTE	no usa
	ninguna	SEÑAS PARTICULARES	




LAREDO, TAM.

Eugenio Luaz
FIRMA DEL PORTADOR

QUIEN ENTRÓ EN MEXICO POR **Nuevo Laredo, Tamps.** EL **29** DE **agosto de 1939.**

Asilado político inmigrante por un año referendable a juicio de esta Secretaría y con apoyo en el art. 06

DATOS COMPLEMENTARIOS

EDAD: **39** AÑOS, FECHA EN QUE NACIO: **19 Jun. 1900.**

ESTADO CIVIL: **casado** PROFESION, OFICIO U OCUPACION: **español**

IDIOMA NATIVO: **español** OTROS IDIOMAS: **francés y alemán**

QUE HABLE: **español y francés**

LUGAR Y PAIS EN QUE NACIO: **San Sebastian, España**

NACIONALIDAD ACTUAL: **española**

RELIGION: **catolica** RAZA: **blanca**

LUGAR DE RESIDENCIA: **San Sebastian, España**

NOMBRE Y DOMICILIO EN MEXICO DE PERSONAS QUE QUEDAN DAR REFERENCIAS DEL INTERESADO: **Jefe del Depto. de Migracion y Asilados**

(FIRMA DEL FUNCIONARIO DE MIGRACION)

Dr. Manuel Gamero



Documentos de Migración del 29 de agosto y 17 de octubre de 1939.
 Archivo General de la Nación, Fondo Secretaría de Gobernación /
 Departamento de Migración/Españoles, caja 125, expediente 191, s/n.

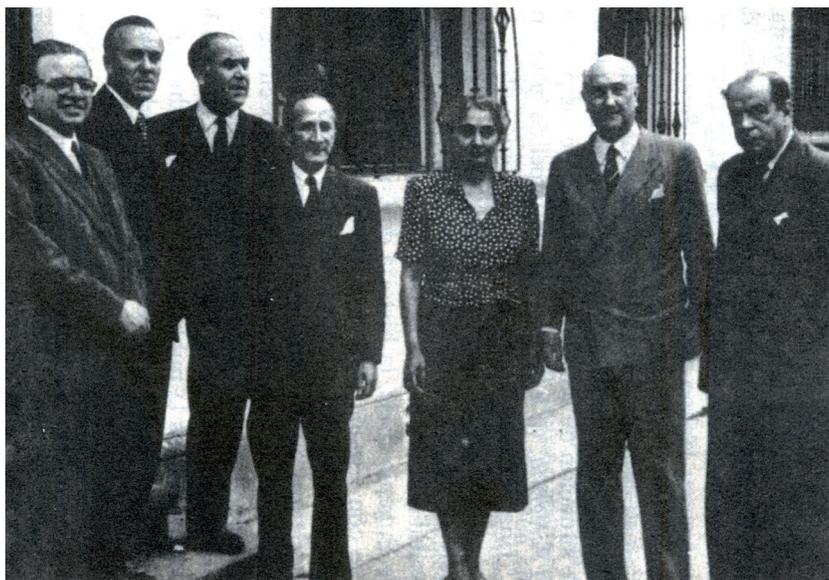


Eugenio Ímaz con egresados de la entonces Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Venezuela (Caracas).



Eugenio Ímaz docente.

Tomadas de José Ángel Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz. Historia de un exilio*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 175 y 181.



Mariano Picón-Salas, Eugenio Ímaz, Arnaldo Orfila Reynal, Andrés Eloy Blanco,
Leonilda Barrancos, Carlos Sánchez Viamonte y Rómulo Gallegos.
Tomada de José Ángel Ascunce, *Topías y utopías de Eugenio Ímaz*.
Historia de un exilio, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 149.



Dibujo de José Moreno Villa.
Archivo Histórico de El Colegio de México,
Fondo La Casa de España, caja 17, expediente 18
(José Moreno Villa, 1951. Amistades Literarias Mexicanas y Extranjeras V), f. 4.



Dibujo de Elvira Gascón.

Tomado de José Miranda, "Eugenio Ímaz. Petición y rendición de cuentas",
en *Las Españas. Revista Literaria*, México, 29 de mayo de 1951, p. 21.

I
PRIMEROS ESCRITOS

CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

I
CONCEPTO DE LO POLÍTICO*

Nada hay en la tierra que le sea comparable. Ha sido creado para no temer a nada ni a nadie; todo lo encumbrado lo mira de arriba abajo y es el rey de los hijos del orgullo.

JOB, 41, 33-34

ESTE BREVE Y SUSTANCIOSO ENSAYO DEL PROFESOR SCHMITT¹ apareció, en su primera edición, en fecha no muy distante de la del *Esquema de una teoría del Estado*, de H. Kelsen. Son dos teóricas profesiones de fe antagónicas. Su antagonismo no ha sido óbice para que, sucesivamente —la vida se caracteriza por los saltos bruscos—, Kelsen y Schmitt hayan sido, si no los mentores, los devotos de la afición político-intelectual española. Kelsen —según dicen— es un formalista, un formalista “tan formal” que ha definido la “esencia de la democracia”. (La esencia de la democracia: el pueblo: ¡suelta a Barrabás! Pilatos: se lava las manos). Sin comprometerse, puede afirmarse que Kelsen es el teórico más extremadamente consecuente del Estado de Derecho. Esto es, del Estado que, hasta ahora, ha constituido el blanco de los esfuerzos europeos. Político = jurídico = norma coactiva. Para Schmitt lo político se decide por la posibilidad real de la guerra, del agrupamiento en amigos y enemigos para la guerra. Kelsen hunde su mirada analítica en la concavidad del mundo político y encuentra la norma, la norma y la norma. Schmitt resbala por su convexidad y encuentra la guerra, nada más que la guerra.

Convertir una posibilidad real —la guerra— en esencia de lo político, puede tener la misma justificación que hacer de la calvicie la esencia del hombre —o menor, ya que dentro de cien años todos calvos. El belicista reacciona ardidamente —sobre todo si es un profesor o un conductor de muchedumbres— contra la ideología desmedulada, blanda y medrosa del pacifista. Pero sólo dando una excesiva importancia a la muerte se puede subrayar, tan ahincadamente, el hecho de matar o de ser muerto, haciendo

* *Cruz y Raya*, Madrid, 15 de julio de 1933, pp. 141-146.

¹ Carl Schmitt, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, 1938. [E.].

que el Estado se encuentre allí, y nada más que allí, donde se decide, en última instancia, quién es el enemigo contra el cual hay que estar dispuesto a matar o dejarse matar. Si el Estado, lo político, no es más que eso, entonces no es gran cosa. El hombre —y el pacifista— sabe jugarse la vida, y sabe que hay otras muchas cosas, que no son la vida, con las que no se puede jugar, que son de vida o muerte. A la base de toda “mistificación” o “mixtificación” de la guerra hay una psicología pánica, la misma que hace cantar a un niño en las escaleras, oscuras, de su casa.

Claro que la guerra es una posibilidad real y es muy probable que lo siga siendo siempre. Claro, también, que la guerra la lleva el Estado y que quien lleva la guerra es Estado. ¿Pero cuántas otras cosas, no menos decisivas para el hombre, las lleva y las seguirá llevando el Estado, y no como lejanas posibilidades reales, sino como cotidianas efectividades ideales?

La propensión metafísica del pensar alemán nos ha traído, nada menos, el segundo gran ciclo filosófico original que ofrece la historia del espíritu humano: el idealismo alemán. Así que no hay que tomarle demasiado a pecho sus desviaciones: el marxismo y la filosofía del poder. La primera es obra de judíos, la segunda sería auténticamente alemana. Pero uno de sus últimos fundadores más preclaros ha sido el judío Max Scheler, autor, desgraciadamente, del *Genius des Kriegeres*. Algo hay en el fenómeno político que ejerce un influjo fascinador para la mente. Desde que Hobbes arremetió tan decididamente con él, los pensadores siguen hilvanando la obsesión soberana. Lo político es lo soberano. Pero ¿qué es lo soberano? ¿A qué llega y hasta dónde? El único que no se ha incorporado al desfile, Rousseau, no da por ello muestras menos alarmantes de obsesión. Sólo así se explica la fórmula famosa según la cual el “pacto social” realiza el portento de que, obedeciendo a la comunidad, no se obedezca uno más que a sí mismo, continuando tan libre como antes. Los maestros alemanes de derecho público encuentran también otra fórmula, no menos portentosa, la “autolimitación”. Rousseau cree salvar la libertad mediante la igualdad: si todos nos comprometemos a lo mismo seguimos siendo tan libres como en un principio. Aquí está la raíz de la dictadura jacobina —dictadura de un Parlamento—, raíz elevada al cubo —dialéctico— en el marxismo o leninismo. Con la autolimitación se pretende hacer compatible el Estado de derecho —su inventor y primer representante el Estado liberal— con el Estado en cuanto tal.

La obsesión arranca, como hemos dicho, de Hobbes. Pero en Hobbes la obsesión auténtica es otra. Pretende a toda costa —siguiendo el aura re-nacentista— “positivizar” la ciencia política, hacer de ella una ciencia es-tricta, como la geometría o la física, sin mezclas teológico-metafísicas. Y para fundamentar el hecho de la obediencia al poder tiene que buscar factores tan positivos y apremiantes como los que mueven a los cuerpos. El egoísmo es la fuerza de gravitación del mundo político. Este egoísmo hace que del caos de la guerra de todos contra todos surja el universo de los Leviatanes. Hobbes, con una consecuencia perfecta, hace surgir el Estado ab-soluto —el más absoluto— de una exigencia “natural”: “la seguridad” del individuo. Como siempre, ese intento de depurar la ciencia política de toda contaminación teológico-metafísica resulta sólo a medias. No hay teología, pero sí metafísica positivista. En la raíz de toda teoría absoluta del poder, si no hay positivismo, “materialismo”, hay, cuando menos, “a-teísmo”.

Si la posibilidad real de la guerra explica únicamente el Estado, si la guerra posee un sentido existencial y no normativo —un grupo humano que lucha por su existencia contra otro grupo—, el Estado sigue siendo un poder absoluto. Schmitt, en vez de desentrañar el Estado, lo vacía. Porque nada importa que los sindicatos u otras agrupaciones ejerciten efectiva-mente facultades que, hasta Schmitt, se han creído soberanas; como no tienen decisión sobre la guerra, no son agrupaciones políticas, es decir, so-beranas. Es una manera, bien sencilla, de resolver el problema que al dere-cho político plantea todo el movimiento corporativo. Se venía creyendo que el corporativismo descentralizador era una manera efectiva de desabso-lutivizar aun el mismo Estado liberal. Pero a Schmitt no le duelen prendas y, como no le duelen, las abandona, para aparecer con la radiante desnudez de Marte. Descartes realizó algo parecido, pero no con Marte, sino con el mismísimo Dios. Redujo su intervención en el mundo al empujón inicial —aquel que provocó los apóstrofes de Goethe:

*Was waer ein Gott, der nur von aussen stiesse
im Kreis das All am Finger laufen liesse —*

para luego reconocerle una naturaleza irracional, de forma que, si hubiera querido, dos y dos no serían cuatro. La consecuencia de ese “compromiso” cartesiano ha sido la ciencia moderna. ¿Cuáles pueden ser las consecuen-

cias del arreglo schmittiano? Porque el dios de Schmitt es un dios de la tierra, y un dios existencial, que no santo. ¡La santa necesidad de la existencia! *Necitas caret lege*. Que traducido en romance quiere decir: la necesidad tiene cara de hereje.

La tradición cristiana es bien otra, la de las guerras “justas e injustas”. Schmitt cita la sentencia evangélica: *Diligete inimicos vestros* para hacernos presente que se refiere al enemigo *privado*, no al *hostis*. Habrá que considerar como adulteraciones católicas —en las que los teólogos españoles han participado con tan luminoso entusiasmo— todo ese casuismo moral llevado a un terreno que no le pertenece: el de la guerra.

“Hay un hecho —dice Schmitt— sorprendente y para muchos seguramente inquietante, que todas las teorías políticas auténticas suponen que el hombre es malo”. El pesimismo de Hobbes —*homo homini lupus*— no es fruto de una amargada experiencia ni el valor entendido de una sociedad que se basa en la libre concurrencia, no es sino “presupuesto elemental de un sistema intelectual que sabe presentar y resolver cuestiones específicamente políticas”. Efectivamente, el pesimismo de Hobbes es un pesimismo absoluto —la guerra de todos contra todos—. Los hombres construyen el Leviatán —ese “rey de los hijos del orgullo”— para su seguridad. Pero la seguridad será absoluta cuando el Estado sea universal, cuando Leviatán se agigante tanto, que su sombra cubra toda la tierra. El pesimismo absoluto busca la seguridad absoluta y no puede encontrarla más que en el Estado universal. Lo “político” para Hobbes es la “seguridad”, el suministro de seguridad, lo otro, el pesimismo, no es “un elemental presupuesto político”, sino un supuesto positivista, necesario para explicar mecánicamente el origen de lo político.

En cuanto al pesimismo teológico, al que también alude Schmitt, nos parece poco “inquietante” para los que añoran un Estado universal, porque, cuando ese pesimismo ha sido sangre de los hombres —Edad Media y siglos XVI y XVII españoles— éstos han buscado un Papa y un Emperador, una fe, una ley, una espada. A una Iglesia católica un Estado católico, porque entre la ciudad de Dios y la de los hombres hay un parador: la “civitas maxima”.

Hay un pesimismo teológico que podría inquietarnos: el de Lutero. Porque si todos fuésemos buenos cristianos no haría falta Estado. El Estado es para guardarnos de los malos. Y de la guerra dice algo más que Schmitt: que Dios da el triunfo a los buenos. La guerra es un juicio de Dios. (V. *El*

poder terrestre: en qué medida hay que obedecerle y Si los militares pueden hallarse en estado de gracia). Luego vendrán Treitschke y Von Bernardi diciendo que la fuerza superior revela una superioridad moral.

Aunque Kelsen sea un judío expulsado de Alemania —seguramente un *pan-jude*— nos atrevemos a trasladar esta cita:

Debe quedar de manifiesto que nada se opone a tal evolución técnica de este orden [se refiere a la posibilidad de un Estado mundial] ni por parte de la esencia del Estado, ni de su soberanía ni de la del derecho internacional, ni del derecho pura y simplemente. Por lo demás, esta evolución puede ser mirada a tenor de las diversas ideologías políticas, por posible o imposible, por saludable o funesta. (*Esquema de una teoría general del Estado*, p. 62 de la traducción española).

En una carta de Goethe a Eckermann (1832) se lee:

Si un poeta quiere actuar políticamente tiene que entregarse a un partido, y, al hacerlo, está perdido como poeta, tiene que decir adiós a su espíritu libre y a su visión amplia... El poeta amará a su patria como hombre y como ciudadano; pero la patria de sus energías creadoras y de su actividad poética es lo bueno, noble y bello, que no está ligado a ninguna provincia o país determinados, y que él toma donde encuentra. En eso se parece al águila...

Y en una carta de un estudiante de filosofía, alemán, alistado “voluntario” en la guerra mundial:

Me va bien, aunque la batalla... en la que he tomado parte, me ha dejado casi sordo con el estruendo de sus 24 baterías. A pesar de que cada minuto nos hace recordar que estamos en la guerra y en país enemigo, sigo creyendo que la tercera antinomia kantiana es más importante que toda la guerra mundial y que la guerra guarda la misma relación con la filosofía que la sensibilidad con la razón. Sencillamente, no creo que lo que sucede en este mundo de los cuerpos pueda rozar ni tangencialmente nuestras partes constitutivas trascendentales, ni lo creeré aunque un casco de granada francesa atravesase mi cuerpo empírico. ¡Viva la filosofía trascendental! —*Es lebe die Transzendentalphilosophie!*— (*Logos*, tomo v, núm. 2, 1914, p. 220).

LA UNIÓN DE LOS JÓVENES*

EN LA PRIMERA SEMANA DE AGOSTO ha tenido lugar en Aquisgrán el XVI Congreso de los estudiantes alemanes. Es el primero que se celebra bajo la era nazi. Siempre habría de ser interesante un Congreso de juventudes en un país que acaba de “revolucionarse”, pero el interés adquiere ejemplares claridades de paradigma cuando el Congreso es de estudiantes, y de estudiantes alemanes. Todo el afán de salvación, de fuga, de los pájaros viajeros (*Wandervogel*) empieza a encarrilarse, ahora, en los conceptos rigurosos de la administración prusiana. Se trata, nada menos, que de construir la “universidad política”.

No se ha debatido, como es cosa de Congresos. Se han examinado proyectos ya perfilados, con cuyo espíritu habían sido entonados, de antemano, los participantes en el Congreso, con unos días de “campamento de instrucción” (*Schulungslager*) en Monschau.

“Queremos una sola cosa: hay que acabar con el estudiante aislado, con el hombre privado, que no tiene ya derecho a la existencia”. No es verdad que quieran una sola cosa, pero en los dominios de la razón práctica, política, administrativa, sí, y con eso basta. Porque lo que se quiere es el “tercer imperio”, en general, y la universidad política, en particular.

El *Dritte Reich* ha sido definido de muchas maneras. La peor, acaso, de las definiciones es la que sugiere el nombre del partido: socialismo-nacional. Y la mejor la que pretende sugerir: negación absoluta del liberalismo en función de la nación. Definición puramente formal, esquema tipológico; lo que nos importa son las maneras de negar la libertad, las libertades negadas, y las funciones que representa esa nación.

Esto no lo encontramos en ninguna definición, aunque sea alemana. Lo vamos viendo desarrollarse en los actos y en los propósitos de estructuración.

Gerhard Krüger, presidente del Congreso, nos habla de uno de estos propósitos, el más importante para la futura vida estudiantil alemana:

* *Cruz y Raya*, Madrid, 15 de agosto de 1933, pp. 163-167.

Hay que superar la corporación de estudiantes de antes de la guerra, con su principio feudal, para transformarla en unión de estudiantes. La corporación servirá, en esta forma, de comunidad para la educación política. Pertenecer a una unión equivale a una profesión de fe en una nueva forma y en un nuevo contenido de la vida estudiantil, que ha de conformarse militarmente, con fuerte disciplina y dureza varonil. Sólo de este modo la vida corporativa estudiantil, desligada del viejo Heidelberg y todo el fenecido romanticismo, podrá ser políticamente preciosa y verdaderamente nacional.

El deber de los jóvenes estudiantes que proceden de los campos de trabajo será trasplantar el espíritu del socialismo desde el campamento de trabajo (*Arbeitslager*) a la unión. Entonces es cuando tendrá justificación la exigencia: el estudiante universitario libre no tiene derecho a la existencia.

“La casa de la corporación tiene que convertirse en casa de camaradas” (*Kameradschattshaus*). La vida en estas casas será regida por un “plan de servicio”, inspirada en la vida de los campamentos de trabajo. La mayor parte del día corresponde al trabajo científico en la casa y en la universidad. Para la educación política, que ocupará una gran parte, habrá lecciones comunes y comunidades de trabajo. “Es menester crear en cada estudiante una clara actitud político-espiritual. Queremos la formación de personalidades dentro de la comunidad; no queremos ninguna educación de masas”.

Habrà camaraderías (*Kamaradschatten*) de diez a quince hombres, con su jefe. Los que forman parte de estas camaraderías o compañías, viven, duermen, trabajan en común. La camaradería es la célula de la unión de estudiantes. El jefe es el verdadero responsable. Existen ya en diez universidades casas de camaradas dispuestas, con cabida para ciento cincuenta o doscientos hombres. No es que se piense en expropiar, para este fin, las casas de las viejas corporaciones, pero se espera que muchas de ellas hagan la transformación por sí mismas.

Otro rasgo socialista, éste ya menos decidido. Se procurará, en la medida que lo permitan las horas de trabajo, el acceso de trabajadores y empleados. En la camaradería tienen que convivir estudiantes y trabajadores, como conviven en las secciones de asalto del partido y en los campamentos de trabajo.

Pero no hay que dejarse engañar por las apariencias. Hay cierto tufillo de cuartel y, tratándose de alemanes, la gente está acostumbrada a presumir el diablo sin necesidad de tufillo. Se nos previene que “hay que evitar todo lo que huele a cuartel. El cuartel es el gran peligro que amenaza a las casas de camaradas. Pero el cuartel requiere una educación de masas, mientras que la finalidad de la nueva organización estudiantil es lo contrario: destacar personalidades tenaces”.

La vida en común de los efebos la ha vuelto a traer la vida deportiva. La vida deportiva ha vuelto a traer muchas cosas. Los bolcheviques han dado a esta vida en común una intención platónica, pedagógico-política. Los alemanes se debaten entre la moda deportivo-revolucionaria y el cuartel. Es de esperar que salga ganando la administración prusiana que, si no es, como Hegel creía, la representación de Dios en la tierra, sigue haciendo maravillas.

Ésta será la organización fundamental que encuadrará al estudiante en el marco político del tercer imperio. El propósito revolucionario de la vida “profesional” del estudiante apunta en otro proyecto: el de la “especialidad” (*Fachschaft*). (Véase el primer número de la revista *Der Deutsche Student*). El principio fundamental, que es nervio político, administrativo, “socialista”, de todas las reformas, se hace valer también en ésta: nada de estudiantes libres. Pero así como las camaraderías tratan de llevar el pensamiento socialista de los campos de trabajo a la vida estudiantil, para lo que empiezan renegando de todo el romanticismo cervecero y duelístico del viejo Heidelberg —“he perdido mi corazón en Heidelberg”—, aquí se trata de ordenar el trabajo propio del estudiante mediante un “plan de servicio” —no un plan de estudios— que significa la más radical negación de la libertad académica tal como ha sido entendida hasta ahora. Sólo aquel trabajo propuesto por los directores de la especialidad tiene categoría de servicio.

Esta organización se propone fundamentalmente “colocar al estudiante en una relación nueva con la profesión y con la ciencia. Así como en la unión el estudiante aparece como joven apto para las armas, la especialidad le prepara para su futura profesión dentro de la comunidad del pueblo”.

La primera en importancia de sus tareas concretas será la de “procurar una relación inmediata con la profesión mediante conferencias y conversaciones con los profesionales en activo, comunidades de trabajo, campamentos de instrucción, etc.”.

La segunda, procurar una “viva colaboración en el trabajo científico entre estudiantes y profesores”. Para allanar obstáculos se utilizará el boicot contra aquellos “profesores indignos de serlo en un establecimiento superior alemán, es decir, político”.

También asoma la preocupación socialista, la timidez de la preocupación socialista, obligada por el nombre. Porque donde está el socialismo del socialismo-nacional es en esa contundente querencia: “queremos una sola cosa: que no haya estudiantes libres”. Los estudiantes participarán en la educación del pueblo en cursos especiales para trabajadores y en las escuelas públicas.

Debajo de estas dos organizaciones, que abarcarán toda la vida del estudiante, se halla la organización fundacional de la “obra del estudiante” (*Studentenwerk*). El nuevo director de la obra, Dr. Streit, ha apuntado las nuevas orientaciones, que deshacen el programa de Erlang de 1921.

También representa un trozo de la futura universidad política. Termina con la dispersión de la obra y le da unidad. Esta unidad será asegurada mediante una ley que impondrá la obligación de anunciar todos los estipendios que existan en Alemania para los fines de protección del estudiante. Su misión más importante es la de ayudar a determinados estudiantes, sin reparar en su fortuna, a base de una cuidadosa selección en la que el destino individual no ha de ser valorado por sí, sino por su relación con la nación. Esta selección aspira a que las nuevas generaciones de las universidades tengan sus raíces en el pueblo alemán y que por su actitud y madurez política sean capaces de contribuir a la renovación de la nación y de la ciencia y de servir al Estado. Por esta razón, “será de decisiva importancia para la selección el haber participado en el servicio de defensa y de trabajo”.

3
SOCIALISMO DESBARATADO*

I

ZUSAMMENBRUCH (*Der Zusammenbruch des internationalen Sozialismus*, W.H. Edwards, 1933): derrumbamiento del socialismo internacional. La palabra alemana es, en este caso, adecuadísima, porque da idea, nada más que por su fragor, de un coloso, el de los pies de barro, que se desmorona.

Diríamos que el libro es de una actualidad “palpitante”, si no fuera porque no es cosa del barro palpar, sino salpicar. ¿Nos alcanzarán las salpicaduras de esta lamentable historia —la del socialismo internacional? Porque también nos alcanzaron las salpicaduras de la guerra.

La visión histórica viene precedida de un capítulo acerca de la psicología de las masas que, más que psicología, es una filosofía de la historia, de este trozo de historia. Es de agradecer la lealtad con que el autor lanza por delante sus prejuicios instrumentales —¿cómo explicar cualquier movimiento histórico sin tener “una idea” de él?— coadyuvando, a la alemana, la labor de impregnación del relato. Hemos escrito prejuicios, pero, especificando más, habrá que decir *parti pris*, al pie de la letra francesa.

La característica espiritual de los partidos socialistas de Europa de la Segunda Internacional es que sólo como partidos de masas han podido tener eficacia y alcanzar dinamismo político.

El partido de masas es de origen anglosajón y, en último periodo evolutivo después de la guerra, un engendro de la técnica americana.

El partido de masas no ha podido sustraerse a las condiciones del país de origen, Inglaterra, donde la vida tiene siempre raíces religiosas. Por eso, como forma sociológica, el moderno partido de masas ocupa un lugar intermedio entre la iglesia oficial y la secta. Como la primera, tiende a absorber el poder político y ofrece dogmáticamente la salvación, y, como la segunda, posee el fanatismo exclusivista y el afán de ganar adeptos.

* *Cruz y Raya*, Madrid, 15 de septiembre de 1933, pp. 139-151.

La formación de la Segunda Internacional estuvo inspirada por el propósito de utilizar las ventajas y fuerzas de una iglesia universal en favor de la constitución de una asociación interestatal de intereses entre organizaciones políticas orientadas en un puro materialismo.

Pero el carácter ético, popular-cristiano o cristiano-nacional de los fines perseguidos por los partidos anglosajones de masas, constituía elemento esencial de su posibilidad de existencia y acción. Mientras que en la organización del socialismo europeo, ni se ha poseído la fuerza de renunciar a la copia formal del partido de masas ni, por el contrario, la de llevarla a cabo con todas sus consecuencias. Pero de este modo cargó con la maldición de contradicciones infecundas y se marcó con todos los estigmas de decadencia de la historia política.

El socialismo, pues, si quiso actuar como partido de masas y tener viabilidad de tal, no debió ser materialista, sino cristiano —“esta impregnación cristiana, pero de ningún modo tradicional o dogmática, de la vida pública; una ética populista que no se diferencia esencialmente de la cristiana”— ni tampoco internacional, sino nacional.

Buena receta para la obtención de nacional-socialismo —socialismo-nacional—, que es nacional, renacional y tetranacional, pero ¿socialista?

2

El instrumento de la investigación histórica es la pasión o, mejor, la compasión. El historiador crea la historia y se recrea en ella, a la busca del Hombre posible. Por eso es un contrasentido la historia objetiva, esterilizada; tan *non-sens* que no hay por donde cogerla. El manual más difícil de historia contemporánea es ese famoso de Seignobos, *Historia del siglo XIX*, historia químicamente pura. Sin duda alguna, la mejor preparación que se ha podido buscar para nuestros diplomáticos, ya que nuestra política internacional es también químicamente pura.

Pero esta compasión del hombre por el Hombre no es la pasión política. Creo que fue Nietzsche el que aconsejó a los alemanes coger los problemas por los cuernos; W.H. Edwards, al explicar la suerte, la mala suerte, del socialismo internacional con premisas nacional-socialistas —esto es, las de un movimiento que le sucede históricamente—, en lugar de coger al toro

por los cuernos lo colea. Es una explicación de la crisis mortal del socialismo por lo que el socialismo *no es*; una explicación como otra cualquiera, pero nada más que como otra cualquiera. Lo valiente hubiese sido explicarlo por lo que el socialismo *es*.

¿Qué es el socialismo? La pregunta es tan pretenciosa que dan ganas de contestar: yo soy el que soy. Sin embargo, también los camaleones tienen esqueleto.

El mismo Marx, hablando de la *Filosofía del derecho*, de Hegel, dice que él no ha hecho otra cosa que dar la vuelta a la tortilla. Eso es el materialismo histórico. La historia, la realidad histórica es, según Hegel, la marcha dialéctica de la Idea. La idea, dice Marx, es la marcha dialéctica de la realidad histórica, de la Economía. Esto es el materialismo histórico: inversión del idealismo histórico. Pero Marx no se limitó a volver la tortilla, sino que anunció, por anticipado, el menú, y hasta marcó el punto crucial entre el meridiano capitalista y el paralelo proletario en que tendría lugar la auténtica vuelta a la tortilla: los expropiados expropian a los expropiadores.

Hegel concibe la historia como un progreso continuo, pero no profetiza. Siente demasiado respeto por la entraña inédita de la Idea. Dios ha creado el mundo y Hegel lo ha comprendido; pero Dios es todavía un *Deus absconditus* en la historia por venir. Marx profetiza y al profetizar estrangula la historia. Tres actos: cautividad en Egipto, construyendo siempre pirámides; travesía del mar Rojo; tierra de promisión. La “ley de concentración del capital” es, literalmente, el *deus ex machina* de toda esta ingeniería.

Parece que con semejantes premisas es imposible que pueda originarse un movimiento político revolucionario de masas. La política es voluntad de historia y resulta que, según Marx, la historia no sólo es por venir, sino que está ya viniendo, y por iniciativa propia.

Además del esquema al que acabamos de aludir, y que podríamos designar como “esquema teórico”, Marx trazó, con líneas no menos firmes, un “esquema práctico”: el que se centra en la “dictadura del proletariado”. Estos dos esquemas conviven perfectamente en Marx, y, lejos de contradecirse, el primero da sentido al segundo. Desde el momento mismo en que empieza a hablar de socialismo científico —desde el primer momento— Marx está fraguando al fuego lento de su fe revolucionaria las pruebas científicas de la racionalidad, de la viabilidad de su revolución. Las otras revoluciones han sido románticas, la suya no lo será: la razón de la historia

es el materialismo histórico, especificado por él —en *El Capital*— con el proceso catastrófico del capitalismo. Por eso su socialismo es el único científico; todos los demás son utópicos. El determinismo, la profesión de fe determinista, no impidió a Hobbes todos sus empeños reformistas —secularización de la universidad y estatificación de la Iglesia— ni a los “materialistas” franceses sus entusiasmos revolucionarios. La presunta contradicción es una cuestión tan ociosa como esa de si el pacto social fue un hecho histórico o es un supuesto racional. Sólo los que no andan los caminos de las doctrinas las toman a pie juntillas y acaban por enredarse los pies.

3

Lo que sí podía haber paralizado —helado— el ímpetu revolucionario de las masas es el carácter, más que materialista, “deshumanizado”, estrictamente objetivo, del esquema teórico marxista. No es posible, efectivamente, poner en movimiento a la masa proletaria, provocar su dinamismo revolucionario, si esa masa, tan inerte, no se desazona con la levadura de la justicia. Porque la masa siente la injusticia, se agrupa, organiza y protesta. Los partidos socialistas se edificaron sobre las uniones de trabajadores. Allí donde el partido socialista no llegó a cuajar en la forma marxista —Inglaterra— estas uniones de trabajadores persiguieron la mejora de la clase movidas por un sentimiento, casi religioso, de justicia. Resulta que la “estructura fundamental” del movimiento socialista es un sentimiento moral o religioso —el de justicia—y la “superestructura” es el esquema marxista. Marx nos ofrece los elementos para esta articulación de estructuras con su teoría de la “plusvalía” y con su “valoración cuantitativa del trabajo”. Si el capitalista se queda con el valor creado por el trabajo, por el trabajador, se queda con lo que no es de él. Si el tiempo es la medida del valor del trabajo, entonces el sistema burgués de retribuciones es archiinjusto. No tiene sentido alguno que en un sistema puramente natural, mecanicista, se hable de expropiadores, porque, aunque sea el trabajo, el trabajador, quien produce el valor, ¿por qué regla de tres “algo” corresponde a quien lo produce, si la única regla de tres que rige —la dialéctica— se lo quita? Con razón dice Engels que Marx “nunca ha basado sus teorías comunistas en el hecho de que el trabajador no recibe el valor total del producto de su trabajo, sino en la necesaria destrucción del modo de producir capitalista” (en el prólogo a

la *Miseria de la filosofía*). Pero más allá todavía de la ironía del judío, está la ironía de la vida, y si él absorbe y encapsula mecánicamente —en el mecanismo ingente de sus esquemas— las nociones morales, la vida hace como que se traga la píldora para centuplicar su potencia combativa. No tenía sentido alguno hablar de expropiadores, pero se ha hablado y con un gran sentido. El materialismo histórico se juega a sí mismo una mala partida, y se pone, efectivamente, “fenomenológicamente”, al servicio de la moral.

4

Al socialismo internacional, el de la Segunda Internacional, no le ha faltado la fe, como cree W.H. Edwards, la fe de las masas, la fe revolucionaria, la fe en su redención. “En los trabajadores conscientes el socialismo es una convicción seria y no un cómodo taparrabos de afanes conciliatorios y nacionalistas de pequeño burgués” (V.I. Lenin, *Sobre el reformismo*). Lo que le ha faltado es la fe de los directores. De las clases directoras, diríamos, expropiando un término que se aplica a la realidad política burguesa. Porque se trata de una clase dentro de la clase —desde fuera o hacia fuera—, de lo mejorcito de la clase, en términos marxistas, de una superclase o “epiclasa”. Lenin, que la conocía bien —el hombre de fe es quien mejor siente, resiente y lanza por la boca lo tibio—, habla de la psicología del pequeño burgués, que luego se ha hecho tan popular. “Gente sin una sombra de convicción socialista, sin el menor rastro de conciencia socialista” (V.I. Lenin, *Sobre el reformismo*). Intelectuales —dentro, desde fuera—, obreros cualificados —dentro, hacia fuera—. Mussolini, que tampoco los conoce mal —del enemigo el recelo—, dice de ellos:

los revolucionarios de hoy, si no son burócratas, son gentes que ven la cosa como una profesión que, a veces, les aporta ganancias de cardenal, o son oradores que especulan odiosamente con su obra de propaganda; revolucionarios que no creen en la revolución, hombres mediocres, llenos de medianía, con media conciencia y con media formación. ¿El ideal? ¡Al diablo con él! Nadie cree ya más en él.

La falta de fe de los directores es un defecto que puede señalarse con el dedo. Exactamente. Hemos dicho que los dos esquemas marxistas son

compatibles porque lo primordial es la fe, la fe revolucionaria. Lo primero en la falta de fe es no creer en la revolución. Para justificar —sin las obras— esta falta de fe, se cree, a pie juntillas, en el esquema teórico y se rechaza el esquema práctico.

Según Spinoza, el ser no sólo tiende a perseverar en su ser, sino a aumentarlo. Es lo que ha sucedido con Lenin, que, *siendo* marxista, se ha hecho cada vez más marxista. El no ser consiste en una caída interminable hacia la nada. Cuando, derogadas las leyes persecutorias de Bismarck, los socialistas pueden desenvolverse como partido normal, se destaca un grupo de idealistas que, frente a los prácticos que buscan la mejora efectiva de las clases trabajadoras apoyándose en los sindicatos, se mantienen en un decisivo alejamiento y negación del Estado contemporáneo, por temor a comprometer —en compromisos— la liquidación automática de la sociedad capitalista. Se han quedado, idealistamente, con el esquema teórico. A la corta, una actitud imposible. ¿Cómo mantener y acrecer las uniones de trabajadores, organizar las masas indigentes y hambrientas, con la paciente expectativa del maná? Los Congresos socialistas hacen todos los esfuerzos posibles, y así, en 1896, anuncia el de Alemania que se está en vísperas de “una gran crisis”, que puede ser la final. El mito les huye siempre como la propia sombra.

Es menester actuar. Descartado el esquema práctico, se lanza el primer cabo para la acción con la “metáfora del partero” —*Geburtshelfer*—; hay que coadyuvar al parto de la historia. Un poco más tarde, se aconseja el uso y abuso de la tribuna parlamentaria: el mejor tribunal de la nación para la conquista de masas (Wilhelm Liebknecht). Cuando Bismarck implanta los seguros sociales, los socialistas tienen que combatirlos porque parecen perturbar la limpia atmósfera de la evolución histórica, hasta que dan con la metáfora: son “pagos anticipados” al Estado ideal del porvenir. Kautsky, que es el inventor de la metáfora, al emplearla por primera vez en el texto, de su redacción, del programa de Erfurt (1891), pone buen cuidado en subrayar la inexorable llegada, más o menos lejana, del Estado ideal del porvenir, del Estado socialista.

Esta metáfora les permitió colaborar con la monarquía prusiana. El esquema práctico exigía una actitud revolucionaria ante la monarquía pseudoconstitucional, pero el programa de Erfurt, fraguado bajo los recuerdos, todavía vivos, de la era antisocialista, pretende alcanzar sus ideales

por “vías pacíficas”. Engels, comentando el programa: “...se da la preferencia a cuestiones políticas de carácter general abstracto... [escapadas al imperturbable ‘topos celeste’ del esquema teórico]; este perseguir el éxito inmediato sin pensar en las consecuencias posteriores, este echar por la borda el porvenir del movimiento a cambio de su presente, puede que sea de buena fe, pero es y será siempre oportunismo, y el oportunismo de buena fe es quizá el más peligroso...” [porque mala es la buena fe cuando la fe no es buena]. Ya está el “movimiento” salvado: al esquema práctico —revolucionario— se le ha encontrado, por fin, sustitutivo o sucedáneo: el “oportunismo”. Está salvado, no sólo el movimiento alemán, sino el internacional; el programa de Erfurt, con su gran hallazgo, servirá de modelo a la Segunda Internacional.

En 1891 se crea, oficialmente, el “oportunismo”. En 1899, año de aparición del catecismo revisionista de E. Bernstein, está elaborada ya su teoría:

La democracia social no puede proseguir mejor su labor que ocupando su puesto, sin reserva, en la “teoría de la democracia”, en el terreno del sufragio universal, con todas las consecuencias resultantes de su táctica.

¿Hay alguna razón, por ejemplo, para sostener la frase: “dictadura del proletariado”, en una época en que en todos los lugares posibles los representantes del socialismo se han lanzado prácticamente a la arena del trabajo parlamentario, se han declarado por la representación proporcional del pueblo y por la legislación directa, todo lo cual es incompatible con la dictadura?

La frase es hoy tan anticuada, que sólo puede conciliarse con la realidad suprimiendo de la palabra dictadura su significación actual y dándole una interpretación distinta. Toda la actividad práctica del socialismo se dirige a la creación de circunstancias y condiciones que hagan posible y aseguren una transición, libre de conmociones convulsivas, del orden social moderno a otro superior.

La dictadura de las clases pertenece a una civilización inferior y, dejando aparte la cuestión de la realización práctica, de la posibilidad de la cosa, debe ser mirada como una regresión, como un atavismo político. (E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, 1899, pp. 160 y 161 de la edición española).

Se verifica un injerto de teorías y es la teoría marxista la que tiene que articularse, con todas las consecuencias —inconsecuencias—, en la teoría de la democracia. La “dictadura del proletariado” no es más que una frase. Cuando se consagraron oficialmente las vías pacíficas se insistió, compensativamente, en la inexorabilidad del proceso. El esquema teórico se cernía en el cielo histórico con la inminencia de una guillotina. A los pocos años, el oportunismo acaba comiéndose a su padre. “En mi concepto lo que se llama fin último del socialismo no es nada, pues lo que importa es el movimiento”. (Bernstein, o. c., p. 201). El proceso ha sido perfectamente dialéctico: para no obrar se exalta el esquema teórico; pero hay que obrar: el esquema práctico oportunista sustituye al esquema práctico marxista; la acción, desviada, exige otro esquema teórico distinto del marxista, el esquema de la democracia social.

El proceso aparece perfectamente cerrado, y, sin embargo, la caída continúa. Aunque los socialistas saben muy bien que “la democracia es la gran escuela de los compromisos” (¡qué a gusto van a la escuela!), cuando estos compromisos les enajenan las masas desilusionadas y el poder se les va de las manos, inventan otra metáfora: la “dictadura socialista”. Hasta aquí la caída había sido continua, pero congruente. El ser es razón, sentido, el no ser contra razón, contrasentido, pero congruencia: la razón de la sinrazón. Ahora, por inventiva del socialismo español —los maliciosos hablan de un voto de obediencia “anticonstitucional” a un poder internacional—, parece que hemos topado con la mismísima nada. Dictadura socialista: una “dictadura del proletariado” que no es para destruir el Estado burgués, sino para salvarlo —del fascismo—; “una dictadura en una democracia”, cuando una democracia puede admitirlo todo, menos la dictadura de una minoría. “Definimos la democracia diciendo que es la ausencia de todo gobierno de clases, indicando con ello una situación social en que los privilegios políticos no pertenecen a una clase contra el resto de la comunidad”. (Bernstein, o. c., p. 157). La dictadura socialista, que parece acercar la Segunda Internacional a la Tercera, la aleja definitivamente de ella, mediante la muerte explosiva por incongruencia.

Para tomar al pie de la letra esta metáfora de la “dictadura socialista” —esto es, como “dictadura del proletariado”— habría que creer que el socialismo, hijo de la poquedad —de la poca fe—, comido por su poquedad, por su miedo —su miedo a no comer: el oportunismo— y que, en el

momento presente, se halla tan comido que no hay por donde cogerlo —¿bolchevismo, socialismo o socialismo-fascismo?—, se va a suicidar en un arranque de valor, para resucitar en la Tercera Internacional. El periodo reformista ha sido calificado, en Alemania, de “chantaje sistematizado contra la nación”. Se aprovechaban todos sus apuros políticos o económicos para conseguir las reformas. Este periodo que se inaugura en España, se podría llamar el de la “palanca de la revolución”. Como a otra palanca famosa —la de Arquímedes—, no le falta más que un punto de apoyo —el de la fe— para mover el mundo. Una palanca sin punto de apoyo, para levantar, es lo que se llama una palanqueta.

5

Con el otro esquema, el teórico, no es fácil saber lo que han hecho. Si repasamos el catecismo de Bernstein —un “pequeño verdadero catecismo”, diríamos en alemán— para ahorrarnos la prosa desperdigada de Kautsky, veremos que apenas si queda títere con cabeza. Ni siquiera el materialismo histórico, que ya como títere merecía honores de Don Gaiferos. “Una interpretación económica de la historia no significa necesariamente que sólo deben reconocerse las fuerzas económicas, las causas económicas, sino que la economía política constituye una fuerza siempre en vigor, el punto cardinal de los grandes movimientos históricos” (B., o. c., p. 23).

No es menester continuar con una inspección detallada. El nombre del socialismo alemán ha sido siempre el de “democracia social” —*Sozialdemokratie*—. En el principio fue el verbo, y el verbo enseña a conjugar. El nombre hace —va haciendo— la cosa y se convierte en definición. Engels tenía sus reparos: “La palabra democracia social sigue siendo inadecuada para un partido cuyo programa económico no sólo es socialista, en general, sino directamente comunista, y cuyo último fin es la superación de todo Estado; por lo tanto, también de la democracia” (prólogo a su *Internationales aus dem Volksstaat*). Pero se conforma pensando que “los nombres de los partidos políticos de verdad no son completamente adecuados; el partido se desarrolla, el nombre queda”. Como faltaba la “verdad” del partido, ha ocurrido todo lo contrario, y la etiqueta *Sozialdemokratie* ha resultado, como dirían los alemanes, *verhängnisvoll*, fatal, preñada de fatalidad.

El socialismo tiene que incorporarse a la “teoría democrática” con todas sus consecuencias, para hacer que la democracia política sea, cada vez más, una “democracia social”. Las primeras consecuencias, incruentas: al incorporarse a la teoría democrática con todas sus consecuencias, deja enterita la piel de la consecuencia marxista. Prudentes como serpientes. “La férrea necesidad de la historia recibe una limitación que en la práctica de la democracia social significa, no una debilitación, sino un incremento de su labor político-social” (B., o. c., p. 21). Entre las limitaciones de esa “férrea necesidad de la historia”: la concentración del capital no es tan apremiante, la catástrofe final se aleja indefinidamente, la agricultura no sigue la pauta, etc., etc. Y se hace un nuevo descubrimiento: junto a las leyes de la evolución económica, que no son tan férreas, se descubre “una capacidad mayor para dirigir la evolución económica”. En las primicias del movimiento socialista las leyes de la evolución económica eran tan férreas, que nada había que hacer sino esperar. Ahora son de hierro dulce para que podamos actuar con blanda firmeza constante.

La “férrea necesidad de la historia” recibe toda clase de limitaciones; la única que no puede recibir es la que implica la fe revolucionaria. Por eso decíamos que esta falta de fe es un defecto que puede señalarse —tocarse— con el dedo. *El Capital*, de Marx, es la apologética racionalista y cientifizante de su revolución, que está de acuerdo con las leyes de la historia. Una cosa son los expropiados que expropiaban a los expropiadores en la catástrofe final, y otra, los proletarios revolucionarios que conquistan el poder para implantar la dictadura del proletariado. Pero los socialistas en este punto son, no ya marxistas, sino más marxistas que Marx, como se es más papista que el Papa: siendo todo lo contrario. La sociedad capitalista no está madura para el comunismo, por eso Rusia, etc., etc.

Prudentes como serpientes y sencillos como palomas. Porque, a pesar de todas las limitaciones, a pesar de todo el hierro dulce, nunca olvidan que “Marx es en último término quien rehace al mismo Marx”. A ese clamor que se ahoga en las entrañas del creyente, *credo quia absurdum*, le sustituye, a pedir de boca, el grito bizantino de “nosotros los marxistas”. Y se abre ese aburrido juicio sucesorio que es la mitad del socialismo. Lo que les interesa es no perder el juicio: los fieles de la iglesia marxista. Pero se ganan el de la historia, que pierden.

4
A DIOS POR RAZÓN DE ESTADO*

La palabra de Dios

HASTA QUE, POR FIN, el representante del emperador en la dieta de Worms (1521), cansado de circunloquios teológicos y reticencias frailunas, conminó al doctor Martín Lutero para que, clara y terminantemente, dijera si quería o no retractarse. Sí o no, como Cristo nos enseña.

...y como estoy convencido de todo lo que he dicho y mi conciencia se halla prisionera de la palabra de Dios, ni puedo ni quiero retractarme, porque no es cosa firme ni aconsejable hacer algo contra la conciencia. Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa. Que Dios me ayude. Amén.

La palabra de Dios, *das Wort Gottes*. Cuando el doctor Martín polemiza con Zwinglio defendiendo la presencia real de Dios en el pan y en el vino, intitula su escrito: “Que estas palabras: ‘Éste es mi cuerpo’, queden inconvencibles frente a los fanáticos”. Y argumenta con la parábola del sol:

Los rayos del sol se hallan tan cerca de ti que están en tus ojos y sobre tu piel. Pero no puedes cogerlos, encerrarlos en una caja por mucho que te esfuerces. Lo mismo ocurre con Cristo: está en todas partes, pero no se deja coger... ¿Por qué?, porque son dos cosas diferentes que Dios esté ahí y que esté ahí para ti. Está ahí para ti cuando da su palabra y se compromete, diciendo: Aquí me encontrarás. Cuando tengas una palabra semejante podrás con seguridad cogerlo y poseerlo, y decir: Aquí te poseo.

Dios nos ha dado su palabra. Su palabra, la que está escrita, sin sutilezas interpretativas, que Dios, como los hombres veraces, habla claro. “Tenemos esta palabra —‘Éste es mi cuerpo’— y ella nos dice con claridad y

* *Cruz y Raya*, Madrid, diciembre de 1933, pp. 103-118.

nitidez que Cristo, al ofrecer el pan, nos da a comer su cuerpo”. Su palabra, para que nos hagamos prisioneros de ella:

Quien no quiere oír la palabra de Cristo, sino que quiere enseñorearse de ella, la cólera le destruirá, y en seguida. Hay que servir a la palabra de Dios, y no forzarla a que sirva a nuestras cabezas. Hay que besarla y adorarla, y no someter a Cristo y a su palabra a nuestra presunción. (En carta al cardenal arzobispo elector Alberto de Maguncia).

Con esta servidumbre nos haremos libres, nos justificaremos. “El alma se hace lo que es la palabra, como el hierro se pone al rojo en contacto con el fuego”. (De *La libertad cristiana*).

Lutero, la conciencia de Martín, está prisionera de la palabra de Dios.

La existencia teológica

Karl Barth, el famoso teólogo suizo, que profesa actualmente en la Universidad de Bonn, también se constituyó prisionero de la palabra de Dios. Esta vez, claro está, no se trató de negar oídos al Papa y a los Concilios para poder escuchar limpiamente la palabra de Dios en el caracol sirenoide de la propia conciencia. (“Mientras no se me venza y convenza con testimonios de las Sagradas Escrituras, o con razones abiertas y claras... Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa”). Había que oponer un dique inmovible a la orgía intelectual de los teólogos protestantes. La teología liberal —mejor, progresista— del XIX es tan liberal, que otorga el título de protestante sin pleitesía dogmática alguna. No hace falta ni creer en un dios personal, basta con ser fiel a la “verdad de la conciencia”. El dique, como con Lutero frente a los fanáticos, es la palabra de Dios, literalmente, con el espíritu de su letra.

Karl Barth sigue predicando la palabra de Dios, herméticamente encerrado en su existencia teológica, inconturbado por los nuevos, mejor dicho, por el nuevo acontecimiento: el advenimiento del *Dritte Reich*. Amigos y admiradores le instan para que se pronuncie sobre los nuevos problemas que a la fe y a la Iglesia se les plantean. Mientras se pueda predicar la palabra de Dios, esto es, mientras no peligre la existencia teológica, ¿qué nuevos problemas pueden plantearse para la fe y para la Iglesia? Sin

embargo, el 26 de abril de 1933, teólogos y clérigos de rango, amparándose también en la palabra de Dios, firman la declaración de un nuevo movimiento de fe: el de los “cristianos alemanes”.

Vinculados por la palabra de Dios, reconocemos en los grandes acontecimientos de nuestros días una nueva misión que Dios encomienda a su Iglesia... Frente al nuevo sesgo de nuestra historia pronunciamos un agradecido sí. Dios nos lo ha enviado. Él sea honrado.

Esta nueva misión requiere también su Führer, la autoridad espiritual que dé unidad al movimiento. A este efecto, las Iglesias de cada país elegirán su obispo, y las Iglesias evangélicas reunidas, el obispo primado del Reich. No se trata, dicen, de una imitación de las formas políticas, aunque no cabe duda que en el propósito repercute el triunfo que en lo político celebra el principio de caudillaje. De todos modos, la innovación no puede ser mayor en una Iglesia que, como la evangélica, no conoce más que la comunidad de pastores y fieles y, por encima, sólo unos superintendentes de carácter meramente administrativo.

En declaraciones del 5 y del 16 de mayo se delinean claramente las directrices del movimiento. La “soberanía del Estado nacional-socialista” no es asunto exclusivo de la civilidad, de las convicciones políticas, sino “cosa de fe”, y exige una Iglesia a tono. El Evangelio hay que predicarlo como “Evangelio en el Tercer Reich”, conservando la fe, pero continuándola en un sentido de “enérgica defensa” contra el mammonismo, el bolchevismo y el “anticristiano pacifismo”. La Iglesia, en el futuro, será la “Iglesia de los cristianos alemanes, esto es, de los cristianos de raza aria”.

Karl Barth calló ante la revolución, que en nada afectaba a su existencia teológica; calló a pesar de las conminaciones de amigos y admiradores, y a pesar, también, de que algunos discípulos parecían comprometerle. Ahora, la existencia teológica —la palabra de Dios— está en peligro, y Karl Barth habla cuando todos callan y frente a casi todos. (Karl Barth, *Theologische Existenz heute*, 25 de junio de 1933). “Aquí está, no puede hacer otra cosa”. Antes, contra los teólogos liberales; ahora, contra los antiliberales.

A los dogmas contrarios al Evangelio, a las predicaciones y medidas que son de esperar del obispo del Reich cristiano-alemán y de sus representan-

tes, habrá que ofrecer resistencia. Frente a ellos habrá que sacar, llegado el caso, las últimas consecuencias. Y esto aunque el 99 por 100 de los evangélicos alemanes se hagan cristianos alemanes (p. 32).

Luego de rechazar como herética la innovación episcopal, planta a las puertas de su existencia teológica esta tablilla de antítesis:

3. La Iglesia no tiene por qué servir al hombre ni, por tanto, al pueblo alemán. La Iglesia evangélica alemana es la Iglesia para el pueblo evangélico alemán. Pero está al servicio, únicamente, de la palabra de Dios. Es voluntad y obra de Dios si, mediante su palabra, se sirve a los hombres y al pueblo alemán.

4. La Iglesia cree en la institución divina del Estado como representante y titular del orden público jurídico en el pueblo. Pero no cree en ningún Estado determinado; por lo tanto, tampoco en el alemán, ni en una forma determinada del Estado, por tanto, tampoco en la forma nacional-socialista. Predica el Evangelio en todos los reinos de este mundo. También en el tercer Reich, pero no bajo él ni según su espíritu.

5. La fe de la Iglesia, si hay que desarrollarla todavía, lo será según el Espíritu Santo, y en ningún caso según afirmaciones y negaciones provenientes de una concepción del mundo que domine en un momento determinado, ni tampoco de la nacional-socialista.

Lutero contra el Papa y el Emperador. Barth ¿contra los pastores y la comunidad de los fieles? Porque Barth habla de un hipotético 99 por 100 y de que es preferible volver a las catacumbas, y estampa estas terribles palabras:

Dios es libre de arrebatarse la antorcha del Evangelio, si nosotros no deseamos otra cosa, de la Iglesia de Alemania, como antes lo hizo con la Iglesia del Norte de África, que fue la Iglesia de Agustín no menos que Alemania es la Iglesia de Lutero (p. 23).

El movimiento se demuestra andando

Spengler ha dicho que Europa está desarraigada religiosamente, *religiös entwurzelt*. Al incomparable autor de la *Decadencia de Occidente* no se le pue-

de negar, cuando menos, el conocimiento de la Alemania de la posguerra. ¿Será que donde no hay raíces prosperan las hierbas? ¿Habrá una primavera de hierbas?

El caso es que, hoy en día, ningún país ofrece la rotación de movimientos de fe que Alemania. Ya hemos señalado el de los cristianos alemanes. En la lucha por el obispado del Reich, al candidato triunfante, Müller, uno de los jefes más caracterizados del movimiento y hombre de confianza del Gobierno, fue opuesto otro candidato, Bodelschwingh, en representación del “movimiento joven-reformador”, que también decía su agradecido sí —no sabemos si como Cristo nos enseña— a la revolución, pero rechazaba la cláusula aria en la Iglesia y pretendía asegurar a ésta una mayor independencia frente al Estado. Lo que le mueve, en su fondo, es un afán de unidad espiritual, ya que proclama la “paz civil de los teólogos”, ve en el episcopado “un acto simbólico de nueva unidad de la Iglesia”, y cree que “la arbitrariedad en la predicación debe cesar en virtud de una rígida autoridad doctrinal”. El empeño es arduo, pues la paz civil hay que establecerla entre teólogos tan distantes como Gogarten, v. Tiling, Jacobi, Heim, etc., y arriesgado, ya que, decidida la contienda episcopal a favor de los cristianos alemanes, es de prever que la unidad espiritual sea también cristiano-alemana. Ambos movimientos coinciden, además de en el *sí* indicado, en el *no* decidido a toda teología liberal.

Este juego de fuerzas explica los acontecimientos más recientes. El doctor Krause, jefe de los cristianos alemanes de la sección de Berlín, en un discurso pronunciado en el famoso Palacio de los Deportes —donde tantas veces se reunieron socialdemócratas y comunistas—, rechaza de la confesión cristiano-alemana el Antiguo Testamento y el crucifijo, y propugna una interpretación heroica de la figura de Jesús. (Se podría hablar del “arianismo” como de aquella herejía que, continuando el “arrianismo”, niega que Jesús fuera judío. La r que falta ha sido añadida al INRI primitivo). La teología liberal construyó un “Jesús Nazareno” humanitario, liberal, progresista; la teología antiliberal, un “Jesús-Sigfredo”. El obispo del Reich, luego de suspender en su ministerio al doctor Krause, condena su doctrina como “interpretación racionalista” —liberal— de Jesús, por “la responsabilidad que le incumbe como jefe de la Iglesia para la conservación de la fe y de las Escrituras”, y declara que “no tolerará jamás que semejantes falsas doctrinas se extiendan por la Iglesia evangélica” (decreto del 14 de noviem-

bre). El jefe supremo del movimiento, Hossenfelder, obispo, además, de Brandemburgo, destituye al doctor Krause de su jefatura berlinesa. La hoja oficial de los cristianos alemanes comenta:

De este modo, el jefe del movimiento cristiano-alemán ha puesto de manifiesto con perfecta claridad que el movimiento de fe de los cristianos alemanes propugna un “cristianismo positivo, racial, alemán”, y que rechaza como extraña la introducción en la Iglesia de conceptos e “interpretaciones liberales”, aunque se enmascaren con aires de modernidad.

Y añade, esperanzadamente: “Es seguro que esta actitud decidida y sin compromisos del jefe del movimiento contribuirá esencialmente a su consolidación interna”.

El 17 de noviembre el obispo del Reich publica otros dos nuevos decretos: uno, suspendiendo la aplicación a los eclesiásticos de la ley de funcionarios (cláusula aria), aunque conserva el derecho de suspensión en general; otro, sometiendo el movimiento de fe a la autoridad eclesiástica. El obispo del Reich cede en lo político y no cede más en lo religioso. El obispo, entre dos fuerzas contrarias, oscila, y con él, acaso, su silla.

El 24 de noviembre las Iglesias de Baviera, Wurtemberg, Hessen, Palatinado y Baden —el borde sur y occidental, que es, también, el católico— deciden, contrariando la confiada “consolidación”, desentenderse del movimiento, lo que llevan a cabo por mediación de sus obispos. Creen que el movimiento, reunido en Congreso unos días antes en la ciudad de Weimar, debió condenar con unanimidad, pública y terminantemente, lo ocurrido en el Palacio de los Deportes, obligando a sus miembros a mantenerse en la fe y en las Escrituras, en el sentido del decreto del obispo del Reich; debió prohibir toda política en la Iglesia, procediéndose en las suspensiones con arreglo a un procedimiento judicial regular. En su lugar, el jefe Hossenfelder se limita a reclamar, a lo Hitler, de todas las autoridades del movimiento, que le sigan como un solo hombre, lo que las Iglesias consideran, después de lo ocurrido, como una provocación. La actitud de estas Iglesias coincide en espíritu con la que sostiene la “unión de los párrocos” —*Pfarrernotbund*—, que se inspira en una concepción de “la Iglesia como comunidad de los creyentes fuera de todos los acontecimientos políticos”.

Hossenfelder, para no entorpecer, sin duda, la consolidación que su actitud, políticamente enérgica, pero religiosamente contemporizadora, había puesto en peligro, presenta la dimisión de su cargo. En declaración del nuevo jefe del movimiento, doctor Christian Rinder, se nos explica (26 de diciembre):

La misión primitiva de los cristianos alemanes fue abarcar unitariamente al pueblo nacional-socialista en su fe evangélica. Las diversas cuestiones de fe que mueven y moverán siempre a los hombres son cosas reservadas a la Iglesia. Por esta razón, no se empleará más, para denominar nuestro movimiento, la designación “movimiento de fe”. Con el nombre de “cristianos alemanes” se realizará el fin de la unión de los nacional-socialistas dentro de la Iglesia evangélica. El movimiento vuelve a lo que fue su misión primitiva.

El movimiento de fe de los cristianos alemanes, para no deshacerse se desdice: ya no es “movimiento de fe” —*Glaubensbewegung*—. Y busca la unidad del pueblo nacional-socialista —es decir, del pueblo alemán, ya que “la hora histórica del pueblo alemán es que, bajo el enérgico caudillaje de Adolf Hitler, ha encontrado su unidad por encima de todas las clases y gremios como pueblo nacional-socialista” (de la misma declaración)— dentro de la Iglesia evangélica, sin asustar a los párrocos y obispos disidentes, pero sin avenirse a sus deseos, y sin contener a las vanguardias sigfredianas, pero sin ampararlas oficialmente. El movimiento, de rotación, vuelve a su punto de partida: un “agradecido sí frente al nuevo sesgo de la historia alemana”. Un sí absoluto y no el condicional de sí “Dios nos lo ha enviado, Él sea honrado”.

Un poco más allá, muy poco, del doctor Krause, otro movimiento: el “acristiano”. Muchas cosas bajo él y, además, Nietzsche. Así que no es fácil encuadrarlo. ¿Pero qué quiere decir ese *a* unificador? No anti, sino a-cristiano. Porque el cristianismo implica siempre, en grado mayor o menor, una coacción de la conciencia —*zwang*—. “No se trata de liberalismo, sino de la vuelta a una vieja virtud del carácter germano: la libertad del pensar religioso, por la cual ha luchado y sangrado Europa siglos enteros, y con esa vuelta se trata de recobrar la vieja virtud perdida”. (A. Rosenberg, en el *Völkischer Beobachter* del 10 de noviembre). El fantasma, el fantasmón, es, ahora, el liberalismo, y se lo echan unos a otros en cara para no verse.

Pero del *a* al *anti* hay el mismo trecho que del dicho al hecho. Trecho insignificante para un alemán en trance constructivo. Este movimiento pretende ser reconocido como tercera confesión —junto a la católica y a la evangélica— y sus profetas son otros tantos profesores. ¿Tendremos, por fin, la “religión germánica”? Porque también podría ser verdad que cada pueblo tiene los profetas que merece. Hauer, que explica filosofía de la religión en Tubinga, fue misionero evangélico en la India, donde permaneció el tiempo suficiente para volver con la profunda convicción de que el cristianismo es contrario al espíritu de los pueblos indo-germánicos. Bergmann, profesor de filosofía en Leipzig, Wirth, profesor en Marburgo, Günther, el científico a quien más debe el tipo nórdico. Figuras muy destacadas del nacional-socialismo, como el conde Reventlow y el comandante Röhm, jefe de las milicias hitlerianas, están directamente interesados en este movimiento.

Hinieden

“Parece que los alemanes no comprenden lo que es una Iglesia” (Nietzsche, *Gaya ciencia*, aforismo 358). “¿Iglesia? ¿Y qué es eso? Una especie de Estado...” (*Zaratuſtra*, “Los grandes acontecimientos”).

Es extraño que el alemán, animal político en proporciones no abarcadas por la definición de Aristóteles, no pueda comprender ni convivir una Iglesia. Nietzsche resuelve el enigma de esta manera:

No comprendo que un alemán pueda sentir nunca cristianamente (en *El Anticristo*). Parece que a la raza latina le va más por dentro su catolicismo que a nosotros, hombres del Norte, todo el cristianismo en general (*Más allá del bien y del mal*, af. 48). Hay que tener cara dura para afirmar que el germano está como preformado y predestinado para el cristianismo, cuando lo contrario, no sólo es verdad, sino palpable. ¿De dónde habría de convenir más a los germanos que a otros pueblos la invención de dos judíos destacados, Jesús y Pablo, los dos judíos más judíos que haya habido? (*Aurora*). No olvidemos que los nombres de los pueblos son, generalmente, insultos. Los tártaros son, por el nombre, los perros: así los bautizaron los chinos. *Deutschen* quiere decir, originariamente, “gentiles”; así llama-

ron los godos, luego de convertirse, a la gran masa de hermanos de raza no bautizados, basándose en su traducción de la Septuaginta, en que los paganos son designados con la palabra que en griego significa “los pueblos”. Siempre habrá la esperanza de que los alemanes hagan de este insulto un título de honor, convirtiéndose en el primer pueblo no cristiano de Europa: para lo cual ofrecen condiciones de primera, según el sentir de Schopenhauer. De este modo la obra de Lutero se completaría, porque ella nos ha enseñado a ser antirromanos y a decir: Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa (*Gaya ciencia*, af. 146).

Con estos textos los acristianos de ahora pueden ver en Federico Nietzsche al Precursor. Pero no olvidemos que Nietzsche es, según su propia declaración, y cada vez más, un latino *aus dem Glauben*, por la fe —de corazón, ya que no de nacimiento— y que reconoce en los judíos a la raza más fuerte de Europa y uno de los elementos más eficaces para la obtención del “buen europeo”, considerando como insensatez todos los esfuerzos que por entonces se realizaban en Alemania para cerrar las fronteras del Este a la invasión judía. Dejando al luminoso Nietzsche la responsabilidad de sus propias palabras, que nosotros recogemos con el propósito estricto de iluminar trayectorias, tampoco olvidemos que la autenticidad del cristianismo católico alemán nos ha dejado documentos como la floración mística de los siglos XIII y XIV, y que gran parte de la enternecida inspiración popular alemana recogida en el admirable *Des Knaben Wunderhorn* es profundamente católica.

Por nuestra parte hubiésemos invertido los momentos de la investigación. “Parece que los alemanes comprenden demasiado bien el Estado...”. Y apuntaríamos la solución en una frase: donde hay falta de Iglesia hay sobra de Estado, o, si se quiere, cuando son imposibles las guerras de investiduras son posibles las de camisas. Y nos serviría de demostración, a pesar de todos los pesares, un parangón Italia-Alemania.

También Fichte se fijó en la etimología de la palabra *deutsche* y montó sobre ella el santo patriotismo alemán y la educación para la alemanidad (*Discursos a la nación alemana*). Pero *deutsche* es, como hemos visto, una palabra biselada: gente y gentil a un tiempo, y Fichte recarga en gente, pero gentilmente. Fichte rechaza expresamente el cristianismo, la patria celestial, porque quiere reservar todos los fervores para la patria terrenal:

Porque en la época moderna la eternidad no surge luego de la tumba, sino que se presenta en medio de nosotros... La verdadera religión, que nuestra vida vive inmediatamente en Dios, debe dominar en la época moderna... Por el contrario, la religión del tiempo viejo, que separaba la vida espiritual de la vida divina y otorgaba a la primera una existencia absoluta únicamente mediante su desprendimiento de la segunda, y que necesitaba de Dios como de un hilo con que prolongar el egoísmo hasta el otro mundo, más allá de la muerte del cuerpo mortal, fortaleciendo mediante el temor y la esperanza de ese otro mundo a los que son débiles para éste, esta religión, que es una indudable servidora del egoísmo, tiene que arrumbarse con el tiempo viejo (pp. 44-45 de la edición de Fritz Medicus).

El Espíritu, Dios, que vive en nosotros, vive a través de formas determinadas: son los pueblos. Pueblo, en general, es aquella forma o ley singular del Espíritu, a través de la cual únicamente el hombre puede producir algo eterno. Eterno en la tierra: *hinieden*. Que no traducimos por tejas abajo porque dicen que el romanticismo se pierde en las nubes: se pierde. El pueblo alemán es el protopueblo, el *Urvolk*, como indica la propia palabra *deutsche*. Los demás pueblos europeos, pueblos germánicos romanizados, hablan un idioma que les fue extraño. Esto quiere decir que su pensamiento se vale de símbolos muertos: por esto son como “abejas que extraen con trabajoso arte la miel, siempre de las mismas flores, para depositarla en celdillas ordenadas con primorosa regularidad; el espíritu alemán... es un águila que trata de acercarse cada vez más al sol, cuya contemplación le embelesa” (p. 87).

Nos encontramos, ya en Fichte, con la interpretación, que podríamos llamar “derrotista”, del cristianismo, que Nietzsche habrá de desenvolver espléndidamente y que es lo que alienta en los esfuerzos creacionistas del doctor Krause y de los acristianos. (Constatemos, de pasada, que semejante interpretación es mucho más frecuente en los países protestantes que en los católicos y que éstos no han sido mancos en la historia). También encontramos la afirmación peligrosa de que el cristianismo es servidor del egoísmo. ¡Y tan peligrosa! Porque si, gracias a Dios, el cristianismo es egoísta, “personalista”, el idealismo —que “reconoce en el individuo un miembro de la eterna cadena de la vida espiritual en general” (Fichte) y que,

contrariamente al cristianismo, responde al genio de la raza germánica (Hauer)— sacrificará desinteresadamente al individuo, a la persona individual, a esa “vida espiritual” que, en Fichte, no es todavía el Estado, pero sí la nación, el “espíritu del pueblo”. Fichte no diviniza el Estado, pero sí, a través del espíritu del pueblo, el patriotismo. Ya es bastante.

Para Hegel “el contenido moral que constituye el núcleo de este espíritu del pueblo llega a adquirir forma y eficacia cuando se eleva a la vida consciente y voluntaria en el Estado y para el Estado” (Th. Litt, *Ética moderna*, p. 181). El Estado es la “realidad de la idea moral”, o, si se quiere más claro, el “paso de Dios por el mundo”. Th. Litt, y recientemente H. Heimsoeth en una conferencia pronunciada en Berlín, insisten en que Hegel no diviniza el Estado; pero si el Estado, lo que no se puede negar, es para Hegel la realidad de la idea moral, absorbiendo como un momento suyo al individuo, con toda la autonomía que se le quiera dar —la que pueda ofrecerle el juego individualista de la “sociedad civil”—, es verdad que no se diviniza el Estado, éste es el mismísimo demonio: la realidad de la idea moral. Y no deja de ser sintomático que se trate de paliar concepciones contemporáneas un poco enérgicas con interpretaciones más auténticas de Hegel.

Muy conocido es, para que haga falta detenerse, todo el juego que dio o todo el jugo que sacó la “escuela histórica” al “espíritu del pueblo”. Lo que importa subrayar ahora es que ese espíritu no está sujeto a norma superior alguna, pues que es él mismo quien las engendra. (No otro es el concepto que insistentemente nos ofrece el actual Ministro de Justicia, doctor Frick.)

Un cuento chino

Fichte y Hegel están en la línea pagana, en la misma que los acristianos de hoy. No es difícil encontrar el *pendant* de la línea cristiana. En el último tercio del XIX ejerce una gran influencia un hombre que se mueve en el terreno, más adusto, de la política, Heinrich von Treitschke, y su obra *Politik* —1897— ha sido muy leída entre los señores profesores. Treitschke protesta de que Hegel divinice el Estado (p. 32), pero unas páginas antes (22) ha escrito admirablemente:

Los ultramontanos y jacobinos parten de la idea de que la legislación del Estado moderno es obra de la carne pecadora. Con esto se pone de manifiesto la absoluta falta de respeto ante la voluntad de Dios, orientada hacia afuera, que se revela en la vida del Estado.

También protesta de la tesis de Maquiavelo, que define el Estado por el poder, independientemente de toda ley moral, porque si es verdad que él, Treitschke, centra el Estado en el poder (“El Estado es antes que nada poder... Negar su propio poder es para el Estado el auténtico pecado contra el Espíritu Santo”, p. 34) le sujeta, no obstante, a la ley moral, en la forma siguiente:

El mandamiento supremo del cristianismo es el del amor y el de la libertad de la concepción moral... Le falta precisamente un código moral y en ello reside expresamente su moralidad. Lutero ha aportado algo inmortal al restablecer la doctrina de que las buenas obras sin la fe buena no tienen valor alguno. Desde Schleiermacher todo el mundo siente que también para el cristiano constituye obligación el desenvolvimiento de la personalidad, el conocerse a sí mismo y obrar en consecuencia. La verdadera moral cristiana no tiene patrón alguno; enseña el principio: *si duo faciunt idem non est idem* (p. 49).

Ahora bien, como el Estado es

la personalidad más real —en el sentido literal de la palabra (p. 26)—, ... si aplicamos este criterio de moral cristiana más profunda y auténtica al Estado, y recordamos que la esencia de esta personalidad conjunta es poder, el deber moral supremo del Estado es cuidar de su poder... (p. 100). También en el interior lo esencial es el poder, el mantenimiento y realización de la voluntad del Estado. Esto es lo absolutamente moral para el Estado (p. 101).

Como vemos, muy cristianamente, llegamos al mismo resultado al que gentilmente nos habían conducido Fichte y Hegel. “De este modo la obra de Lutero se completaría porque ella nos ha enseñado a ser antirromanos y a decir: Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa” (Nietzsche).

Es el cuento chino de las implicaciones. En un principio la conciencia se constituye prisionera de la palabra de Dios. Martín, sin embargo, tiene miedo, mucho miedo, de que en vez de servir a la palabra, nuestra presunción la ponga al servicio de nuestra cabeza. Karl Barth, nuevo Lutero, dice a quien quiera oírle que los “cristianos alemanes” se sirven de la palabra de Dios en favor del pueblo alemán. Con Treitschke el Espíritu Santo, La Palabra, es el Poder. Y al principio fue la palabra. La palabra que justifica, sin las obras. Las obras desenvuelven, manifiestan la personalidad —del Estado—, cuya fe es la palabra, el poder. La Palabra, como se ha visto, resulta prisionera de la conciencia, de la “verdad de la conciencia”.

¿Y la conciencia? ¿Y la “verdad de la conciencia”?

La última palabra del Credo

He aquí (del discurso de Hitler en el Congreso del Partido, en Nuremberg) “la última palabra”:

Si durante muchos años, en todas las situaciones y circunstancias, creí en la victoria del movimiento nacional-socialista, esta convicción inmovible procedía de una meditación profunda de las leyes de la vida y de la evolución. Si después de la victoria hablo libremente acerca de estas ideas, contrariamente a lo que antes hacía, que no las exponía más que a los jefes, se debe a dos razones: la primera, no importa ya que el enemigo se entere de ellas; la segunda, el sano movimiento tiene que considerar este conocimiento como una obligación perenne para el porvenir, no olvidarlo jamás y acomodarse a él.

A continuación desenvuelve Hitler una teoría acerca de la formación del Estado, que recuerda perfectamente la conocida definición: “el Estado es el poder que se impone de la stirpe más fuerte” (Treitschke). “Esta subordinación deriva sencillamente del derecho del más fuerte, único imaginable en la naturaleza porque es el único razonable” (Hitler).

Pero los más fuertes, no se tema, no abusan de su fuerza. “Inconscientemente, y de manera cada vez más viva, se convierte en moral del pueblo señor la idea de que su señorío no debe ser arbitrariedad, sino noble razón.

No se tema, porque al imponerse los más fuertes se impone también su concepción del mundo” (Hitler). Ya Fichte hablaba de los *edeldenkenden* —los de los altos pensamientos—, si bien añadía, filosóficamente, que los que no piensan noblemente están ahí por razón de los primeros. También Treitschke dice que el poder de los vencedores se justifica moralmente al convertirse en protección y ser, por lo tanto, bienhechor (p. 113). Y todo lo contrario había dicho Marx al definir el Estado como instrumento de explotación. Hasta ahora no hay, pues, novedad mayor, a pesar del preámbulo.

Tampoco en sus dilucidaciones acerca del caudillo y del séquito encontramos novedades mayores que las que nos ofrece el libro, pozo de ingenuidad, de Othmar Spann: *Filosofía de la sociedad*. La bomba estaba reservada para el final. La burguesía, que no ha nacido para mandar, ha desplazado, al venir al poder, a los genuinos señores. El problema político que el nacional-socialismo se plantea y resuelve es el de encontrar la raza que ha nacido señora:

No se podía concluir de la raza a la capacidad, sino que había que deducir de la capacidad la calidad racial. La capacidad no se podía constatar más que por la manera de reaccionar cada hombre ante la idea que se iba a proclamar. Éste es el método infalible, buscar los hombres que se quieren encontrar. Si se predica el sometimiento cobarde, se agrupará todo lo que es sumiso [¿el centro, la socialdemocracia?]. Constitúyanse en ideales el robo y el saqueo y los bajos fondos se organizarán en orden de batalla [¿el comunismo?]. Si se piensa solamente en la propiedad y se habla de negocios, podremos agrupar los partidarios en partidos económicos. Pero exíjase sacrificio y valor, fidelidad, fe y heroísmo, y se agrupará aquella parte del pueblo que posee estas virtudes... En catorce años de lucha se ha realizado en nuestro pueblo un nuevo agrupamiento que obedece a puntos de vista racionales y decisivos. De cuarenta y cinco millones de hombres, tres millones de luchadores se han organizado como portadores de la dirección política de la nación.

La conciencia prisionera del lenguaje. La conciencia prisionera del espíritu del pueblo. La conciencia prisionera del Estado. La conciencia prisionera de la raza. La conciencia prisionera de una camisa. La Palabra, prisionera de una camisa. De una camisa de fuerza. De una fuerza de 3 000 000 de camisas.

5
CORPORATIVISMO Y CAUDILLAJE*

EL 20 DE ENERO DE 1934 se promulga la “Ley para la ordenación del trabajo nacional”. Con esta ley el nacional-socialismo aborda resueltamente “el problema”, o uno de los problemas capitales de nuestro tiempo: la regulación de las condiciones de trabajo. El nacional-socialismo, o, más exactamente, el socialismo-nacional, se ha titulado desde sus orígenes “partido obrero”. Los partidos obreros históricos han creído obstinadamente que esa denominación era una añagaza demagógica. No había otra manera, a estas alturas de los tiempos, de ganar a las masas trabajadoras para el pensamiento nacional, nacionalista, conservador, que disfrazándose, como Júpiter, de color del tiempo.

Ha llegado la hora de la verdad, esta hora que pocas veces soslaya el alemán y que el nacional-socialista acoge frenéticamente. Ahí está la ley. Transcribimos, a título documental, gran parte del preámbulo aclaratorio que precede a su texto.

Lo primero que salta a la vista es, como ocurre con todas las cosas, una diferencia. Una diferencia, y considerable, con lo que, mentalmente, le colocamos cerca. En la Carta del Trabajo, aprobada y promulgada el 21 de abril de 1927 por el Gran Consejo Fascista, la regulación de las condiciones de trabajo se lleva a cabo mediante “contratos colectivos” entre los sindicatos patronales y obreros. En la ley alemana se establece un régimen que, por la comodidad de la expresión, podríamos señalar como “feudalismo industrial”. Quien regula las condiciones de trabajo, bajo su exclusiva responsabilidad de caudillo o jefe de empresa, es el patrono. Asoma aquí la ruptura de la unidad de frente de los dos grandes fascismos europeos.

La diferencia es fundamental. Principio y fundamento. La Carta del Trabajo comienza con la declaración de que “la nación italiana es un organismo con una existencia, medios y fines de acción superiores a los de los individuos, aislados o reunidos, que la componen. Es una unidad moral, política y económica, realizada íntegramente por el Estado fascista”. Este

* *Cruz y Raya*, Madrid, marzo de 1934, pp. 129-143.

“integrismo” no le impide al fascismo italiano recoger, integrar, elementos “polémicos” del Estado liberal. En primer lugar, la sindicación profesional es “libre”, aunque sólo la reconocida por el Estado goce de la exclusividad de representación que le presta su personalidad jurídica. A los sindicatos incumbe también salvaguardar los intereses de la clase “frente al Estado”. — “La solidaridad de los diversos factores de la producción encuentra su expresión concreta, mediante la conciliación de los intereses opuestos de obreros y de patronos, en el contrato colectivo de trabajo. La acción del sindicato, la obra conciliadora de los órganos corporativos, garantiza la concordancia del salario con las exigencias normales de la vida, las posibilidades de la producción y el rendimiento del trabajo”.

La ley de Ordenación del trabajo alemán no comienza por definir la nación, su rango autónomo y supremo. Restablecida la germanía, la hermandad de la sangre, semejante definición, que va en la sangre, está de más. La declaración de principios de esta carta comienza colocando la piedra sillar de todas las reconstrucciones alemanas de la hora: el *Führerprinzip*. — “En la fábrica trabajan en común el patrono, como jefe de la empresa, y los empleados y obreros, como equipo suyo, para el fomento de la empresa y para el bien del pueblo y del Estado. El jefe o caudillo decide frente a su equipo en todas las cuestiones pertinentes a la empresa... Tiene que velar por el bienestar del equipo. Este le debe la fidelidad exigida por la comunidad de la empresa” (§ 1 y 2).

El “caudillismo” germánico —el principio de caudillaje con su coprin­cipo de fidelidad— frente al “corporativismo” italiano. Frente, o, por lo menos, comiéndole el terreno. Los italianos han creado e impuesto —*von grünen Tisch aus*— el régimen corporativo en la economía (ley del 3 de abril de 1926 y Real decreto del 1 de julio de 1926). Lo acaban de imponer en la vida política, cerrando el ciclo de su experiencia corporativa, al convertir en instrumento político lo que hasta ahora no había pasado de ser un órgano de la administración.

Hitler, en persona, o en jefe, es opuesto a este sistema. Quiere que el régimen corporativo surja del curso mismo de las cosas. Por sus pasos contados, que le contarán los jefes. En este sentido nos ilustran suficientemente las manifestaciones hechas por el Dr. Schmitt, ministro de Economía del Reich, el día que precedió a la publicación en la Gaceta de la “Ley para la preparación de la reconstrucción orgánica de la economía alemana”, y nos ilustra, sobre todo, la ley misma.

En esta ley, que lleva fecha del 27 de febrero, aunque ha sido publicada mucho más tarde, se conceden autorizaciones al ministro de Economía para reconocer a las “asociaciones económicas” como representantes únicas de la rama de la economía respectiva; para establecer, disolver o agrupar asociaciones económicas; para modificar y completar los estatutos de las mismas y, especialmente, para introducir en ellas el principio de caudillaje; para nombrar y destituir estos jefes o caudillos; para incorporar empresarios y empresas a estas asociaciones. La resistencia a las disposiciones del ministro se castigará con multa y prisión hasta de un año. Los daños que se originen por medidas derivadas de la aplicación de esta ley, no darán lugar a indemnización.

El contenido de la “Ley para la preparación de la reconstrucción orgánica de la economía” apenas si excede de lo transcrito. Comienzo minúsculo para labor tan ingente.

El objeto jurídico de la ley lo constituyen las “asociaciones económicas”, que son asociaciones patronales. Integradas las fuerzas obreras en el Frente alemán del trabajo y reguladas las cuestiones obreras por la ley de Ordenación del trabajo, había que integrar ahora, por su lado, a los jefes. Se inicia una estructura que no es la corporativa o, cuando menos, la corporativa italiana, única que conocemos en el presente como fenómeno político nuevo. En la corporación italiana, ésta agrupa nacionalmente los sindicatos patronales, los de trabajadores intelectuales y los sindicatos obreros de una rama determinada de la producción. Conciliación suprema de elementos polémicos más allá de la cual está la decisión última del Estado con su magistratura del trabajo. “El fascismo quiere que, dentro de la órbita del Estado, sean reconocidas las exigencias reales que dieron origen al movimiento socialista y sindicalista, y las hace valer en el sistema corporativo, donde estos intereses se concilian en la unidad del Estado” (Mussolini, en su artículo de la *Enciclopedia italiana*). Mussolini llevaba tras sí una tradición socialista y societaria que no deshizo su desengaño socialista; Hitler no lleva otra tradición que su jefatura.

Efectivamente, la “asociación económica” alemana abarca exclusivamente elementos patronales, agrupándolos en 12 grandes especialidades: 1] Minería, extracción de hierro y metales; 2] Maquinaria, electrotécnica, óptica y mecánica fina; 3] Objetos de hierro, hojalata y metal; 4] Piedras y tierras, industria de la madera, de la construcción, del vidrio y cerámica;

5] Industrias químicas, aceites y grasas técnicas, industria papelera y que trabajan el papel; 6] Cueros, textiles y vestidos; 7] Industrias de la alimentación; 8] Artesanado; 9] Comercio; 10] Bancos y crédito; 11] Seguros; 12] Transportes. Al frente de cada grupo habrá un jefe o caudillo. Al frente de todos los grupos industriales, otro jefe común, que será el de uno de los grupos. Otro jefe presidirá toda la economía alemana. Dentro de cada grupo se irán articulando las diversas asociaciones patronales existentes. Estas asociaciones nada tienen que ver con los “carteles” que no son sino circunstanciales asociaciones de defensa. El jefe está asistido por un Consejo, pero asume siempre la responsabilidad de sus decisiones. Así como el obrero queda vinculado a su jefe o patrono por una relación de fidelidad, el patrono debe también fidelidad a sus jefes, en la escala ascendente del caudillaje, y al jefe supremo impersonal que esos jefes personifican: “la unidad nacional de la economía alemana próspera”. A la libre iniciativa del jefe, que es el patrono, le queda abierto, como antes, todo el campo de la libre concurrencia; pero ésta habrá de ser leal y sana. Por el mantenimiento de esta relación de fidelidad velarán los “Tribunales de Honor social”.

El “honor social alemán” aparece como fuente principal del Derecho. Como el “espíritu marxista revolucionario” entre los rusos —¡qué distantes estamos de los inefables “principios generales del Derecho”!—. Pero el Estado comunista es, por definición, más que un Estado, un estado revolucionario, y se comprende —se comprende nada más— que se desentienda de las coordenadas imprescindibles en el trazado de una vida jurídica. Pero nos habían dicho que la “revolución” nacional-socialista había terminado y que ahora comenzaba el periodo de la “reconstrucción”... Por lo demás, ya sabemos que en la concepción del mundo nacional-socialista sólo cuenta el “honor social” —el del obrero en su oficio, el del patrono en el suyo, el del labrador, el del profesor, el del militar— y que es el único que hay que salvaguardar con la amenaza penal, porque la “dignidad humana”, personal, de cada uno, hace relación a Dios y sus infracciones pertenecen a los dominios tenebrosos del pecado. Al excluir el contrato colectivo y la polémica que implica, el nacional-socialismo extrema, germánicamente, la negación antimarxista y antiliberal. Al proteger exclusivamente el honor social, extrema la negación antiindividualista. El Estado nacional-socialista va camino de convertirse en la “íntegra unidad agónica” que propugna Schmitt. Ahora que, para que el Estado agonicé, es menester que el ciudadano no polemice y que el individuo muera.

El aspecto que ofrecerá la organización de la economía alemana será, pues, muy distinto del régimen corporativo italiano con su sostenida duplicidad sindical. Junto a los 12 grupos principales, el Frente del trabajo formará uno más. De esta articulación final, de esta complementariedad de las dos ordenaciones, la del trabajo y la de la economía, nos informa el jefe del Frente alemán del trabajo, Dr. Ley, quien, al mismo tiempo, proyecta luz clara sobre la originalidad del “régimen caudillista alemán”:

—Sí, señor; no hay oposición ninguna, sino que el Frente del trabajo y la Ley para la preparación de la reconstrucción orgánica de la economía alemana forman un todo único, y desligados el uno del otro, pierden ambos su sentido. Comunidad, caudillaje y honor: este es el régimen corporativo, no edificado en la mesa del despacho, sino producido orgánicamente de abajo arriba en unos años de tenaz esfuerzo. Hemos superado definitivamente la época liberal y la lucha de clases marxista. Alemania ha sido el primero y único país del mundo que ha terminado con todas las ideas disolventes de la revolución francesa de 1789.

Mussolini, en su conocido artículo de la *Enciclopedia italiana*, en el apartado 9, que titula: “El fascismo no da marcha atrás”, afirma que las “negaciones fascistas del socialismo, de la democracia y del liberalismo, no deben hacernos creer, sin embargo, que el fascismo pretende retrotraer el mundo a lo que fue antes de 1789, fecha que se considera como año de la inauguración del siglo demoliberal... El fascismo extrae de los escombros de las doctrinas liberales, socialistas y democráticas, aquellos elementos que poseen todavía un valor vital”. Para el idealismo alemán los escombros son *Unrat*: basura.

Ésta es la diferencia que acusa el genio de la especie nacional sobre la base común de que “para el fascista todo está en el Estado, y nada humano ni espiritual existe fuera del Estado, ni posee, *a fortiori*, valor alguno” (Mussolini). Porque el fascismo, como común denominador de hechos políticos nuevos, “es un partido que gobierna a una nación totalitariamente”. A no ser que se entienda, desfigurándolo, por “totalitario”, la exclusión de la “pluralidad” de los partidos.

He aquí el texto del preámbulo que aparece al frente en la edición de la ley a que nos hemos referido al principio:

INTRODUCCIÓN A LA
LEY PARA LA ORDENACIÓN DEL TRABAJO ALEMÁN*

Jefe de empresa y Consejo de confianza

El jefe de la empresa y su equipo tienen que trabajar en común para fomento de la empresa y para el bien general del pueblo y del Estado. Esta comunidad en el trabajo la destaca la ley al decir que el jefe está obligado a cuidar del bien de su equipo, mientras que éste le debe la fidelidad exigida por la comunidad de la empresa. La relación de fidelidad es el punto angular en la nueva regulación del contrato de trabajo. Hasta ahora cada contrato de trabajo, respondiendo a una concepción materialista, no establecía más que relaciones jurídicas, obligatorias, entre el jefe y su equipo. Este aspecto jurídico habrá de ser desplazado por la relación de fidelidad. La relación de fidelidad se apoya en el honor social, cuya protección se lleva a cabo mediante un Tribunal de Honor.

El otro principio verificado por la ley es el de caudillaje. El patrono es el caudillo o director de la empresa, y tiene que decidir, bajo su exclusiva responsabilidad, en todos los asuntos político-sociales que afectan a ella. La ley puede transmitir estos plenos poderes al patrono, porque el sistema que establece se edifica sobre la relación de fidelidad entre jefe y equipo, sobre el honor social y sobre la fiscalización del orden de trabajo.

Si el empresario es una persona jurídica, serán jefes los representantes legales. Lo mismo el empresario que el representante legal de la persona jurídica pueden delegar su representación en una persona que participe responsablemente en la dirección de la empresa. Esta delegación tendrá lugar, necesariamente, cuando los patronos no dirijan personalmente la empresa. Como el orden de la empresa descansa en esta relación personal de confianza entre el jefe y el grupo, la ley se ocupa de que esta confianza surja también allí donde, por la magnitud de la empresa, el jefe no puede ponerse en contacto directo con el gran número de sus colaboradores. Por esta razón, en las empresas con más de veinte personas se le designan de entre ellas hombres de confianza para que formen un Consejo de confianza. Este Consejo servirá para eliminar la idea de la lucha de clases; esto es, la oposición

* Traducción de E. Ímaz.

fundamental entre el patrono y el obrero. Los consejeros lo son del jefe en las cuestiones político-sociales que afecten a la empresa, y se hallan al servicio, únicamente, de la prosperidad de la misma y de la gente ocupada en ella, como lo prometerán solemnemente el día de la Fiesta del Trabajo (1 de mayo). Serán tareas comunes a ellos y al jefe deliberar sobre todas aquellas medidas pertinentes para aumentar la productividad, sobre las condiciones del trabajo y, especialmente, del orden de trabajo. En atención a esta misión, la ley exige grandes condiciones de las personas llamadas a ser consejeros. Veinticinco años de edad, un año en la empresa y dos en empresas iguales o parecidas. Se hallará en posesión de todos sus derechos civiles, formará parte del Frente del trabajo alemán, se distinguirá por ejemplares cualidades humanas, y ofrecerá la garantía de que velará, sin reparos, por el Estado nacional. Son nombrados por el jefe de la empresa, quien, de acuerdo con el jefe de la célula nacional-socialista de la misma, establece cada año una lista de hombres de confianza. El equipo, en secreto, se pronunciará sobre esta lista de consejeros. Si no acepta la lista, o si no se llega a un acuerdo entre el jefe de la empresa y el jefe de la célula nacional-socialista, corresponderá al Comisario del trabajo el nombramiento de esos hombres de confianza. La reunión del Consejo depende del arbitrio del jefe, pero tendrá que ser convocado si lo reclama su mitad.

El cargo de hombre de confianza es honorífico. Sólo se pagarán las pérdidas de jornal y los gastos ocasionados. Los consejeros adquieren por su cargo una gran responsabilidad de tipo honroso. El Tribunal de Honor puede destituirles si, en el ejercicio de su cargo, lesionan el honor social. También el Comisario del trabajo podrá destituir al consejero por incapacidad o inadecuación real y personal. Por otro lado, se asegura el puesto de los consejeros, que no podrán ser despedidos, a no ser que lo exija la paralización de la empresa u otro motivo que autorice para el despido sin previo aviso.

El Consejo podrá apelar, por escrito, contra las decisiones del jefe referentes a la ordenación de las condiciones generales de trabajo, especialmente del orden de trabajo, cuando así lo acuerde la mayoría, por entender que las condiciones impuestas por el jefe no son compaginables con las condiciones económicas y sociales de la empresa. En las empresas pequeñas, que no disponen de ningún Consejo de confianza, la protección contra cualquier explotación antisocial se consigue con las líneas generales que

el Comisario del trabajo establece respecto al contenido de cada tipo de contrato de trabajo. En caso de necesidad, por una tabla de tarifas que abarque diversas industrias.

También se prevé la formación de otro Consejo adjunto a base del Consejo de confianza, cuando se trate de varias empresas económica y técnicamente similares y que se encuentren en manos de un mismo patrono.

Comisarios del trabajo

La lucha de clases queda eliminada en el Estado nacional-socialista. Prohibida la huelga y el *lock-out*, y reconocida la libertad y responsabilidad del jefe, se deduce la necesidad de que el Estado, reconociendo el valor de la autonomía en la gestión de la empresa, sea quien decida en último término. Lo hace por medio de los Comisarios del trabajo, que formarán parte de las autoridades del Reich.

A tenor del principio de caudillaje, decide el Comisario por su propia cuenta, aunque está sometido a la inspección del Ministerio del Trabajo y ligado a las órdenes y directivas del Gobierno del Reich. Para su consejo, en las cuestiones de su departamento, tendrá que formar un Consejo de técnicos de las diversas ramas económicas que caen dentro de su departamento, de entre una lista propuesta por el Frente alemán del trabajo. Junto a este Consejo de técnicos o entendidos, existen Comisiones técnicas para cada caso especial, particularmente para aconsejarle en el ordenamiento de tarifas. Los miembros de estos Consejos no forman parte de ellos como representantes de intereses de un determinado grupo, sino que tendrán que ejercer su cargo a su leal saber y entender, imparcialmente, como lo jurarán al comenzar en su ejercicio. Los Comisarios están organizados voluntariamente por la ley en términos elásticos. A veces el Comisario, solo y sin aconsejarse, podrá decidir; otras veces otorgará a la Comisión de técnicos tales atribuciones, que ésta regulará las cuestiones económicas en lo esencial y no requerirá más que la aprobación formal del Comisario. Lo que se desea es que el Comisario ejerza una labor educadora, para que la economía resuelva por sí misma sus cuestiones y él se reduzca a ser un mero fiscalizador. La situación ideal será alcanzada cuando el Comisario no tenga que hacer uso de su derecho a intervenir en las

empresas más que en casos excepcionales. Pero hasta que se consiga este estado de cosas el Comisario tendrá que intervenir activamente durante mucho tiempo.

El Comisario cuida del mantenimiento de la paz del trabajo, para lo que dispone de ciertas atribuciones que podrá traspasar si las recibe más amplias del Ministerio del Trabajo y del de Economía. Velará sobre la formación y actuación del Consejo de confianza y decidirá en caso de conflicto. Podrá nombrar en ciertos casos hombres de confianza, y destituirlos; velará por el cumplimiento de las disposiciones referentes al orden de trabajo, y podrá influir fundamentalmente, mediante fijación de líneas generales, y decretando un ordenamiento de tarifas, en el desarrollo de las condiciones de trabajo de su departamento. Además, contribuye al cumplimiento de la función de los Tribunales de Honor social. Quien resista repetidamente a las disposiciones generales escritas del Comisario, de las que forman parte los ordenamientos de tarifas, pero no el orden de trabajo, podrá ser castigado. La ley considera la resistencia pertinaz contra esas disposiciones escritas como una violación grave del honor social, que habrá de ser sancionada por el Tribunal de Honor. El Ministro del Trabajo podrá nombrar delegados del Comisario, que dependerán de las órdenes del Ministro y del Comisario, y que servirán para descargar a éste de parte de su tarea. Existe la posibilidad de que el Ministro nombre en algunos casos Comisarios especiales.

Orden de trabajo y ordenamiento de tarifas

El colectivismo exagerado del viejo sistema, con sus innumerables contratos de tarifas, ha provocado una fuerte esquematización de las condiciones de trabajo. La nueva ley se propone romper con estos esquemas, teniendo en cuenta el principio de productividad individual y adaptándose a las diversísimas condiciones vitales de la economía alemana. Por eso, parte del principio de que la regulación de las condiciones de trabajo tendrá que realizarse, en lo posible, en cada empresa. En las empresas pequeñas el jefe puede contratar aparte con cada uno de los trabajadores; en las empresas con más de veinte personas ocupadas el jefe tendrá que establecer un orden de trabajo.

El orden de trabajo contendrá las siguientes circunstancias:

1. Comienzo y término de la jornada ordinaria y de las pausas.
2. Tiempo y modo del pago del salario.
3. Los principios para el cálculo del trabajo concertado o a destajo, si en la fábrica o taller se trabaja de ese modo.
4. Disposiciones sobre la clase, importe y cobro de las sanciones, si han sido previstas. Las sanciones no pasarán de la mitad del sueldo corriente diario, aunque en casos graves podrán alcanzar el sueldo total medio. El ministro de Economía determinará el destino del dinero de las sanciones.
5. Los motivos por los cuales puede producirse el despido sin previo aviso, si no bastaran los motivos legales. En aquellas empresas para las que la ley fija los motivos de despido incondicional, el orden de trabajo no podrá aumentarlos o ampliarlos.
6. El destino que se dará a los sueldos que se pierdan por rompimiento ilegal de la relación de trabajo, en la medida que esa pérdida se halle prevista, dentro de los límites legales, en el orden de trabajo o en el contrato de trabajo.

Las disposiciones contenidas en otras leyes o reglamentos sobre el contenido obligatorio del orden de trabajo, que traspasan las disposiciones vigentes, conservan su validez.

El orden de trabajo no supone una nivelación de los jornales, sino que, más bien, ese orden dejará juego libre para el pago proporcionado de trabajos especiales. Si el orden establecido por el patrono no se adecúa a las condiciones económicas y sociales de la empresa, el Comisario del trabajo, en apelación de la mayoría del Consejo de la misma, podrá modificarlo y regularlo de nuevo.

No cabe duda que el nuevo principio de regulación de la empresa tropezará con grandes dificultades personales, económicas y sociales, por lo menos en el periodo de transición. Para contener una desordenada arbitrariedad, el Comisario dispone de dos instrumentos, de los cuales el más débil es decretar las líneas generales en lo que respecta al contenido del orden de trabajo y de cada tipo de contrato. Estas líneas generales no regulan las condiciones de trabajo obligatoriamente, sino que señalan una dirección que será tenida en cuenta por el jefe de cada empresa al fijar él sus

condiciones. El instrumento más fuerte lo posee con la fijación de las tarifas, que podrá decretar cuando, para proteger a los trabajadores de un grupo de empresas dentro de su departamento, estime conveniente la fijación de condiciones mínimas que regulen las condiciones de trabajo de manera imperativa. Estas disposiciones son obligatorias e inmodificables desde abajo. No sabemos si el desarrollo futuro requerirá más la vía del orden de trabajo o la vía del orden tarifario. La ley evita conscientemente la fijación de una vía única, y crea medios elásticos que puedan adaptarse a las necesidades del momento.

Tribunales de Honor social

Sobre el honor social se apoya la relación de fidelidad entre jefe y equipo; obliga a los que forman parte de un grupo de trabajo a una estimación recíproca y a la camaradería. De este modo se convierte la relación de fidelidad en el fundamento esencial de la vida social, y, por tanto, el Estado debe de protegerla especialmente. Para ello ha creado los Tribunales de Honor social. La ley fija algunos pocos casos que lesionan el honor social, esperando las experiencias que aporte la jurisprudencia en este terreno. Pero estos pocos hechos fijados por la ley bastan para exigir responsabilidades a todos los perturbadores de la comunidad de trabajo. En el caso en que la violación sea especialmente grave, se prevé como castigo la incapacitación para ser jefe de empresa o consejero, y también la posibilidad de destituirlo de su puesto si no quiere acomodarse al orden de la comunidad. Estos castigos son pronunciados por el Tribunal de Honor en un procedimiento ordinario y con apelación al Tribunal de Honor del Reich. El Comisario puede actuar de acusador; se halla presente en las vistas importantes y puede proponer al Tribunal.

Despidos

Hasta ahora el Consejo de fábrica intervenía en los casos de despido, mientras que con la nueva ley cada trabajador o empleado, luego de un año de ocupación en la misma empresa, tiene el derecho de acudir por sí al Tribu-

nal del Trabajo pidiendo la revocación del despido por considerarlo excesivamente duro y no exigido por las condiciones de la empresa. Si el Tribunal reconoce su derecho al reclamante y rechaza la revisión pedida por el empresario, éste tendrá que pagar una indemnización al despedido. Si se ha eliminado a las representaciones de la empresa y de los trabajadores, se debe porque esa participación se inspiraba en la oposición del patrono y el Consejo de fábrica, y limitaba la responsabilidad de aquél. En cuanto a los despidos en masa, no se podrán llevar a cabo en ciertas circunstancias más que con autorización del Comisario.

6
DOMANDO LA TARASCA,
O EL SOCIALISMO DE CABEZA*

I

LEVIATÁN ESTÁ CONSTRUIDO DE UN MODO EXTRAÑO. Tiene un cuerpo enorme y atlético, igualmente apto para los trabajos de fuerza que para los de agilidad. Tiene manos nudosas, pero capaces de esculpir y pintar. Y por todo su grandísimo cuerpo circula con admirable facilidad la nutrición y el detritus. Entenderéis que todo este gran cuerpo de Leviatán está formado por hombres de todos los oficios: terreros y barrenderos, físicos y químicos; que todos estos hombres trabajan sabiendo muy bien lo que hacen, y hasta, con frecuencia, lo que dicen.

Encima de este cuerpo poderoso y equilibrado se advierte una diminuta cabecita que está hablando constantemente de todo, sin decir nunca nada de nada. Habla de finanzas, y el banquero se burla. Habla de tratados comerciales entre las diversas naciones, y el comerciante se ríe; el comerciante, que es el que nunca cesa de discutir, de prometer, de cerrar tratos con los demás hombres de todas las lenguas y de todos los climas. La misma minúscula cabecita habla de política y de orden público, y se le ríe hasta el sereno de la calle.

Pero no creáis que esta diminuta cabecita no sabe nada. Hay algo que sabe hacer muy bien, que es comer cuando habla. Arte delicioso en que el animal disimula admirablemente.

En suma, las cosas marchan bastante bien para la buena salud de todo el gran cuerpo cuando esta cabecita no interviene apenas en sus movimientos y trabajos, cuando su influencia es casi imperceptible.

Es lo mismo que le sucede al hombre cuando vive según su naturaleza solamente: que sus opiniones no alteran su modo de respirar, ni de digerir, ni de andar o correr; ni, tampoco, sus amores, ni sus humores. Y, sin embargo, ¡qué proporción en el hombre entre la cabeza y el cuerpo!, ¡qué comunicación constante!, ¡qué moderación de sus opiniones por sus trabajos!

* En torno a la aparición de *Leviatán*, Revista mensual de hechos e ideas. Madrid, mayo de 1934. [E.]. *Cruz y Raya*, Madrid, mayo de 1934, pp. 102-119.

La cabeza de Leviatán, por el contrario, es, relativamente a su inmenso cuerpo, pequeñísima. Y, también, está mucho más separada de él y como sostenida por un alto cuello de cigüeña: colgada de lo alto y habitada de ingravidas palabras. Se la saluda honorablemente. Es un jefe al que no se regatea el respeto aunque nunca decida de nada.

Sí. Todo marcha perfectamente hasta que llega el momento en que Leviatán tiene que moverse, todo él, contra algún otro Leviatán enemigo. Entonces, las minúsculas cabecillas empiezan la pelea, como ellas hacen todo: sin saber siquiera de lo que hablan. Y se le dan órdenes de encolerizarse a todo el grandísimo cuerpo. ¡Y se le dan por esa cabecita que no asustaría ni a un niño pequeño! Y, entonces, cuando Leviatán se encoleriza, es una maravilla verle qué atención presta a su diminuta cabecita. ¿Pues cómo iba a ser de otro modo? ¿No es lo propio de las pasiones el darle importancia a los más débiles pensamientos?

Así, como el gran cuerpo sabe ejecutar a maravilla las órdenes abstractas, porque cada uno de aquellos que le componen maneja, según su oficio, el explosivo, la máquina, el pico, el arma..., vemos que los decretos de la minúscula cabecita producen unos efectos terribles: efectos de los cuales la propia cabecita no tuvo, ni tiene, la menor idea.

“No retroceder ni un solo paso”. “Recuperar, cueste lo que cueste, el terreno perdido”. “Encontrar a los responsables para castigarlos”.

Estas órdenes son como de aire, abstractas, imposibles. Y la cabecita se guarda muy mucho de acercarse ni lo más mínimo para ver qué ocurre con ellas. Se mantiene apartada, siempre, en lugar seguro: desde donde pueda practicar, imperturbable, su arte favorito: que es el de hablar y comer al mismo tiempo.

Pero, no obstante, los trabajadores de oficio empuñan sus utensilios propios, y trabajando lo mejor que pueden, se esfuerzan para que aquellas órdenes imposibles adquieran una terrible realidad: realidad que no llegará nunca, claro es, ni a conocer siquiera la cabecita.

“Hay que saber sacrificar veinticinco mil hombres” —dice la cabecita—. Y el hombre, trabajador de oficio, miserablemente doblado sobre los escombros, o esforzándose por correr cuando los pies se le hunden en el lodo, intenta, de todo corazón, el sacrificio de sí mismo; pero lo encuentra demasiado duro. A pesar de ello, pone toda la atención de que es

capaz para reunir todas sus fuerzas, todo su valor, y ver si puede conseguir saltar, dar un gran salto, lo menos de dos metros...

Y habría que preguntarse, ante esto, si no podrá ser que, algún día, acabe de una vez semejante empeño. Si no llegarán los hombres, algún día, a desconfiar de tan temible cabecita.

Hasta aquí son palabras de Alain (*Propos de politique*, París, 1934). Ven-gamos ahora a este otro nuevo y distinto Leviatán español recién aparecido.

2

La nueva revista *Leviatán* se presenta diciéndonos su “espíritu de continuidad” con la revista *España*, pues “combatirá con el mismo ardimiento” lo que entonces combatía *España*: “la injusticia social, la ineptitud del Estado de clases y la falsedad en todos los sectores de la vida”, y nos advierte, inmediatamente, que “aquí nada envejece, porque todo es viejo de nacimiento”. Luego, más sabrá *Leviatán* por viejo que por *Leviatán*.

Por encima y por debajo de lo que pueda inspirarnos la actuación, en estos últimos años, del partido socialista español, una cosa ha quedado, de él, en claro: su confusión. De ideas, de tácticas y hasta de interjecciones.

La revista *Leviatán* trae voluntad de claridad, es traída por ella. Las “Glosas del mes”, “El socialismo español de 1879-1909” (Rodolfo Llopis), “El socialismo español de 1909-1934” (Antonio Ramos Oliveira) y “La nueva etapa del socialismo” (Luis Araquistáin), creemos pretenden apuntar la derrota segura, al afán de viejas trayectorias heroicas. Otro grupo de trabajos, “La nueva política: Roosevelt” (Julián Besteiro), “Pena de muerte y norma de cultura” (Luis Jiménez de Asúa), “Los ‘planes de acción’ socialistas” (Luis A. Vigil-Escalera), pueden tener el sentido, digo yo, de divertir la travesía con delicadas historias de la vieja campaña de cabotaje. Los restantes, si exceptuamos unos impresionantes apuntes de Tomás Meabe ante mórtem, ofrecen un carácter informativo: estudio de los nacionalismos catalán (Antonio Xirau) y vasco (Julián de Zugazagoitia), del anarquismo (Rafael Vidie-lla) y del sindicalismo (Ángel Pestaña). No se puede menos de reconocer y loar con simpatía el esfuerzo, denodado en nuestra España, que este primer número de mayo supone por su inteligente voluntad de dirigir un movimiento nuevo.

Intentemos seguir este nuevo rumbo:

El dilema, en fin, no está, en España, entre Monarquía o República; en eso no cree ya ni ex Alfonso XIII. El dilema estriba entre si la República ha de ser de tipo fascista, como sueñan las derechas, y han comenzado a practicarlo, o si ha de ser una República social, como quiere la clase obrera. Hay que elegir. Otra opción nos parece difícil, por no decir imposible...

Esta etapa quiere decir que hay que volver a Marx y Engels, no con los labios, sino con la inteligencia y la voluntad. El socialismo reformista está fracasado. Nos engañamos casi todos y ya es hora de reconocerlo... El escarmiento ha sido demasiado duro.

De los escarmentados salen los avisados, y del aviso la inteligente voluntad — “¡dadme, Señor, la firme voluntad, compañera y sostén de la virtud!” — de volver a Marx y Engels. Vuelta a Marx después de haberle dado tantas vueltas a eso de que los verdaderos marxistas —o “ángeles”— eran ellos, los de la Segunda Internacional. Pero han sido muchos los años de descarrío por senderos más acogedores, y nada tiene de extraño que la vuelta del escarmentado se inicie con paso vacilante, inseguro:

No femos únicamente en la democracia parlamentaria... Otra opción nos parece difícil, por no decir imposible... Tememos... que un Estado liberal y democrático, buen juez de campo, imparcial y a la vez humanitario, situado sobre la lucha de clases como quieren los republicanos de izquierda, equivalga a una quimera...

Hay una manera de volver a Marx sin volver la cara, para no perder el tiempo. Como en las carreras por equipos, se vuelve el brazo, nada más, para coger el palito y seguir, empujándolos, el curso de los acontecimientos. Lenin, que hizo equipo con Marx, volvió a él sin volverse, ocupó su sitio en la carrera, identificándose por sustitución. El discurso de mayo de 1919 sobre el poder de los soviets es la cursada prolongación de las consideraciones que a Marx inspiró la *Commune* de París.

Otra manera de volver, la del convidado de piedra. Se queda, helado, junto al busto de Marx, contemplando con sus despupilados ojos la mar-

cha del Universo. Kautsky y todo su socialismo catedrático, profesoral, que ve venir la revolución y la alimenta, como un fuego sagrado, soplando. Vías pacíficas del Congreso de Erfurt de 1891 y los pagos anticipados al Estado del porvenir.

Entre esas dos antitéticas, heroicamente antitéticas, maneras, hay otra que consiste en quedarse entre el corredor y la estatua. Otra que son muchas, ya que las distancias relativas pueden variar hasta el infinito. Casi todas las posturas socialistas se colocan en esta última línea.

Según Araquistáin, al socialismo de Marx y Engels se le ha llamado “socialismo científico”. Cuando él lo dice será verdad. Pero

personalmente nunca me ha sido grata esta calificación, porque el concepto de ciencia tiene su órbita específica en el mundo de la naturaleza, y aplicándolo al mundo de la historia se corre el riesgo de interpretarla como un proceso natural o mecánico que excluye o restringe sobremanera la voluntad del hombre en su desenvolvimiento, con grave daño para el proceso mismo, como así ha acontecido en el curso de los últimos cincuenta años.

Personalmente le molesta la calificación de “científico”. También personalmente le molesta un revolucionarismo puro, a secas, seco, no reformista. “La tragedia de los partidos socialistas de esos países —Alemania, Italia, Austria— es que habían abandonado la teoría revolucionaria de Marx y Engels. Su teoría del Estado y de la revolución social no significa que la clase obrera... deba abandonar la lucha diaria por sus derechos políticos y por sus mejoras económicas”. En otro lugar: “No fíemos únicamente en la democracia parlamentaria...”.

¿No será que le molesta el marxismo? Porque el intrínquilis para quien se diga marxista, para quien pretenda volver a Marx y Engels con inteligencia y voluntad —¿será verdad que la voluntad lo puede todo?—, está en coordinar en el nudo de su fe política el férreo esquema de la evolución histórica con el empuje revolucionario no reformista, como lo hizo el propio Marx. Y, como él, en coordinarlos de manera *científica*. Porque es el cientismo marxista el que impide ser reformista y es el revolucionarismo marxista el que obliga a ser socialista científico. Ahí está el nudo.

3

El socialismo español, como se ve por la historia documentada que nos ofrecen Llopis y Ramos Oliveira, ha sido, cierto, revolucionario. “Quedaremos citados para la batalla final”, les anuncia el doctor Jaime Vera a los burgueses de 1884; “entretanto, viviremos dentro de la legalidad”. Esta batalla se dibuja borrosamente en el mito de un amanecer entre rosa y rojo, más o menos según los temperamentos. “No es necesario que venga acompañado de violencias y efusión de sangre. Se dan casos en la historia...”. Así lo llegó a ver Kautsky, el marxista puro de nuestros socialistas. Vendrá “por medio de la revolución, esto es, de la violencia. Y como en la violencia están comprendidos el fusil, el puñal, la dinamita, etc.”, según la visión más carpetovetónica de Pablo Iglesias. “No ha de hacerse por medio de la evolución, sino revolucionariamente, como lo ha hecho la clase que hoy domina” (Pablo Iglesias). Retened esto: “como lo ha hecho la clase que hoy domina”. Una revolución a la burguesa, que es lo que temía siempre Karl Marx. La conciencia revolucionaria de Pablo Iglesias, cuando apetece claridades fulgurantes, sigue mostrándose poco clara, nada marxista: “Nosotros hablamos con mucha claridad a los nuestros, y cuando les decimos que hay que poner la mano sobre la riqueza para transformarla, les hacemos notar que habremos de realizarlo por medio de la revolución, esto es, por medio de la violencia”. Nada de la conquista del poder, sino de la conquista de la riqueza; en el poder podemos instalarnos democráticamente. ¿Dónde la conciencia de la imposibilidad de un acceso democrático al poder que da sentido, tino, a un partido marxista revolucionario? Ni siquiera cuando, en ocasión de que el Congreso extraordinario del partido, de abril de 1921, rechaza por 8 808 votos contra 6 025 el ingreso en la Tercera Internacional de Moscú, hizo la tan enarbolada declaración: “No estamos conformes con las condiciones que impone la Tercera Internacional de Moscú; pero afirmamos hoy, como lo hicimos desde el primer día de la revolución rusa, que estamos, sí, plenamente identificados con aquella revolución”. ¿Quién es capaz de sostener, pregunta Ramos Oliveira, de la juventud socialista, que Iglesias era adversario de la conquista violenta del poder y de la dictadura del proletariado? ¿Será el mismo Oliveira? No se aceptaron, nos explica, las 21 condiciones de Moscú, que Moscú quería imponer uniformemente en todo el mundo, porque no se tenía en cuenta en ellas la “psicología” de

los distintos pueblos. Una objeción, como se ve, muy marxista. La misma que los socialistas italianos presentaron a Lenin para provocar su sarcástica risa. Pero Oliveira prosigue: “la discrepancia del socialismo alemán, por ejemplo, de la revolución rusa, invoca los principios democráticos externos, en tanto que el socialismo español se bate contra las 21 condiciones por los principios democráticos internos, por la autonomía de las secciones de la Internacional, pero no por una democracia más que dudosa, sobre todo en España”. ¿Y si la democracia no fuera dudosa? ¿Pero es que puede, para un marxista, no ser dudosa? Cuando, después de esa declaración de “identificación completa” con la revolución rusa, ha “tenido lugar” una revolución en España y los socialistas un predominio en el Gobierno, ¿se le puede dar a ella —a la declaración, no a España— más valor que la que tendría en boca de cualquier miembro de esa filantrópica “sociedad de los amigos de Rusia”? La quintaesencia no ya de lo burgués, sino de la ideología avanzada burguesa, es la completa identificación con todas las revoluciones como hechos consumados. Y con las que puedan consumarse por inducción. (La inducción es un fenómeno eléctrico). Representan, siempre, un paso decisivo en la liberación del hombre y en la vía del progreso indefinido. Es ese mismo revolucionarismo en que se complace Jaurès, del que se reclaman ahora los neosocialistas franceses, a lo largo de toda su “Historia socialista”. Ese revolucionarismo burgués, del que nos dice el intrépido Sorel que lo mismo puede representar *une comédie cocasse* —como la de nuestra toma de la Generalidad— de palmaditas en el hombro, que desencadenar una sarracina de los odios más resentimentosos, como han sido siempre, a las primeras de cambio —el desencanto—, los de los bucólicos optimistas roussonianos. El socialismo español ha dado ya inquietantes muestras de optimismo: el voto a la mujer, por ejemplo, ¿quién sabe nada, ahora, de las posibilidades de un “optimismo no ya desencantado, sino escarmentado”?

“¿Cuándo, cómo ocurrirá esto?”. Pregunta Araquistáin por la revolución, en su vuelta a Marx. “Ni Marx ni Engels lo saben ni pretenden saberlo”. Dejemos lo del cuándo, propio de un profetismo chirle; pero, ¿Marx y Engels no saben *cómo* ha de producirse la revolución? ¿Ni siquiera *pretenden saberlo*? ¿Y qué es lo que sabe o pretende saber Araquistáin? “No fiemos únicamente en la democracia parlamentaria, incluso si alguna vez el socialismo lograra una mayoría: si no emplea la violencia, el

capitalismo le derrotará en otros frentes con sus formidables armas económicas”.

Sabe lo que no quisieron saber Marx ni Engels: que es posible la captación pacífica del poder, hacerse con el poder. Pero, escarmentado-avariado, sabe también que hay otros frentes donde el capitalismo le derrotará con sus formidables armas económicas. Pues el meollo marxista está en concentrar álgidamente —que quema de frío—, en el “frente político”, todos los demás frentes posibles, hasta el teológico. ¿Qué quiere decir, si no, la lucha de clases como nervio dinámico del materialismo histórico?

Sin embargo... “de esto tiene que convencerse el socialismo en su nueva etapa. Y si no se convence acabarán barriéndole de todas partes y, dueño del campo político social, quedará sólo el comunismo”. ¿No asoma aquí, además del revolucionarismo a la fuerza de los escarmentados, el de los pavorosos y despavoridos demagogos, con su miedo a perder las masas? Es curioso que el joven Ramos Oliveira defina la política como “arte de mover masas”; antes, sobre todo por los alemanes, se la solía definir como “arte de lo posible”, en el que los socialistas han sido los antonomásticos inventores del “posibilismo”. He aquí ahora la nueva etapa: la del “posibilismo revolucionario”. La República... no se queje si algún día...

4

Es muy difícil en esta azorada confusión lograr la ignaciana composición de lugar. Intentémoslo sin otra finalidad que nuestro propio sosiego.

1] El socialismo español, en su nueva etapa, pretenderá, como siempre, un acceso democrático al poder, conquistar la mayoría parlamentaria. En ese caso la revolución la haría por decretos. Esto se parece bastante a lo que ha hecho el fascio. ¿Será por eso que Araquistáin nos dice que hay que elegir —“otra opción nos parece difícil, por no decir imposible”— entre una República de tipo fascista y una República social “mediante decretos”? El socialismo es fecundo, y no femenino. Es lo que podríamos llamar, para no repetir el tan manoseado sociofascismo, revolucionarismo *a parte post*.

2] Si esta posibilidad u opción no se presenta —todo es posible—, el socialismo no se arredra ante la perspectiva de una conquista violenta del

poder. Revolucionarismo *a parte ante*. Pero sigue siendo posibilista —*si algún día*— revolucionarismo —*toman la defensa*— burgués —*no se queje*— en defensa de las instituciones: “Ciertamente todo el mundo tiene derecho a manifestarse; pero no tienen derecho a la protección de la República los que abiertamente conspiran contra su espíritu y sus instituciones. Y si, a pesar de todo, la República pone su fuerza armada al servicio de sus mismos enemigos, no se queje si algún día toman su defensa, abandonada por el propio Gobierno, los que más hicieron por instaurarla y consolidarla”. Esto dice Araquistáin, que, resumiendo luego el pensamiento de Marx, transcribe impertérrito: “La democracia y todas las modalidades del Estado moderno —del Estado capitalista— son una ficción. La clase obrera no debe hacerse ilusiones sobre la democracia”.

¿Si por todas partes se puede ir a Roma, por qué no ha de ser “posible” por todas partes ir a Marx? Y si el temple combativo se ha reblandecido un tanto en el largo trayecto optimista hasta la meta del escarmiento ¿por qué no ha de ser “posible”, con un casuismo lógico irreprochable, echar mano, dado el caso, de los “sindicalistas”, esto es, que ellos la echen?

5

El caso es que, según nos dice Ángel Pestaña, y nosotros le creemos, en el tiempo que va de abril de 1931 hasta junio de 1932, el número de afiliados a la CNT pasó del millón. ¡Ah si en los posibilistas se anticipa el escarmiento! ¡Y si en los sindicalistas flaquea la hombría! No es un concepto ideológico, sino una “táctica” lo que caracteriza absolutamente al sindicalismo: la “acción directa”, de la cual, sin embargo, es difícil hacerse una idea si no es a través de un concepto. La prueba está en que, como nos avisa Pestaña,

para la mayoría de la opinión pública, y hasta de muchos de los elementos que han actuado y actúan en la organización sindical, la táctica de la acción directa consiste en la violencia sistemática. Y tan arraigada está esta convicción, que son muy pocas las voces que desentonan de ese concierto.

Sin embargo, yo discrepo y desentona mi voz. Y no es la primera vez que lo hago...

He aquí el concepto:

La táctica de acción directa consiste en tratar la solución de cuantos conflictos se plantean entre las personas a quienes afecte el conflicto, prescindiendo de la intervención de un tercero para arreglar la discordia. Si llegan a un acuerdo, bien, tanto mejor; y si no llegan, entonces cada cual hará uso de los medios coactivos de que disponga para vencer la resistencia del adversario. Y los obreros no disponen de otro medio que la huelga, que unas veces puede ser parcial o general de un oficio, o bien general de todos los oficios.

La acción, pues, tiene que ser *directa*, y esa acción se extrema violentamente en la *huelga*, y en ninguna otra violencia. La huelga es el *cero* en la línea ideal de la violencia, cuyas cantidades negativas nos ofrecen todos los grados del sabotaje y cuyas cantidades positivas se extienden hasta el infinito positivo de la muerte. Para un sindicalista soreliano la definición es, seguramente, corta; esto es, manca. Pero manca y todo autoriza a negar el calificativo de régimen sindical al fascista, que prohíbe la huelga.

Sorel, personaje sorprendente de sí mismo, calvinista atiborrado de lecturas teológicas y de historias napoleónicas, de Proudhon, de Renan, de Nietzsche; certero y acre en la crítica de la burguesía socialista —de los ácratas—; maravilloso divagador, pero no diletante, de la violencia; verdadero creador del mito de la huelga general, y no los socialistas, que hasta le deben el haberse desenmitado; Sorel, sostenido por el balancín de su “moral de los productores”, ha bailado sobre la cuerda floja que pasa por el cero de esa línea ideal de la violencia. Ha bailado y se ha ido más arriba:

Se emplean indistintamente los términos fuerza y violencia, ya sea hablando de los actos de autoridad, ya de los de revuelta. Me parece que sería muy conveniente aceptar una terminología que no diera lugar a equívocos, y que convendría reservar el término violencia para la acepción segunda; diríamos que la fuerza tiene por objeto imponer la organización de un Estado social en el que gobierna una minoría, mientras que la violencia tiende a la destrucción de este orden. La burguesía ha empleado la fuerza desde los comienzos de los tiempos modernos, mientras que el proletariado reacciona contra ella y contra el Estado por la violencia.

En las acciones de fuerza, un Estado *postiche*, el de la burocracia socialista, viene a sustituir al Estado actual. Marx es un revolucionario, fundamentalmente revolucionario —su ley de “concentración” famosa sería un lugar común de los economistas de la época—; pero su ideología revolucionaria lleva todos los prejuicios “fuercistas” o burgueses del siglo decimonono. “Las gentes que se pican de ortodoxia marxista nada han querido añadir de esencial a lo que escribió su maestro, y han creído que debían utilizar para razonar sobre el proletariado lo que habían aprendido en la historia de la burguesía. No han supuesto que había una diferencia que hay que establecer entre la fuerza que se orienta hacia la autoridad y trata de obtener una obediencia automática y la violencia que quiere romper con esta autoridad. Según ellos, el proletariado debe adquirir la fuerza como la adquirió la burguesía, servirse de ella como se sirvió la burguesía y acabar en un Estado socialista que sustituya al burgués”.

Su libro famoso *Réflexions sur la violence*, del que provienen estas citas tan claras y claves, lleva en sus últimas ediciones dos apéndices: una “apología de la violencia”, del año 1918, y otra “apología de Lenin”, del año 1919, que mejor diremos que se dan de coletazos que de bofetadas. Sorel, con las ansias de la muerte, se revuelve contra los Estados capitalistas de la *Entente* y pone sus esperanzas en Rusia, en el mito napoleónico que dejarán tras de sí las luchas heroicas del proletariado. Y con esa neurastenia histórica que tiembla en toda su obra, se acuerda de la república romana de los quírites y de sus crueldades, que han sido definitivamente beneficiosas para la historia. Sorel, el de siempre, el de la moral de los productores como única fuerza disponible todavía por la historia para seguir adelante. Pero vemos, tristemente, cómo la vejez le fatiga la vista, tan hiperestésica, y Sorel, el de siempre, se traiciona a sí mismo:

En el momento de sucumbir la *Commune* de París, Marx escribió un manifiesto de la Internacional, que es donde los socialistas actuales acostumbran a buscar la expresión más acabada de las doctrinas políticas del maestro. El discurso pronunciado en mayo por Lenin sobre el problema del poder de los soviets no tiene menor importancia que el estudio de Marx sobre la guerra civil de 1871. Puede ser que los bolcheviques acaben por perecer a la larga bajo los golpes de los mercenarios a sueldo de las plutocracias de la *Entente*, pero la ideología de la nueva forma del Estado pro-

letario no perecerá; se sobrevivirá amalgamándose con los mitos que se nutrirán de los relatos populares sobre la lucha sostenida por la República de los Soviets contra la coalición de las grandes potencias capitalistas.

¡Conmovedor espectáculo este, en el que el *père* Sorel corre sonambúlicamente sobre el alero comunista! ¡Ese alero que mantienen tirante el “fuercismo” de Marx y el de Lenin! Y desgarrador ya, pensar que ni Marx ni Lenin se lo agradecerían. ¡Otra “identificación completa”!, sería su comentario.

6

Hemos dicho lo que es la “acción directa” que caracteriza al “sindicalismo”. Así como es necesario el pecado en el mundo, al decir de San Agustín, como en un cuadro lo son las sombras y en el lenguaje la antítesis, así también junto a las caracterizaciones positivas son necesarias las negativas.

El sindicalismo es “apolítico”. Pero lo es para “no poner en peligro la unidad sindical. Hacer una política determinada sería contrario a los fines que el sindicalismo persigue. Fuera de esto, en tanto que ciudadano, cada individuo es libre de hacer lo que quiera, de pertenecer al partido o tendencia que le acomode mejor. Mientras que el individuo respete los acuerdos tomados... el sindicato no le pide más, puesto que pedirle más equivaldría a poner en peligro la unidad sindical de los trabajadores”.

Hay que destacar esto. El sindicalismo no es apolítico por un criterio positivo de negatividad, sino por una limitación natural de su función. Queremos decir que no es esencialmente “anarquista”. Más todavía, es esencialmente no anarquista.

Pero escuchemos al mismo Pestaña. “Casi todos los militantes del sindicalismo español hemos sido educados en los medios anarquistas. Las ideas expuestas por Kropotkin, Reclus, Malatesta, Grave y otros, hasta Pi y Margall — ¡Pi y Margall, que llegó a escribir un elogio de la Guardia Civil!— “en su crítica de los Estados centralizadores, han sido nuestro alimento espiritual... La consecuencia era obligada. El sindicalismo español ha sido hasta estos últimos tiempos anarquizante... Cabe señalar, sin embargo, que el anarquismo no es el creador o iniciador de la organización obrera en nuestro país. Esta organización existía ya cuando en la

Primera Internacional se manifestó la tendencia anarquizante. Lo que hizo ésta fue apoderarse del movimiento que ya existía y ponerlo a su servicio”. Y subraya, con la entereza lógica del luchador: “Tenemos interés en señalar esta diferencia porque es de un valor polémico formidable. Y porque es verdad”. Y este acierto, propio también de la certeza del luchador: “También es verdad que durante muchos años la mayoría de los anarquistas eran enemigos de la organización sindical. Razón sólidamente fundamentada en principios teóricos consustanciales al anarquismo”.

Esto, en cuanto al sindicalismo; pero Pestaña le promete porvenir más brillante. “El sindicalismo, con su tendencia de socializar la riqueza dentro de normas colectivistas que sirvan de preparación a estados y formas superiores, es el llamado a heredar la sucesión del régimen capitalista”. Ya estamos fuera del apoliticismo. Por eso habría que distinguir entre sindicalismo puro o “sindicatismo” y sindicalismo político o “sindicalismo”. Éste es la “teoría que se está formando en torno y como resultado de la acción sindical de las clases productoras en todas las actividades de la vida”. No le desagradaría a Sorel esta definición, que puede ser muy bien la de esa moral de los productores, elástica, pero serena; dinámica, pero contenida; hija, en fin, incesante de la lucha.

Todo lo tiene que crear este “sindicalismo naciente”. La moral o teoría política y la táctica. “Naturalmente, esto le obligará a modificaciones doctrinales y tácticas de la mayor importancia, lo que ya es un hecho, como lo demuestran las diversas tendencias”.

Para la táctica, trae de su acción directa lo siguiente: “en todas las demás cuestiones” —que no son estrictamente las del sindicato— “que a la vida en sociedad puedan afectar, el sindicalismo trata de resolverlas como frecuentemente se ha dicho: desde la calle; lo que quiere decir que trata de resolverlas creando estados de opinión que presionen a los Poderes públicos o a quien sea el que deba resolverlas”. Ya aquí se entrevé el “medio” actuante que, por ser de presencia espiritual, disimula la mediatez de la acción directa que se ejerce desde la calle.

Ésta sí que es una “nueva etapa” (del sindicalismo). Se está configurando con el Partido Sindicalista. Los balbuceos aquí, no sólo son explicables, sino necesarios: “teoría que se está formando en torno y como resultado de la acción sindical”. Se trata de un verdadero nacimiento y no de una falsa reencarnación a cargo de Fregoli.

Por eso, en el momento epifánico de ahora, los sindicalistas que piensan un poco más allá del cantón severo del sindicato, acusan tres tendencias:

1] La que, por comodidad, designamos como “sindicalismo sindicatista”. Sindicatismo y sindicalismo son una misma cosa. “El sindicato, llamado hoy a trabajar” —exclusivamente— “por mejorar la condición del obrero”, será mañana el organismo que asuma todos los poderes que tiendan a organizar las nuevas modalidades de la convivencia entre los hombres.

2] El “sindicalismo político” o “sindicalismo a secas”. Del que hemos estado hablando. El que propugnan Pestaña y el “Partido Sindicalista”.

3] El “sindicatismo político”. “El sindicato representa exclusivamente la acción de los trabajadores organizados para mejorar su condición económica actual, pero en el orden de las ideas servirá a otras tendencias de tipo marcadamente social: anarquismo, socialismo, comunismo”. Ejemplos, respectivamente, los sindicatos dominados por la FAI, los sindicatos comunistas y la UGT.

7

¡Cómo invitan y provocan a la reflexión estas tres líneas distintas y un solo colectivismo verdadero a suceder al capitalismo! Pero ya hemos sacado bastante de este inmenso Leviatán, que no Arca de Noé. El colectivismo es hijo del anarquismo. El mismo problema que Rousseau pretendió haber resuelto en lo político con su maravillosa fórmula del pacto, según la cual, obedeciendo a la voluntad general, se obedece uno a sí mismo y queda tan libre como antes, el colectivismo pretende resolver en lo económico: que perteneciendo todo a todos me pertenezca todo a mí y siga yo tan inmensamente rico como el primer día de la creación, enriquecido todavía de todas las riquezas del capitalismo. Ideológicamente un dilema se resuelve deshuesándose. Pero en la vida los dilemas no pierden jamás su hueso.

El nervio anarquista trabaja en Proudhon, en Sorel, en Pi y Margall, en Marx, en Lenin. Si el Estado no es sino instrumento de explotación de las clases, desaparecidas éstas por la dictadura del proletariado, desaparece automáticamente el Estado. El socialismo español en su nueva etapa...

El título de la revista no es para despistar. “En el *Leviatán* de Hobbes había mucha escoria histórica, afanes del autor de favorecer determinadas

instituciones políticas de su época y su país; pero depuradas de esos residuos circunstanciales, su teoría de la sociedad y el Estado es tan honda, tan clarividente, que nadie la supera hasta el siglo XIX”. Y esto, que no tiene desperdicio: “En rigor, Marx y Engels no hacen sino completarla, llevarla a sus últimas consecuencias; no habrá paz civil hasta que los expropiados se apoderen de Leviatán y con su fuerza expropian a los expropiadores, socializando definitivamente la propiedad”.

Hobbes, como sabe todo el mundo, asienta su *Leviatán* sobre la exigencia “eterna” de seguridad, para evitar el estado perpetuo de guerra entre los hombres. La paz civil es mantenida por el Estado. Según Marx, habrá “paz civil verdadera” cuando desaparezca ese instrumento de explotación que es el Estado.

Los socialistas españoles, en esta su “nueva etapa”, armados de una “lógica formidable”, que no repara en obstáculos, aseguran seguir la vía inflexible de Marx al pedir un Leviatán, no sólo todopoderoso y eterno, sino, además, omnipropietario.

Esta voluntad clara de deslindar campos, ¿no se enturbiará mentalmente por ese leviatánico mar de confusiones?

Esperemos que esta recta intención intelectual que ha lanzado al nuevo *Leviatán* español por esos mares, logre ir esclareciendo y no enturbiando su sentido, su razón profunda. Que las tarascadas del viejo Leviatán se truequen en la firme y segura marcha de la nave.

LA QUIMERA DEL ORO*

EL TRIBUNAL SUPREMO FEDERAL de los Estados Unidos está resolviendo en estos días la cuestión más grave que le haya sido nunca planteada. Y es un ciudadano cualquiera, por una cantidad menor que cualquiera, quien le ha puesto en ese trance. Pretende que se le paguen en oro los mil dólares de una obligación de la compañía ferroviaria Baltimore & Ohio. Pero sobre esta pretensión minúscula, moneda de oro de una primera piedra, se yergue ya un rascacielos gigantesco, con la tierra firme de la economía americana a los pies, y en la frente el cielo encendido de la Constitución, esa Constitución que hizo escribir a Castelar que América era la república del Evangelio. ¿Es constitucional la ley que, hará cosa de un año, votó el Congreso de la Unión, prohibiendo, por razones de bien público, el pago en oro de las deudas públicas y privadas? Tan peliaguda es la cuestión o pregunta que para no obligar al Alto Tribunal a contestarla se ha venido demorando, por todos los medios posibles e imposibles, la última instancia. El Tribunal Supremo de la Unión es la columna firme de la vida jurídica americana, y, en fechas menos inquietas, ha mantenido un dorado criterio intransigente: la cláusula oro es una cláusula de oro. Pero, desde que América devaluó su moneda, un dólar es un dólar, y si el Tribunal Supremo se mantiene firme en su papel de columna, apoyado en una columna de papel, ¿adónde todo el bien público, toda la política, todo el New Deal de Roosevelt? Y si la columna, en vez de mantenerse firme, empieza a denegar salomónicamente, ¿dónde el respeto a las decisiones individuales, dónde la Constitución, dónde la república del Evangelio?

* * *

Cuando en fecha memorable — ¿septiembre de 1931?— Inglaterra cortaba la retirada a los créditos y al crédito que se le iban con aquella decisión tremenda y heroica de abandonar el patrón oro, el estupor y los impropie-

* *Cruz y Raya*, Madrid, diciembre de 1934, pp. 103-108.

rios se disputaron el comentario. Tampoco faltaron los pronosticadores de catástrofes. Los ingleses, aficionados al juego limpio y a las bromas pesadas, una vez pasado el susto de aquel obligado pase futbolístico de la muerte, se sonrieron. Las cosas empezaban a marchar en Inglaterra un poquito mejor que en otras partes y los profesores de Economía bautizaban la jugada inglesa con el pomposo nombre de “moneda científica”.

Los ingleses se sonrieron, sin enseñar procazmente sus dientes de oro. Todo el oro estaba en el Banco, en el Banco de Inglaterra. En una fecha nada memorable, 6 de marzo de 1934, las acciones del Banco de Inglaterra se cotizaron a 385. Se recordó que era la más alta registrada desde la fundación del Banco, en 1694; el récord pertenecía hasta entonces al año 1849, con la cifra 367, y el punto más profundo al año 1697, con 51. El fenómeno, verdadero fenómeno, tenía una explicación muy sencilla, la misma que el dinero científico: las cantidades de oro almacenadas en los sótanos del Banco, en el sotabanco, más las que estaban sin almacenar, habían subido automáticamente de valor en la misma proporción que bajó la libra —un 30 por 100— en una científica reacción de vasos comunicantes; la plusvalía representaba la cantidad de 100 millones de libras, es decir, para que nos hagamos una idea, siete veces el capital del Banco de Inglaterra (14.5 millones de libras). Esos 100 millones pasan a ser propiedad de los accionistas en el momento que se establezca la libra. El disco solar marcó su cenit y las acciones también.

Este enriquecimiento birlibirloquesco, más efectivo, sin embargo, que birlado, verdadero enriquecimiento indebido, pues que a nadie es debido, aunque sí a nada, no ha sido el único ensalmo de la moneda científica. Hay otro más corpóreo y aprehensible, no tan de quita y pon. El caso famoso de las minas de oro de África del Sur. Esas minas tenían sus años contados, que no pasarían de veinte, tomando, como es de rigor, todas las precauciones. Al aumentar el oro de precio en esas proporciones insólitas, resultan productivas explotaciones de tierras de segunda calidad que antes eran ruinosas. Con esto, las minas de oro del África del Sur podrán tirar todavía de setenta a cien años. Es posible que el dinero no exista, quiero decir, que no sea un ente real, sino ideal —dinero científico—. Es posible que tampoco el oro sea más que un fantasma dorado, Eldorado, una quimera; pero ¿las entrañas de la tierra? Y para los que creen más en el hombre que en la tierra: 250 000 hombres, incluidos los negros, encontrarán ocupación en esos años supernumerarios.

* * *

Dos imperios se disputan el del mundo: el Imperio británico con su bloque de la libra esterlina y el Imperio francés con el del oro. Al Imperio británico se juntan los países escandinavos, la Argentina, y, puestos a manejar una moneda “casi científica”, los Estados Unidos y el Japón. Al Imperio francés, Italia, Suiza, Holanda, Bélgica y Luxemburgo. Los países del bloque de la libra tienen una moneda científica, y faltando a la más elemental buena fe, la fe en el oro, presionan deslealmente los precios mundiales. La batalla es descomunal, pero con el tono alegre de una gatomaquia llena de gatuperinas logomaquias. Lo que los de una banda recriminan de infidelidad al oro, los de la otra santifican con el nombre de moneda científica, y lo que para aquéllos es competencia desleal, para éstos representa el “precio natural” de las cosas. Si el dinero es un ente ideal, ¿cómo los precios podrán ser naturales?

Todo es relativo, hasta el dinero, y para no perder vertiginosamente la cabeza tendremos que agarrarnos a un clavo ardiendo: el pez grande se come al chico. Por lo tanto, el bloque oro se rendirá, naturalmente, a la presión, natural, del bloque de la libra, y, con todas las reservas mentales y cordiales, aceptará, tarde o temprano —y nunca la dicha será buena— la moneda científica. Y llegado ese día, no sé si se habrá resuelto la crisis, pero los campos de la paz seguirán divididos moralmente entre los que fueron vergonzantes y tardíos traidores a sus principios y los que hicieron principio de sus fines.

* * *

Pero a lo que íbamos, a la creación de la nada por el quita y pon del oro. La prima del oro —doradas cuerdas de la guitarra— automáticamente producida por la depreciación de la libra y devaluación de otras monedas —dólar, yen—, implica el correspondiente aumento de su “fuerza adquisitiva”. Países como Rusia, que posee minas de oro en el Ural y en Siberia, se dedican a explotar afanosamente sus yacimientos, cueste lo que cueste, si el Estado, como en Rusia, es el empresario. En 1924 Rusia obtenía 0.80 millones de onzas de oro; en 1932, 1.99, y en 1933, 2.81, cifras que anuncian que Rusia va a desplazar al Canadá como segundo país en la producción

mundial de oro. Al precio de ahora, la obtención de ese oro representa para Rusia una riqueza anual de 20 millones de libras. Esto quiere decir que los países capitalistas podrán incrementar considerablemente sus exportaciones al inmenso mercado ruso, acreditándolas en vista de esas inmensas reservas de oro. El mismo cálculo, en términos más modestos, se puede aplicar a algunos países de América del Sur, sobre todo al Brasil, productores también de oro. Expertos tan concienzudos como los del Midland Bank de Londres ven en esto nada menos que una de las grandes vías para trasmontar la crisis.

No tendría nada de extraño porque, según el aforismo universal, *similia similibus curantur*. De la crisis se han dado más explicaciones que del Filioque. Todas embrolladas, arbitrarias, falsas, por ser explicaciones prácticas, reales, que menudos líos se suelen armar los hombres prácticos con sus explicaciones reales; todas menos una, en la que funciona químicamente el quita y pon del oro. El autor de esta versión es el Dr. Alfredo Landsburgh, cuyo nombre deberá ser registrado por la historia con caracteres de oro. Explicación, como decimos, de quita y pon, de poner el *gold exchange Standard* a medida que se quita el *gold Standard*.

En los años que siguieron a los de la inflación los grandes bancos de emisión acumularon junto a sus reservas oro —*gold Standard*— miles de millones de divisas —*gold exchange Standard*—. Esto quiere decir que los bancos de emisión retuvieron sus créditos de divisas resultantes de las relaciones comerciales con el extranjero, y que los bancos de todas partes trabajaban con capital que de este modo ponían a su disposición los bancos de emisión extranjeros. Ahora bien: para evitar el riesgo de una reclamación repentina, estos bancos, a su vez, tuvieron que entretener grandes activos —letras fácilmente realizables—, con lo que fue incrementando piramidalmente el volumen de créditos. Ello equivalió a una aceleración enorme del ritmo de circulación de la moneda contante existente; esto es, una multiplicación aparente y operante de esa moneda; una multiplicación del capital efectivamente existente, disponible para inversiones de toda clase; y aquel aura de *prosperity* en todos los países en que la industria trabajaba con créditos a corto plazo —letras— prorrogados de vencimiento en vencimiento. Esta prosperidad enorme, construida con una pirámide de créditos, se derrumba con estrépito cuando los bancos de

emisión vuelven a la política clásica de la cobertura oro, es decir, empiezan a reducir sus divisas realizando los créditos que ellas representan. En el término de pocos años desaparecen de los bancos de emisión más de 30 millardas de pesetas en divisas, es decir, en créditos extranjeros. Si se descuida esta contracción sin ejemplo del capital de inversión que había sido precedida de su distensión igualmente sin ejemplo, no es posible comprender la crisis ni en su agudeza especial ni en sus formas especiales de manifestación.

No queremos empañar el claro cristal de esta versión dorada con el consabido *si non e vero e bene trovato* —como si se pudiera encontrar “algo” que no sea la verdad—. Explicación quiméricamente justa, de un hegelianismo mucho más ingrátido que el de Hegel, y no digamos que el de Marx. Nada de divagaciones ni de profecías, sino ceñida explicación ante la pantalla: el número de oro esqueleto de todo lo consistente. He aquí la gran quimera.

ESA HORA QUE ESTÁ
ENTRE LA PAZ Y LA GUERRA*

EL LUGAR QUE EN UNA HISTORIA DE LAS PROFECÍAS no se puede reservar para las incumplidas, pues lo son en cuanto que no son, correspondería a aquellas otras que si se cumplen es al revés. Y no es una malsana curiosidad la que nos sugiere la idea, sino la sospecha contumaz de que tenemos con ellas una fuente privilegiada del conocimiento histórico, pues no menos que el consabido tapiz de nuestros sueños, al que va tejiendo teóricamente en su transcurso el tiempo, como mejor se le conoce y desentraña es dándole la vuelta.

La historia de nuestros días, como seguramente la de todos los días, está jalonada de esta clase de hitos subversivos que nos permiten ir trazando coléricamente las distancias en la bruma de lo contemporáneo. A los pocos años de firmada la paz de Francfort que puso término a la guerra del 70, y en ocasión en que un pequeño incidente franco-alemán, no recuerdo si de frontera, soliviantó un tanto al gallo francés, Bismarck pronunció en el Reichstag la tremenda advertencia: que si la guerra del 70 había terminado con la más cristiana de las paces, la próxima habría de ser de *saigner à blanc*.

El canciller, que gustaba también de las citas en griego, no dijo, sin duda, lo de *saigner à blanc* para dar la razón a los que opinan que la guerra es un matadero; pero cuando pensó en pronunciar esas palabras —premeditadas, como su famoso puñetazo— recordaría acaso involuntariamente, con la imaginación virulenta de los energúmenos, la escena banal que nos refiere la anécdota. Al comunicar Bismarck a Thiers, durante las negociaciones de paz, la cuantía de la cristianísima indemnización de guerra que pedía Alemania, la sensatez del gran *bourgeois* francés se permitió observar que aquella cifra —5 000 000 000 de francos oro— no era posible que hubiese sido fijada por técnicos de las finanzas —es decir, por judíos—, sino por militares, y en sus esfuerzos para sofocar el absurdo se mostró propicio a ceder más tierra francesa, porque, según sus inmortales palabras

* Cruz y Raya, Madrid, mayo de 1935, pp. 117-125.

a un amigo, “la tierra vuelve, pero el dinero no”, lo que tampoco deja de ser una profecía a pesar de su envoltura, o desenvoltura, enunciativa. Pero es el caso que los generales alemanes no tanto desacertaron en las finanzas, como era su obligación, pues la indemnización fue satisfecha con presteza, cuanto en las tierras de su capacitada devoción. Y la verdadera profecía de Bismarck, la que se cumpliría derechamente, la que por no haberse “pronunciado” se resolvió, quizá, en aquella imprecación maneteselfárica, fue su acción de resistencia a la integración nacional exigida por el *Volksgeist* y sus portavoces y brazos ejecutivos entonces, los militares.

* * *

El 25 de marzo de 1919, Lloyd George, la mejor cabeza druida de Inglaterra, se dirigía a la Conferencia de la Paz reunida en París, en una Memoria que, por las prevenciones proféticas que contenía, resultaba más bien una memoria anticipada o al revés. Con el deseo de “no dejar subsistir ninguna causa que pudiera hacer estallar una nueva guerra dentro de treinta años”, advierte a los aliados, y más especialmente a los franceses, que “la arrogancia y la injusticia en la hora del triunfo no serán olvidadas ni perdonadas jamás por el vencido... Soy adversario decidido del plan que intenta sustraer a Alemania más alemanes de los absolutamente necesarios. No concibo causa mayor para una futura guerra que la de querer circundar al pueblo alemán de un cierto número de pequeños Estados, compuestos de poblaciones que nunca tuvieron un gobierno estable”.

A este documento, Clemenceau y su amanuense Tardieu salieron al paso, para salir del paso, con otro que Francesco Nitti ha calificado, con razón, de cínico. El 28 de junio del mismo año se firma en Versalles el tratado de paz, “para que la guerra... sea reemplazada por una paz sólida, justa y duradera”. Una paz sólida y duradera: Europa parte para la paz de los treinta años.

* * *

“Las potencias aliadas y asociadas creen, pues, que la paz por ellas propuesta es fundamentalmente una paz de justicia”. (En la contestación de los aliados a las contraproposiciones alemanas). Una paz de justicia.

La guerra europea de naciones se convirtió en guerra civil de la humanidad —la humanidad se hizo la guerra a sí misma— para decidir “si el derecho, tal y como lo concibe América, o la hegemonía, tal y como la concibe Alemania, presidirán los destinos del mundo” (discurso de Wilson del 6 de abril de 1918), y cuando Norteamérica tomó parte en esta guerra civil, ya su presidente, otro profeta por vía enunciativa, había dicho aquello de que “*the right is more precious than peace*”. Y con el mismo espíritu de justicia con que se hizo la guerra se hizo también la paz, es decir, se deshizo la paz con el espíritu de la guerra. “Las potencias aliadas y asociadas creerían traicionar a aquellos que lo han sacrificado todo por salvar la libertad del mundo si transigieran en no considerar esta guerra como un crimen contra la humanidad y el derecho”. (En la respuesta de los aliados a las contraproposiciones alemanas). Cuando Wilson diseña la falsilla de sus catorce puntos sigue pensando que *the right is more precious than peace*, pero sobre esa falsilla no escribirá ya el profesor de guerras civiles, sino el viejo camarada de la revolución: Clemenceau.

El resultado ha sido un tratado tan *fundamentalmente* justiciero que, más que un tratado, es una sentencia. Declaración de culpabilidad exclusiva, remota y próxima, de Alemania en la eclosión de la guerra; culpabilidad en la manera criminal de conducirla; monstruoso reconocimiento forzado de su propia culpa por parte de Alemania. Por eso resulta que el Tratado de Versalles no es de *uno tracto*, sino de irritante tracto sucesivo, como una sanción que se cumple por grados, y que en él, el vencido no ha sido sometido o sojuzgado, sino perpetuamente impedido y vigilado, como un reo. También lo anunció Wilson: “Es necesario garantizar la paz, y esta garantía no puede consistir en una reflexión previa. La razón por la cual se impone el garantizar la paz es que existirán partes contratantes cuyas promesas, como se ha visto, no son dignas de fe, y es menester encontrar en la determinación misma de las condiciones de paz el medio de suprimir esa fuente de inseguridad”.

El Tratado de Versalles, es decir, un tratado que es una sentencia, es el medio que se ha encontrado para suprimir “esa fuente de inseguridad”. Pero ¿qué es un tratado que es una sentencia? Hay guerras justas e injustas y guerras que son, justamente, eso, guerras: remedio de lo que no tiene remedio, según la admirable definición de Melo recordada por Salvador de Madariaga; las guerras irremediables a que alude el tan asendereado texto

de San Agustín cuando habla, no sólo de las guerras justas por ofensas recibidas, sino de esas otras “porque Dios quiere”. Y contra estas guerras, como contra el pecado, no hay medios anticoncepcionistas.

Pretender que el vencedor obre como un justo juez es desnaturalizar las cosas, que es cuando se hacen explosivas y conflagrantes. Pues si el juez no es parte, y parte dolorida, *the right is more precious than peace*. Y si es parte, ¿por qué hace de juez sino para justificarse?

Una paz de justicia. Una paz, como un sol, de justicia.

* * *

“Puede, no obstante, observarse que, dada la mentalidad germánica, no estamos seguros que los alemanes conciban la justicia del mismo modo que la conciben los aliados” (de la respuesta de Clemenceau a Lloyd George). Francia no está segura de que los alemanes piensen como ella acerca de la justicia. Es decir, Francia no está segura. Francia, cuya virtud más destacada, al decir de Joseph de Maistre, es el proselitismo, sufrió un gran desencanto al leer en las memorias de Stresemann aquel bárbaro vocablo que escandalizó tanto las cancillerías europeas: *finessieren*. El que parecía un prosélito, Stresemann, no hizo sino *finessieren* con Briand, lo que es algo más que hacerle finezas. Pero si el alemán inventó el vocablo, el francés le prestó la ocasión calva —desarme y reparaciones—, pues instintivamente el germano propende al camino, que le parece más corto, en línea recta.

Esta falta de seguridad en que los demás piensen como ella ha hecho insistir a Francia excesivamente en su propio pensamiento y, olvidando sus buenas maneras, hasta ha preferido esperar desesperadamente el resultado democrático de un plebiscito a ceder caballerescamente el objeto del litigio en “*leonoresca*” renuncia. Los encantos de París, sin embargo, uno de los sortilegios del alma germánica, pudieron haber amansado el rebaño de *blonden Bestien*, como los encantos del Viernes Santo amansaron a Sigfredo. Ahora Sigfredo ha fundado su religión y el alma germánica está dada a todos los demonios. El héroe no se representa, como en la clara Italia, en estatua, sino en árbol —el árbol de Hindenburg, tachonado de ofrendas—, con sus nibelungas raíces hasta el centro de la tierra. El héroe alemán de ahora es *dämonisch*, capaz de cualquier hazaña: la del 30 de junio inolvidable, el asalto a la cancillería austriaca, etc. Y, como en-

señan las historias del diablo, tampoco contra esto hay medios anticoncepcionistas.

La declaración del servicio militar obligatorio, clásico puñetazo bismarckiano, más premeditado todavía que el primero, levantó un revuelo de consternaciones en las llanuras de Europa. ¿No habrá sido, sin embargo, el amago en el aire que ablanda la cólera y saja el encono? Apaciguado el alboroto diplomático capitaneado por Eden y cortado el hipo de Europa con el trago frío del pacto franco-soviético, en medio del silencio compungido que sigue a las tormentas se escuchó la voz del Führer: “Ninguno de nuestros proyectos de índole práctica podrá ser llevado a término antes de diez o veinte años. Ninguno de nuestros propósitos ideales podrá tener cumplimiento antes de cincuenta o quizá cien años”. Alemania renuncia, por Inglaterra, al poderío naval; por Francia, a Alsacia y Lorena, y por las dos está dispuesta a convenir en los armamentos aquellas limitaciones impuestas por el respeto a la población civil. En el otro frente de la paz, el oriental, está dispuesta Alemania a celebrar pactos unilaterales de no agresión; pero nada de pactos regionales, como quieren Francia y Rusia. Y en lo que respecta a la frontera aduanera con Austria y a la obligación establecida por el pacto de Ginebra de evitar “interferencias” políticas, Hitler deja clavado en los lomos de Europa el interrogante: ¿qué se entiende por “interferencia”?

* * *

Nadie podrá reprochar a Inglaterra que para otear horizontes los encañone con su catalejo mariner. Después del discurso, creyó despejado el de Europa. Y eso sin haber entendido o atendido otras seguridades más fundamentales, encanutadas, o enfundadas, como es costumbre en el continente, en conceptos filosófico-políticos.

La nueva Alemania no puede ser comparada con la Alemania del pasado. Sus ideas son tan nuevas como sus obras. El espíritu de patriotería burguesa (*bürgerlichen Hurra patriotismus*), como factor político de influencia, ha sido superado no menos intensamente que las tendencias del internacionalismo marxista.

Si la Alemania de hoy está por la paz, no es por debilidad ni por cobardía, sino por la idea que el nacionalsocialismo se hace de la nación y

del Estado. Su doctrina rechaza dogmáticamente la idea de una asimilación nacional. Con ello se desmorona la creencia burguesa en la posibilidad de una germanización. Porque el nacionalsocialismo considera que la fusión violenta de un pueblo con otro que le es extraño, en lugar de representar un fin político deseable, pone en peligro la unidad interior y, a la larga, la potencia de un pueblo.

Los Estados nacionales de Europa no podrían conseguir mediante la guerra, fuera de la debilitación pasajera del enemigo, más que pequeñas rectificaciones de frontera, en total desproporción con los sacrificios exigidos.

Los cambios profundos que el egoísmo dinástico, la pasión política y la ceguera patriótica pretenden haber logrado a costa de sangre, no ha afectado nacionalmente más que a la sobrehaz de los pueblos. No creemos en absoluto que los pueblos que han sido forjados nacionalmente en tiempos del principio de las nacionalidades puedan ser todavía nacionalmente desmembrados.

¡No! La Alemania nacionalsocialista quiere la paz por su profunda concepción del mundo. Y si los gobernantes quieren la paz, habrá paz, pues los pueblos mismos nunca se han deseado la guerra.

La renuncia solemne a Alsacia y Lorena era, pues, necesaria para apaciguar a Francia, que en materia de conceptos *s'y connaît*. ¿Se habrá apaciguado o seguirá pensando que “dada la mentalidad germánica no estamos seguros que los alemanes conciban” el principio de las nacionalidades como ella? En un estudio abrupto y penetrante de René Johannet sobre “el principio de las nacionalidades”, escrito durante la guerra, leemos lo siguiente:

La tragedia belga [se refiere a los manejos del alto mando alemán para hacer de Flandes una provincia del Imperio], es tanto más impresionante por lo mismo que cobra una significación ideológica más amplia. Pone frente a frente las dos concepciones en que se divide el mundo civilizado de hoy. La primera, elaborada en Francia, considera la nacionalidad como un hecho de conciencia cuyo carácter es la voluntad de los pueblos; la segunda, de origen germánico, ve en ella un hecho de la naturaleza que la ciencia tiene que destacar (Préface, p. xxv).

¿Estamos, pues, donde estábamos?

* * *

El principio de las nacionalidades, o derecho de los pueblos a disponer de sí mismos, es la gran conquista ideológica de la Revolución francesa. La democracia, como cuerpo de ciudadanos, se emancipa de la tiranía, y como pueblo o nación, de la dominación. Pero es más fácil ver el árbol que el bosque. Y el principio de las nacionalidades, a pesar de la numérica elementalidad del plebiscito, desencadena a lo largo del siglo XIX tantas guerras, que nuestro bienaventurado Pi y Margall inventa aquello del pacto sinalagmático federal para hacerlas ociosas.

La concepción francesa de la nación, mejor dicho, de la nacionalidad, tiene por razón de su principio, de su origen, raíces democráticas y oscila siempre alrededor de la conocida fórmula de Renan: la nación es el plebiscito de todos los días. Los alemanes, cuya lucha ha sido la penosa y tarda por la unidad nacional contra la dominación y no contra la tiranía, pensaron que el pueblo o nación es una realidad histórica indeclinable, e inconjugable plebiscitariamente, siendo el Estado, el Poder, el encargado de realizar la integración de su pueblo. El hecho de conciencia y el hecho natural —“*la existencia de la nació o de la pàtria es un fet natural com la existencia d'un hom*” (Prat de la Riba)— reverberan políticamente en democracia y autocracia, que ha sido, precisamente, la dialéctica que si ganó la guerra, malbarató la paz.

¿Pero no están ya, según nos dice Hitler, cuajadas las naciones de Europa? Y si faltara todavía la integración de Austria, ¿no está ahora confiada Alemania en que se realice algún día, no con arreglo a sus principios, sino a los franceses, a los plebiscitarios? Es verdad que Francia no ha sido fiel a su principio de punta a cabo: ni al redactar y ejecutar el Tratado de Versalles ni cuando los generales de la revolución ejercían de amañadores plebiscitarios; pero muy diferentes son la guerra y la paz, aunque se hable de guerra latente, y muy diferentes una paz que sigue a una guerra y una paz a la que pudiera seguir una guerra. Pero hay un tercero en discordia, no tan tercero si vecino, que se dice sin principios —por lo menos de esos en que se “divide el mundo civilizado”, pues no es demócrata ni nacionalista—, pero anda ya a la busca de una reina de Saba para su “prudencia”. Sigue clavada la interrogación: ¿qué se entiende por “interferencia”?

* * *

Otra interrogante asoma tras la pugna entre pactos bilaterales y pactos regionales. Aunque no pensemos que las naciones del Este estén cuajadas, ni agotadas las posibilidades de integración, no es cosa de ver en esa oposición jurídico-formal el reflejo de aquella otra oposición entre el hecho natural y el de conciencia. Pero la reverberación política que les acompañaba se puede presentar aquí sola, complicada y potenciada, esta vez, con las luces de la estrella roja. ¿Se estrellará la cresta, se encrestará la estrella? ¿O se superpondrán nada más en un movimiento de aproximación envolvente? Sin embargo, la historia no se repite:

La nueva Alemania no puede ser comparada con la Alemania del pasado. Sus ideas son tan nuevas como sus obras. El espíritu de patriotería burguesa, como factor político de influencia, ha sido superado no menos intensamente que las tendencias del internacionalismo marxista.

SE DESCUBRE UN NUEVO “ISMO”*

¡Gracias por vuestra enseñanza! ¡Muchas gracias! Ahora sois jefes. La vida se ha vuelto más alegre, más dichosa, y cuando la vida es dichosa, el trabajo canta. ¡Sed felices, camaradas! ¡Sed alegres! ¡Regocijaos!

STALIN a los estajanovistas que fueron a saludarle

No sé por qué este movimiento se llama estajanovismo. Toda nuestra inspiración procede del camarada Stalin.

STAJANOV, en el mismo acto

LA PRENSA DEL MUNDO ENTERO acogió la noticia entre interrogantes que eran más bien lazos tendidos hacia el pasado: “¿Un nuevo ‘ismo?’”; pues sabido es que los “ismos” no asustan ya a nuestro siglo, como empezaron por asustar al decimonono. A sus mediados, la onda temblorosa de ese susto ha dado la vuelta completa: Metternich, el gran patriarca de la Santa Alianza, en carta a Donoso Cortés con motivo de su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, le advierte su prevención contra toda clase de “ismos”, y no menos—cuando lo es o se convierte en ello— contra el que se dice “catolicismo”.

Se trate o no de un nuevo “ismo”, sin miedo podemos hablar de estajanovismo, pues, fuera de que él se nos da también por tal, así adelantamos algo en su comprensión, si tomamos el cuidado de no prevenirla. Stajanov era un buen obrero ruso, ni mejor ni peor que los otros que trabajan por el segundo plan quinquenal con entusiasmo de todos los días. Es verdad que manejaba la perforadora de carbón, en la mina, un poco mejor que sus camaradas. Pero no es un hecho baladí como éste de emplear con más habilidad la “máquina-herramienta” lo que puede dar origen a un movimiento “social”, aludido por el “ismo”, como no fue la caída de la manzana la que dio origen a la invención de Newton. El analfabeto Stajanov, más hábil perforador, pero también más quinquenalista, advirtió, sorprendido, que si en vez de perforar la veta y verter luego los pedruscos se dedicaba exclusivamente a perforar mientras otro compañero vertía, al final de la jornada el carbón extraído era doble, si no triple.

* *Cruz y Raya*, Madrid, enero de 1936, pp. 121-130.

No es sólo la consabida eficacia de la división del trabajo, que Adam Smith cogió fantásticamente con alfileres para levantar sobre ella todo el edificio de la Economía, sino que el trabajo lo divide ahora el obrero, descubriendo en la aplicación de su esfuerzo cuál es el que más conviene a sus facultades y, por lo tanto, el más productivo. El “ismo”, como un río, como una crecida, vino después con mimético entusiasmo, y se han ido formando grupos estajanovistas que celan con sus manos alteradas y sus limpias cabezas analfabetas por el aumento de la producción, de la productividad, del “producto social”.

La división del trabajo clásica, más que división del trabajo lo es de la tarea, pues el trabajo en realidad se reparte, a como toque. Primero les toca a todos por igual, es decir, cualquier cosa, la que a cada obrero le caiga como fracción mecánica de la tarea total; con el destajo y con las primas, “lo que le convenga”. A elegir, claro está, entre lo que conviene a sus facultades, lo que conviene a su bolsillo, lo que conviene al patrono y lo que conviene a los compañeros. El estajanovismo no deja liberalmente al obrero que escoja lo que más le convenga, sino que pretende adoctrinarle para que aprenda a descubrir “lo que le conviene”: porque conviene a sus facultades, a su bolsillo, a su patrono —El Estado, la sociedad— y a sus compañeros —la sociedad, la camaradería—.

* * *

Los interrogantes lazos iban a la caza de otro “ismo”, un poco olvidado ya, pero que hizo mucho ruido antes de la guerra y muchas municiones durante ella, el “taylorismo”, del cual no sería el nuevo sino una proletaria imitación grosera, una mistificada mixtificación comunista. El “taylorismo” se confesaba a sí mismo “organización científica del trabajo”, y los socialistas de entonces, los de la segunda, lo anatematizaron como “organización científica de la fatiga”, viendo en él el último grado perfecto de la explotación capitalista, en el doble sentido del sustantivo.

Resulta curioso recordar ahora que Taylor, educado en un severo ambiente cuáquero, empezó trabajando como un sencillo obrero, para ser pronto calificado. Alternó sus oficios de capataz en una fábrica de aceros con las lecciones en una escuela de artes e industrias, y a los cuatro o cinco años era uno de los ingenieros jefes de su fábrica. Su obsesión puritana fue

aumentar la productividad de la industria, y se pasó más de veinte años en pruebas y contrapruebas para mejorar las “máquinas-herramientas” de su ingeniería, multiplicando su eficacia. Que éste ha sido el gran milagro puritano del capitalismo: la multiplicación, si no de los panes y de los peces, de las mercancías, de los bienes de todo género. La multiplicación de los géneros, pues aquí no hubo sus dudas, como en la otra.

Pero dos son los factores de esta multiplicación portentosa: la máquina y el hombre; y Taylor, a la par que apuraba las posibilidades de aquélla, pasaba a estudiar la máquina del hombre por el puente pulido de la “máquina-herramienta”. Y si Marx descubrió la plusvalía como verdadero *deus ex machina* llamado a resolver en su día el conflicto que el capitalismo anida entre su sistema de apropiación y su sistema de producción, Taylor, el ex obrero Taylor, con más motivos para conocer el paño, inventa otro *deus ex machina*, el “sobresueldo”, que, lejos de exasperar ninguna antítesis hasta su estallido, tratará de allanar la única que los patronos consideran como verdaderamente invencible: disponer, al mismo tiempo, de mano de obra barata y de salarios altos. Ford, más tarde, vendrá a darle la razón.

* * *

No es menester explicar en qué consiste el trabajo a “destajo” ni tampoco la instintiva enemiga con que, desde siempre, le han distinguido los trabajadores. Pues bien, el sobresueldo de Taylor, tal como lo programa en su “sistema diferencial”, no es el empírico destajo, sino éste sistematizado, organizado científicamente. Ya eran conocidas de antes las “primas de trabajo”, primer ensayo de sistematización del destajo. En éste, efectivamente, la ventaja que el mayor trabajo realizado supone, la economía de tiempo que representa, el incremento de productividad que implica, revierte exclusivamente en el obrero. El patrono acumula aditivamente más “plusvalía”, pero no la incrementa intensivamente. Aumenta su ganancia, pero no su producto. El destajista, por el contrario, no sólo aumenta la ganancia, como el que trabaja horas extraordinarias, sino que, al acortar el tiempo, alarga su producto.

Con el sistema de primas las cosas cambian; como que no consiste sino en un sencillo cambio, trueque o truco. Conocido el tiempo máximo de una tarea, los que lo mejoran reciben primas calculadas de suerte que representen una fracción de las primas ganadas al tiempo, es decir, de lo que

hubieran tenido que percibir de haber trabajado empíricamente a destajo. De esta suerte, el incremento de producto supuesto por la economía de tiempo se reparte ahora entre el patrono y el obrero.

Taylor mejora todavía el sistema; quiere decirse que lo sistematiza todavía más. El huevo de Colón: no había más que darle la vuelta apretándole un poco. Si antes se parte del “tiempo máximo normal”, ahora del “tiempo mínimo de un obrero hábil”, y a esta jornada se le asigna un sobresueldo: el sueldo corriente de esa misma tarea más una prima que puede llegar hasta el cien por cien, pero que siempre será menor que la prima de tiempo ganada por el obrero sobre el tiempo corriente. Contando los diversos tiempos se “establecen las diferencias”. Ya no hay unos obreros que reciben más que otros, sino unos obreros que reciben menos que otros, lo que viene a ser lo mismo, como una vuelta a la izquierda es una vuelta a la derecha. Una “perspectiva de castigos” desplaza a una “perspectiva de recompensas”.

Perspectiva de castigos porque —y ya no sabemos si Taylor conoce mejor el paño por sastre o por puritano— “el carácter más general de los trabajadores es la holgazanería”. Allí donde se reúnen varios hombres a trabajar se produce espontáneamente, por una especie de fatalidad física, no ya una nivelación compensadora entre las diversas capacidades de trabajo, sino un rebajamiento general al nivel más bajo. Dos gases de tensión distinta separados por una membrana permeable; dos vasos de nivel diferente puestos en comunicación se nivelan compensadoramente. Lo que, según Taylor, ocurre fatalmente en una fábrica con los trabajadores puestos en comunicación, equivaldría, en la naturaleza, a que dos vasos se igualaran al ponerse en comunicación vertiéndose, saltando fuera el margen de niveles. Pero *natura non facit saltum*. La fatalidad, la espontaneidad con que la pereza se produce le acerca a la naturaleza; pero su manera de proceder, su conducta, es francamente contra natura. Mejor que fatalidad, fatalismo, predestinación, pecado original. No ya la concupiscencia, sino la displicencia, la ociosidad, madre de todos los vicios.

Todavía hay más, porque Taylor, buen conocedor del paño y para cortarlo mejor, distingue dos clases de pereza: la natural, que ya sabemos cuán antinatural es, y la sistemática. En cuanto los obreros, no ya se ponen a trabajar, sino que entran en humana relación unos con otros, no sólo tienden al nivel mínimo presente, sino a aquel que concierta el esfuerzo mínimo con la apariencia suficiente. Pereza “por sistema”, que no cachaza. Tan

“por sistema” que, según Marx, no sería sino la expresión de la conciencia de clase que va cobrando poco a poco el proletario de su misión revolucionaria dentro del régimen capitalista. Pero donde el judío ve una conciencia salvadora, una promesa, el puritano un vicio a extirpar, un pecado a justificar mediante la salvadora “organización científica del trabajo”. Ella nos traerá la *prosperity* y desaparecerán “las causas fundamentales de nuestras dificultades sociales”.

* * *

Tres mil estajanovistas hicieron su entrada triunfal en Moscú y fueron recibidos por el Consejo de Comisarios del Pueblo. Habló el camarada Stalin; de su discurso, de una hora, transcribimos estas palabras, porque nada mejor que ellas transparenta y aquilata la entidad de los problemas que avanzan entre las filas del estajanovismo:

No se puede considerar el movimiento estajanovista como un movimiento corriente de trabajadores y trabajadoras. Es un movimiento que se registrará en la historia de nuestra construcción socialista como una de sus páginas más gloriosas. ¿Cuál es la significación de este movimiento?

¿Por qué el capitalismo venció y dominó al feudalismo? Porque enriquecía a la sociedad. ¿Por qué el sistema económico socialista ha de vencer al sistema económico capitalista? Porque puede proveer a la sociedad con más productos y enriquecerla más que el sistema capitalista.

Los que creen que se puede fortalecer al socialismo por la nivelación material de la gente en un nivel bajo, se equivocan. Esta idea del socialismo es de pequeño burgués. El socialismo puede vencer únicamente si se basa sobre un trabajo productivo —más productivo que el capitalista—, sobre una abundancia de productos y artículos de consumo y sobre una vida activa y cultivada para todos los miembros de la sociedad.

Si queremos que el socialismo alcance su objeto y enriquezca nuestra sociedad, el nivel de producción del trabajo del país ha de ser más elevado que el de los países capitalistas más productivos. El movimiento estajanovista es un movimiento en este sentido. Abre nuevas posibilidades para fortalecer prácticamente el socialismo en nuestro país y para hacer de éste la nación más próspera del mundo.

El movimiento estajanovista prepara el terreno para pasar del socialismo al comunismo. En una sociedad socialista cada cual trabaja según su capacidad, y se le paga, no según sus necesidades, sino según lo que ha producido para la sociedad. Esto supone que el nivel técnico y cultural de la clase trabajadora no es muy elevado, que existe todavía una diferencia entre el trabajo intelectual y el físico.

La base de una sociedad comunista es que cada cual trabaje según su capacidad y sea pagado según sus necesidades culturales y no según lo que haya producido. Esto supone que el nivel técnico y cultural de la clase trabajadora es bastante elevado para suprimir la contradicción entre el trabajo intelectual y el físico.

Los que creen que se puede suprimir la diferencia entre el trabajo intelectual y el físico rebajando el nivel técnico de los ingenieros y técnicos, se equivocan por completo. Sólo pueden tener esta opinión del comunismo algunos pequeños burgueses.

* * *

Como en Lenin, hay que admirar en Stalin la fijeza de miras. Un sentido realista exaltado precisamente por la luz de una fe quimérica. Quizá sea éste el patrón con que se cortan los grandes hombres de acción. Las opiniones que Stalin atribuye al pequeño burgués, no las discute con éste, verdadero desaparecido, sino con su fantasma, con su espíritu, el espíritu pequeño burgués, capaz de espantar inhibitoriamente a los obreros con vanas visiones anarcocolectivistas o de entretenerlos con el espejuelo igualitario de la demagogia socialista. ¿Para eso la revolución, para que se “establezcan diferencias” y un camarada pueda cobrar hasta el doble que otro? Stalin hace años reconoció la necesidad de las retribuciones diferentes; esto le aconsejaba la urgencia del trabajo de los técnicos y de los obreros calificados. Ahora da un paso más, o se lo marca a un movimiento, pues se trata, esta vez, de generalizar peliagudas diferencias entre todos los obreros, estimulando su capacidad, o su abnegación, con consideraciones de “héroes del trabajo” y azuzándolas con sobresueldos.

Pero lo que menos se puede achacar a estos dictadores de la dictadura del proletariado es falta de lógica. En la “etapa socialista” (dictadura del proletariado hasta que el comunismo empollado haga ociosa el ala mater-

nal del Estado) son posibles todas las soluciones estratégicas, tácticas, administrativas mientras funcionen libremente la dictadura del proletariado, la fe y la conciencia comunistas. Se pasa, sin la menor contradicción, del comunismo de guerra al capitalismo de Estado. Y de la igualdad absoluta en las retribuciones a la desigualdad progresiva. Al contrario, significarán un paso adelante porque responden a las necesidades de una producción en aumento, y ya sabemos que ésta condiciona necesariamente, en la dialéctica materialista de la historia, el triunfo del socialismo.

Pero tan peliagudas son las nuevas diferencias, que Stalin se da cuenta de que no lucha sólo con pequeños fantasmas, y tiene que atribuir al estajanovismo nada menos que la virtud dialéctica de resolver la contradicción entre el trabajo físico y el intelectual, de “preparar el terreno para pasar del socialismo al comunismo”.

* * *

Los de fuera hemos salido ganando la distinción definitiva entre socialismo y comunismo. El comunismo, el colectivismo, he aquí la fe quimérica a que aludía. Utopía en Marx, con todo su socialismo científico, pues aun su misma clarividencia de economista, para no hablar de su alucinante clarividencia práctica, dialéctica, revolucionaria, es obra luminosa de su fe, disciplinada por el desengaño —que ya venía a su vez disciplinado en el pensamiento de Hegel— de la Revolución francesa. Obra luminosa de un oscuro deseo: la “división del trabajo” que crea y multiplica la riqueza —la división social del trabajo, primero, y la del trabajo mismo después—, sirviendo al hombre le domina, se sobrepone a él, le oprime y está a punto de ahogarle, como la fórmula maravillosa al aprendiz de brujo. El socialismo hará brujo al eterno aprendiz, y entonces empezará la historia verdadera del hombre. El comunismo, tal como lo ha definido Stalin, no consiste en otra cosa que en la emancipación del hombre de la servidumbre del trabajo, de la división del trabajo. Utopía en Lenin, según el claro ejemplo de su libro *El Estado y la Revolución*, donde la quimera funciona limpiamente con su duplicidad característica: el vigoroso realismo del luchador que le hace adivinar, por la vía revolucionaria, el auténtico pensamiento hegeliano de Marx, desconocido por sus discípulos inmediatos; la ternura con que asimila las actuaciones de la futura vida pública a las gestiones de contabilidad de un banco.

Utopía también en Stalin, cuando quiere ver en el estajanovismo la marcha dialéctica de la historia que masticará la contradicción entre el trabajo físico y el intelectual, entre socialismo y comunismo.

Pero ya hemos dicho que Stalin es un gran realista. Por eso tiene como comisario para la industria pesada a Grigory Ordzhonckidze, quien, desde su punto de vista, nos descubre otra visión del estajanovismo: “El estajanovismo nos fortalecerá de tal modo que no habrá Hitler ni imperialista japonés que se atreva con nosotros”. Este puñado o puñada de palabras destapa el gordiano nudo en que nos entretejen a todos los del mundo el ansia imperialista, por un lado, y el coraje revolucionario, por otro —*El imperialismo, última etapa del capitalismo*, Lenin—, nudo que el fascismo pretende cortar para que no se deshaga, para que no se desate. En definitiva, el estajanovismo resulta un “segundo ejército rojo” que, siempre adelante, va volviendo la cabeza para que no le sorprenda el enemigo.

IO
LA DECISIÓN DE DONOSO*

El racionalismo es el pecado más parecido
al pecado original.

Todos los locos son racionalistas.

DONOSO

APENAS SI ABARCA MEDIO SIGLO LA DRAMÁTICA VIDA DE DONOSO. Dramática por dentro, pues su vida visible, con su viudez temprana, con su moderantismo, con su distanciamiento diplomático y su inhibición política, es de las más apacibles de ese encrespado tiempo. ¡Qué medio siglo, qué precipitación de tiempos, de sacudidas revolucionarias y de paradas militares! Sacudidas y paradas que flanquearán, como dos vertiginosos abismos, su paso rápido por la tierra. Que le atraerán espantosamente o que le espantarán atrayéndole en una angustiosa agonía hasta descansar, apocalípticamente, en la fe.

En *la Memoria sobre la situación actual de la Monarquía* que eleva a Fernando VII a los veintidós años, en los momentos críticos en que el rey, convaleciendo de muerte, restablece la Pragmática sanción —octubre del 32— y se van espesando, agolpando, los temores de la guerra civil, Donoso no ve más que un peligro: el de las facciones carlistas, y aconseja al gobierno —Cea Bermúdez— que se constituya él también en facción. Con el bozo apunta el dictador, el dictadoreño. El otro peligro, el revolucionario, no existe porque ya *los españoles saben que la revolución que ataca actualmente a la Europa es menos una revolución política que una revolución social...*, porque las masas no hacen las revoluciones por principios, sino por intereses.

Dos años más tarde publica sus *Consideraciones sobre la diplomacia*, que son una interpretación racionalista, guizotiana, de la misma. El señorito de Don Benito ha encontrado su maestro. Sorprendente encuentro éste de Donoso y Guizot, dos vidas paralelas, sin embargo, que no podían encontrarse nunca.

* *Cruz y Raya*, Madrid, febrero de 1936, pp. 119-128. Diez años después, Ímaz incluye este ensayo en su libro *Topía y utopía*, en la versión que reproducimos aquí.

Guizot ha crecido al uso de la razón con la revolución, y toda su vida, centenaria casi, no tendrá más sentido ni será sostenida por otro empeño que el de hacer entrar a la revolución en su uso de razón. Completarla, acabarla, asentarla, cerrando la libertad social con la libertad política, que no otra cosa significa el gobierno representativo. Con qué seguridad, con qué imperturbable, faraónica seguridad, a través de los años y de los desengaños, seguirá creyendo en los fueros de la inteligencia, de la razón, de las clases medias racionalistas e inteligentes, en el sentido común, *génie de l'humanité*, y en sí mismo, numen consciente de una época definitiva. Con la misma seguridad con que aborrece del pueblo: *ce monde du dehors, illimité, obscur, bouillonnant, que les bruillons et les badauds appellent le peuple*.

¿Será el miedo al pueblo —a la masa, que no hace la revolución por principios— lo que lleva a Donoso al regazo seguro, razonablemente entrañable, del gran maestro? Lo que le lleva y lo que le trae. En pleno fervor racionalista, inteligentista, pegadizo fervor de catecúmeno, reiteran atractivamente su presencia los dos abismos, y la angustia no cede sino ante la explicación analítica: lo mismo las dictaduras —soberanía del Gobierno— que las revoluciones —soberanía del pueblo— encuentran su razón de ser, su justificada existencia, como pronunciamientos de la razón en estado de necesidad. La razón, sofocada, sale violentamente por sus fueros. Son la *ultima ratio* o ultimátum de la razón.

Le lleva y le trae. En los meses que separan las *Consideraciones sobre la diplomacia* —su primera profesión de fe racionalista— del prólogo que le precede han ocurrido el cólera, que se inicia en Vallecas, y la matanza de frailes que comienza en Madrid. En ese prólogo plantea nada menos que el problema del mal, de la conexión entre el mal físico y el mal moral. *Cuando estas coexistencias de calamidades físicas y de perturbaciones morales se verifican en un pueblo, el espectáculo que ofrece es siempre una lección para los que gobiernan, porque la sociedad se presenta desnuda de los velos que la cubren...* Todavía no se ha encendido el fanal luminoso que serán luego para él las revoluciones; pero nos espabila el rápido viraje del reflector que trata de sorprender un contacto.

Dos años después de su famoso cursillo apologético de la razón política, en el Ateneo —con su inesperada evocación del hombre fuerte—, dos años nada más, en 1839, establece *el juicio crítico sobre los doctrinarios* en una polémica con el doctor Rossi. Buen análisis de los analíticos doctrina-

rios, eficaces mientras se trata de allanar obstáculos —que impiden la fundación de la libertad política por el Gobierno representativo—, de quemarlos a la luz concentrada del análisis, pero impotentes para construir, lo contrario de lo que ocurre a los dogmáticos de la soberanía popular —Rousseau— o del derecho divino de los reyes —De Maistre—. ¡Aquella nonata fe de Donoso en la razón y aquel su miedo al pueblo que se le metió en el cuerpo mientras huía del cólera!

Con el desencanto en el alma, pasa en Francia sus años de emigrado y conspira desde París en la caída de Espartero —julio de 1843—, que le permite volver a la patria. Son los años en que Guizot emprende desde el poder su resistencia dictatorial contra las *reformas parlamentarias y electorales* que traerán en bandeja de banquetes la revolución del 48. No tiene fe en Guizot, en sus resistencias analíticas contra los dogmáticos; pero tampoco dispone de un dogma político. La experiencia francesa y la de su patria le reavivan acaso lecturas de uno de sus vates favoritos, aquel vizconde inquieto que había escrito en 1834, en la *Revue des deux Mondes: L'Europe court a la démocratie*. Él lo ve ahora, limpios sus ojos de las telarañas de la razón y lejos ya el miedo del cuerpo. Uno de los dos abismos parece que se le viene encima, irremisiblemente, como en esas tomas de cine a contrapelo. El romanticismo político no pide sino acomodarse a los tiempos para salvarlos. Darles la libertad, pero cristiana. Aceptar la democracia, pero haciendo antes que el pueblo vaya a Dios para que sea su portavoz.

Pero... *la revolución de febrero vino como viene la muerte: de improviso*. Como vinieron el cólera y la matanza de frailes. El 4 de enero pronuncia en el Congreso su discurso, de resonancia europea, sobre la dictadura. Las leyes se han hecho para la sociedad y no al revés. Ahora que la civilización europea, la amurallada civilización católica, amenaza derrumbarse al estrépito de la trompetería socialista, urge oponer a la dictadura del puñal la del sable. Pero no haya cuidado de que él lo blanda; su instinto se revela contra su razón; él no es capaz de hacer daño a nadie. ¡Por algo aconseja Unamuno —buen argumento *ad hominem* de este otro agonista— que sean los mismos que dictan sentencia de muerte quienes la ejecuten!

Se marcha de embajador a Berlín, abandonando el campo a Narváez. El 16 de julio de este mismo año está fechada la sorprendente carta que dirige a los señores redactores de *El País* y *El Herald*. Cuando las lecciones del Ateneo, el atrabiliario Gallardo se había metido con el bisoño guizotis-

ta llamándole plagiaro, pequeño *guizote*, y calificando su estilo de apocalíptico. La verdad es que todos sus escritos tiemblan de anticipaciones tre mebundas, de abismáticas proyecciones, de manoteadas ansias de asidero, de precipitaciones mentales absolutas, de clavos ardientes perforando futuros. Pero esta carta es, al pie de la letra, una interpretación apocalíptica de la historia, de toda la historia, desde la creación al final juicio. En el mundo triunfa, naturalmente, el mal, y es menester nada menos que una intervención personal de Dios para restaurar el reinado del bien. Así desde la creación hasta el diluvio; desde el diluvio hasta la venida de Cristo; desde Cristo hasta el día del juicio. ¿El día del juicio? *No sería prudente olvidar que va ya para seis mil años que el género humano peregrina sobre el mundo.*

Estamos, pues, en el año mil. *La sociedad europea se muere; sus extremidades están frías; su corazón lo estará dentro de poco. Y ¿sabéis por qué se muere?* Se muere porque está envenenada. Ya no cabe duda que la civilización se derrumba, sin remedio, al estrépito de las trompetas socialistas. Este es el veneno, el socialismo; esto es, el racionalismo en su expresión más absoluta y consecuente, con la negación del mal, del pecado original, con la emancipación absoluta de la razón. *Yo no había comprendido la rebeldía gigantesca de Luzbel hasta que he visto por mis propios ojos el orgullo insensato de Proudhon... En cuanto al dogma de la perversión ingénita de la naturaleza humana y de su inclinación hacia el mal, ¿quién lo pondrá hoy en duda si pone los ojos en las falanges socialistas?* (Carta a Montalembert, 25 de mayo de 1849).

En su libro *La démocratie en France*, también de enero de 1849, Guizot, el descalabrado, sigue impertérrito, conmovedoramente impertérrito, en sus trece, en sus 1789 y 1830 exactamente. *On ne suprimera pas plus la démocratie dans la société que la liberté dans le gouvernement.* La república puede ser un gobierno digno como el parlamentario; pero ¿a qué ese empeño en titularse oficialmente democrática? ¿Es que se llama así a la república norteamericana, que sirve de modelo, y que, socialmente democrática, es políticamente presidencialista? Pero no es esto lo malo; mejor dicho, lo peor; lo peor es que se está dando mucho aire a eso de la república social, simple eufemismo por guerra social: *un fléau, une honte que notre temps ne peut accepter.*

Un fléau. Une honte. En una de las cartas que escribirá desde París, Donoso nos dirá, aleccionado por las luchas francesas por el censo electo-

ral, que la revolución de 1789, la de Guizot, no ha sido sino una batalla ganada por los ricos contra los reyes y contra los pobres para, ya en el poder, duplicar su riqueza. Metternich le confiesa en una ocasión que Guizot es un *bon garçon qui revient a la vérité*. Efectivamente, en ese mismo libro tiene escrito *qu'il faut résister, non seulement au mal, ... mais au principe du mal, non seulement au désordre, mais aux passions et aux idées qui enfantent le désordre. Y su esprit de gouvernement no pide ayuda ahora al esprit révolutionnaire*, como en 1830, sino al *esprit de famille*, al *esprit politique* y al *esprit religieux*. Pero Donoso ha visto definitivamente, a la luz del último fanal iluminado con las teas incendiarias, que la revolución burguesa de 1789 y 1830, la revolución republicana de 1848 y la revolución social que se avecina son los tres miembros de un solo silogismo. El gobierno parlamentario no es más que la revolución en el Parlamento, y el doctrinarismo, Guizot, un espiritado fantasma, una vaciedad inaprehensible, cuya inexistencia se puede demostrar también silogísticamente como la del escepticismo.

Sus cartas desde París —1851 y 1852— sobre la situación política en Francia rezuman un desengaño corrosivo. Las clases medias, amigas siempre de los hechos victoriosos; el gran partido del orden, que no es ni partido, ni grande ni de orden; ¡a monarquía legítima, que parece cegada por Dios para su perdición, tal la contumacia de su torpeza; en fin, el pueblo, republicano, esto es, ingobernable. Teme, teme obstinadamente que el presidente llegue más tarde con su golpe de estado. Continúa la sugestión de los dos abismos. Un último intento, todavía, a pesar del desengaño apocalíptico. Último y audaz, pues consiste nada menos que en abrir un paso entre aquéllos. Golpe de Estado e inmediatamente el baño jordanesco del sufragio universal. Yo tengo *motivos para afirmar que esto último es lo que se propone el Presidente de la República*. (Carta del 24 de octubre de 1851). Los motivos suyos eran que le había llamado a consulta Luis Napoleón para conocer una opinión que coincidía con la suya.

El intento prosperó espléndidamente, y acaso por eso el desengaño de Donoso será definitivo. Napoleón III, como su ilustre tío, pacta con la revolución. Reveladoramente nos dice en carta al director de *El Heraldo* (30 de abril de 1852): *Si hay un hombre en la tierra que se subleve y salga fuera de sí con sólo nombrar esos dos monstruos de la especie humana —tiranía y revolución—, ese hombre soy yo; y aun por esto mismo debo pasar y paso por uno de sus admiradores*. No; las tiranías, como las revoluciones, son *fenómenos*

injustificables, explicables tan sólo como males que Dios permite para sacar de ellos un bien de escarmiento. *Pero al fin se me dirá: cuando esa bella libertad católica no existe, ¿qué se ha de hacer? ¡Qué se ha de hacer! Buscarla, o resignarse al turbulento flujo y reflujo de las tiranías y de ¡as revoluciones, A mí no se me ocurre que haya que hacer otra cosa.* Su última decisión, la de la libertad cristiana, mata su vacilante, su angustiado *decisionismo* paralizándolo. ¿O es que eso de la libertad cristiana es una teoría política? Y ese buscarla, ¿será decididamente a cristazos y no por la libertad de la palabra?

Donoso, por ese doble escotillón, se escapa de la política a la religión. Agustinianamente comprometido en el problema del mal, al que San Agustín llega por dentro, por el sabor agridulce del pecado, sabor de las peras hurtadas que le repite eternamente y al que Donoso parece haber llegado por fuera, a través de las calamidades, de las dictaduras, de las revoluciones, de las pestes. San Agustín afronta serenamente la caída de Roma en manos de los bárbaros. ¿Cobra, por fin, serenidad Donoso en su retirada con el pensamiento de que en *ningún pueblo verdaderamente católico se han conocido jamás por largo tiempo ni la dictadura de un hecho brutal ni el hecho brutal de una dictadura?* (París, 30 de abril de 1852).

Donoso, que ya empleó el dilema de malos y buenos contra los carlistas, sabe de esas *muchedumbres ateas que tienen hambre y sed*, sabe que de lo que hoy se trata sólo es de *distribuir convenientemente la riqueza que está mal distribuida (ésta, Señora, es la única cuestión que hoy agita al mundo) y que la revolución ha sido hecha en definitiva por los ricos y para los ricos.* (Carta del 26 de noviembre de 1851 a la Reina Madre). He aquí un bonito trozo de interpretación materialista de la historia — ¿y qué otra cosa sería su cristiana visión apocalíptica?— que algo puede tener que ver con esas interpretaciones cristianas que nos ofrecen algunos materialistas históricos. Este antirracionalista tremebundo se acordaría acaso de sus primeras palabras, *que las masas no hacen las revoluciones por principios*, ahora que aquellos intereses son el hambre y la sed, ahora que al egoísmo insolente de los ricos se enfrenta vindicativa la impaciencia criminal de los pobres. ¿No está más allá ya de las dictaduras y de las revoluciones, no han descubierto sus ojos, sus descorazonados ojos, otro abismo, abismo tapado ciegamente por su ímpetu, que ya no flanquea su paso, sino que se lo devora bajo los pies, cuando anuncia el escándalo de su sorpresa porque habiendo habido siempre ricos y pobres sólo ahora, en nuestro tiempo, se han sublevado defini-

tivamente los pobres? El cree saber que esas muchedumbres hambrientas de hambre, de sed y de Dios, disponen de la maza de Hércules del sufragio universal. ¿Cómo es que a su profetismo se le escapa ahora, como al principio, el peligro liberal, el verdadero peligro socialista? El Manifiesto comunista —48— les había dicho ya a los proletarios de todos los países *uníos*, porque había visto —con la cabeza: interpretación materialista y apocalíptica de la historia— que esa maza era la carabina de Ambrosio y había vestido a la luciferina Filosofía de la Miseria con el sambenito de su miseria filosófica.

La riqueza, acumulada por un egoísmo gigantesco, es menester que sea distribuida por la limosna en gran escala. La palabra ha sido, es y será siempre, la reina del mundo. La sociedad no perece por otra cosa sino porque ha retirado a la iglesia su palabra, que es palabra de vida. Pero pensaba en el remedio de la limosna cuando todavía tenía fe en las monarquías y en las dictaduras, en los monarcas santos y en los hombres mesiánicos. Rota esa fe, descuajada como su frágil decisionismo imponente, ¿qué nos quiere decir la insolitez de su sorpresa, cuando estadística y cristianamente la maldad de los hombres se distribuye con generosa indiferencia por todos los tramos de su historia? ¿Y qué hay de su fe en la palabra —con minúscula— tras esa evidencia, tan amargamente pregustada, de que *los pueblos que pierden la fe no vuelven*, como los individuos, a ella? Preguntas con que le queremos poner de pie en nuestra época.

II
LA FE POR LA PALABRA*

EL MOVIMIENTO SE DEMUESTRA ANDANDO, decíamos cuando comentamos por primera vez (v. núm. 9 [de *Cruz y Raya*]) la *Glaubensbewegung* alemana, en su fervoroso hervor entonces. Y señalábamos como en un arco iris, por la brillante imperceptibilidad del tránsito, las franjas de aquel movimiento religioso que se extendía prometedoramente desde el tímido violeta de un “agradecido sí” al Señor —que había hecho llover sobre Alemania las bendiciones del *Dritte Reich*— hasta el exaltado rojo de la libertad de conciencia —virtud que trae y regalo que ofrece la sangre alemana al mundo, según los “acristianos”—, pasando por el verde wagneriano de aquel Sigfredo-Cristo de los *deutsche-Christen*. No hace mucho tiempo todavía, dos de los más distinguidos profetas de la nueva religión alemana, el conde Reventlow y el doctor Hauer, han retirado sus nombres del movimiento porque éste marcha, a su entender, demasiado lejos en la afirmación de aquella virtud germánica. En una curiosa inversión —que se presta a tantas generalizaciones esclarecedoras— los de la libertad de conciencia, para asegurarla mejor, se la niegan ahora a toda confesión dogmática.

Sin querer nos viene al recuerdo cómo el agudo De Bonald echaba ya en cara a los alemanes de su tiempo la invención, uso y abuso de una palabra que en el curso del siglo habría de dar tanto juego, hasta morir agazapada en este esquinado rincón de Europa que es España. La germana y vaporosa *religiosidad* —*Religiosität*— en lugar de la franca y francesa *religión*. ¡Cómo irritaba al sensato conde esta nórdica vaporización pulverizadora! Como a nosotros, a más de cien años de distancia, las corbatas blancas y toda la beatería vegetariana. Pero la palabra seguía conservando, en su viscosidad, aquel pegadizo humor de lo religioso, de lo re-ligado. Por eso la ferviente fe alemana de ahora rechaza la vinculadora raíz de toda religión o religiosidad y propone que se la sustituya por la desprendida unción de la fe: *Der Glaube*. La fe por la conciencia, por la libertad

* *Cruz y Raya*, Madrid, junio de 1936, pp. 100-105.

de la conciencia, como la conciencia por la fe, por la libertad de la fe. “Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa”. Casi como en tiempos de Martín; pero ese casi abarca ya todo el abismo abierto por la ferviente corrosión vaporosa de la religiosidad germana y por la enmarañada selvaticque de su fe.

* * *

El empadronamiento alemán de 1933 señala, con rigor de que es sólo capaz la estadística oficial alemana, la existencia, cuando menos, de mil confesiones diferentes en que se repartían, por entonces, los creyentes del Reich. No negaremos nuestra sorpresa y hasta el halago que nos ha producido leer entre las profesiones de fe confesadas la de *Syndikaliŝt*. Otras son menos inesperadas, por más connaturales: *Urreligion* —protorreligión—, *Naturreligion*, *espiritualiŝt*, *darwinianer*, *eigene Religion* —religión propia—, etc. Pero el afán fideísta se contagia a los grupos más distantes, pues hay hasta 19 subgrupos que se dicen católicos y 32 que se dicen judíos. La estadística oficial alemana, que pretende anticiparlo todo en su encasillado profetismo, se había adelantado desde hace tiempo a esta contingencia, y disponía para la elaboración posterior de este material estadístico de nueve grandes grupos que abarcaban todas las confesiones posibles, hasta la falta de confesión. Porque de no canalizar en sus cuadrículados regatos el más que metafórico torrente de la conciencia, éste le desborda y disipa los límites confesables de su concienzu-do catastro fiscal. Sobre todo, eso de la “religión propia” es la negación, el Anticristo de la divina providencia estadística.

Explicando estos abrumadores resultados, se ha dicho que muchos de los interrogados han interpretado mal el título que encabeza la casilla correspondiente. Se pregunta en ésta por la *Konfession* que supone, en su significación corriente, la existencia de una comunidad de creyentes en la misma fe, con todos los atributos que el concepto implica. Son muchos los que han leído, falsamente, en lugar de *Konfession*, *Bekennntnis*, que quiere decir también confesión. No es una broma. *Bekennntnis* es, dictionariamente, confesión, fe que se confiesa o profesa, confesión o profesión de fe. Es natural que los alemanes, cuando se les escribe en latín *Konfession*, lean, en alemán, *Bekennntnis*, palabra donde encuentra su adecuada expresión el fideísmo de la raza.

* * *

Con evidente socorro de pedantería quiero recordar rápidamente que fue un baturro el que llevó primero el título de “mártir de la libertad cristiana”, después de ser consumido su cuerpo por el ardor teológico de Calvino. Y que fue contra el calvinismo, contra su contubernio de príncipe y sacerdote, como el independista Roger Williams proclamó, en nombre del cristianismo, la libertad absoluta de conciencia. Para asegurarla, la Constitución democrática de la ciudad de Providence, que él funda, lleva el siguiente correctivo: el ciudadano obedecerá a la mayoría, pero *only in civil things* (Georg Jellinek, *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*). La separación de la Iglesia y el Estado ha obedecido, la primera vez que se lleva a cabo, a la necesidad de asegurar la libertad de la religión. (Como el régimen democrático moderno, históricamente, ha debido su origen a la necesidad que sintieron los gobernados de tener el mando en un gobierno que se metía con la conciencia).

Ésta es la libertad de conciencia, de abolengo anglosajón; la tradición continental es la de los “edictos de tolerancia”. Turgot, en sus *Lettres sur la tolérance*, ha explicado —1753— minuciosamente la teoría. El interés público es el que aconseja la protección de una religión determinada y la tolerancia de las demás. “*Je vous reponds, qu’a parler exactement, aucune religion n’a droit d’exiger d’autre protection que la liberté; encore perd-elle ses droits à cette liberté quand ses dogmes où son culte son contraires à l’intérêt de l’État*”. El contraste resalta claro: en un caso es la libertad lo que pone el correctivo al Estado, a la obediencia debida a la mayoría; en el otro, es el Estado, el interés público, el que pone coto a la libertad.

Ésta es, como decimos, la tradición continental: una libertad de conciencia tolerada, de raíz regaliana, como la isleña es, efectivamente, una religiosa libertad de conciencia. Por eso los anglosajones conocen y manejan la “objeción de conciencia”, y no los continentales, a pesar de los “edictos de tolerancia” de José II y de Federico Guillermo II, que recogieron materialmente la libertad de conciencia norteamericana. Ninguna objeción le puede oponer el luterano o el calvinista a su Estado, pues Lutero y Calvino han sostenido las exigencias absolutas del “oficio” de Príncipe. Como no cabe, por ejemplo, oponer objeciones cristianas a un carpintero. Los católicos, por su parte, se defendieron bastante bien, o bastante mal, con la existencia

efectiva de las dos potestades, hasta que vino aquello de “el trono y el altar” y todas las precarias mentiras restauradoras.

* * *

España, como dijimos, es una esquina aparte. Cuando la “democracia frailuna” —Menéndez y Pelayo— se quita democráticamente la espina regalana de la Inquisición, y la Constitución del 12, tan democrática, declara aquello de que “la religión de la nación española es y será perpetuamente...”, obedece, hasta en su formulación perpetuadora, a una inspiración popular, a la que también sigue cuando coloca bajo el título de “instrucción pública” el artículo que dice que “todos los españoles tienen libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas...”, traducción momentánea del eterno y quevedesco “no he de callar por más que con el dedo...”. Religión y crítica, los dos desaforados fueros del ánimo español.

Cuando en sesión de Cortes del 26 de septiembre de 1820 se pone a discusión el proyecto de ley sobre la libertad de imprenta que, tratando de concertar las tajantes existencias de aquellos dos artículos, inventa una censura del ordinario para las “obras que versan sobre la Sagrada Escritura y dogmas de nuestra religión”, el diputado Puigblanch impugna esta parte del proyecto con las siguientes palabras:

Si los obispos de hoy día son como los que eran antiguamente, el escritor ilustrado que tratase de publicar observaciones sobre cualquier traducción de la Escritura se expondría mucho. Sabemos que Antonio de Nebrija fue sumamente perseguido por haber tenido la valentía de asegurar que en la Vulgata había defectos de traducción... Me parece que esta expresión es demasiada lata, porque, por otro lado, la Historia Universal tiene puntos que versan sobre la religión en la parte histórica; y ¿estará por esto la Historia Universal sujeta a la censura previa del ordinario?

Y el diputado Navas, defendiendo la expresión impugnada: “Se ha puesto la expresión ‘que versan sobre la escritura’, por evitar la licencia del ordinario en muchas obras de moral, teológicas y filosóficas, en materias doctrinales, y en aquellos dogmas que no constan de revelación divina”. Este generoso forcejeo del ánimo liberal español —liberal, dicen en espa-

ñol, todos los idiomas del mundo— con su propia sombra, degenerará, a través de momentáneas exaltaciones y profundos desánimos, en aquella magnánima interpretación de la palabra “manifestación”. Todas las grandes cuestiones que se inician con el siglo XIX —“con el estupendo siglo XIX”— acaban con la “Restauración” en meras cuestiones de palabras.

La libertad de los fideístas alemanes no podía renegar tampoco de su abolengo, de su línea o racial linaje: el de la tolerada libertad, el de la libertad dentro del Estado, el de la libertad, en fin, para qué os quiero. Lutero recibe el “oficioso” abrazo del príncipe, abrazo que el tolerante Federico cierra perfectamente, como un oso famélico. Ya no hay escape, pues, como dirá su gran panegirista, Hegel, “lo divino empapa inmanentemente lo secular”. La libertad de estos fideístas alemanes es la que el Estado les deja, al abrazarles, para que crean en él de cualquier manera, es decir, de todas maneras, absolutamente. Aquí no hay ningún misterio o dogma: no hay más que desatada fe.

No es, pues, un alegre disparate si un conspicuo nazi, al encajar en un discurso el reproche que al régimen se le hace de perseguir la religión, pregunta que cuándo ha habido más fe en Alemania que ahora en que tantos y tantos alemanes creen en Hitler, tienen su desatada fe puesta en él. Y también está en su juicio el anciano Ludendorff al pedir que no se castiguen en el Código Penal como delito de profanación —*Gotteslästerung*— sino aquellos actos que repercutan en un vilipendio de la fe “alemana”, de los sentimientos religiosos o fideístas alemanes. “Aquí están, no pueden hacer otra cosa”.

DIABLO MUNDO

I
LA NUEVA CONSTITUCIÓN AUSTRIACA*

PARA EL 1 DE MAYO SE ANUNCIA LA PROMULGACIÓN de la nueva Constitución austriaca. Resulta ahora, para los que no lo supieron o previeron antes, que la revolución socialista machacada a cañonazos no fue tal revolución, sino defensa, a la desesperada, de la Constitución vigente contra el avance progresivo del golpe de Estado.

Se contaba como seguro que la nueva Constitución fabricada por el partido cristiano-social para el pueblo, sería la coordinación más perfecta del régimen corporativo. Más que el sistema italiano, un poco tímido al reservar al gran consejo de las corporaciones nada más que la ordenación legal de la economía. Pero el partido cristiano-social no está para su desdichada dicha, solo. Los *heimwehren* les han sacado las castañas del fuego —del doble fuego socialista y nacional-socialista— y es muy natural que quieran ahora comerse las más pilongas.

Habrà, pues, régimen corporativo, pero habrá, sobre todo, una explicación “del principio de autoridad”. No es el caudillismo alemán, es el principio de “la autoridad por la gracia de Dios”, así, sin ambages. La gracia de Dios la representarán los cristiano-sociales y la autoridad los fascistas de la Heimwehr. Pero siempre se ha dicho y distinguido que si Dios nos cría, son “ellos” los que se juntan.

El gran problema, ahora, es el de conservar la continuidad o formalidad jurídica. A Kelsen, el formalista, uno de los fautores o mentores de la Constitución debelada, este homenaje póstumo al espíritu de su obra le habrá de enternecer melancólicamente. No hay que pensar en el “plebiscito” que “quebraría el principio del curso autoritario”, nos dicen, aunque en el plebiscito han pensado hasta ahora todos los fascismos, preocupados prudentemente de la “legalidad”. Ese mismo curso impide consagrar la Constitución con la aprobación del “Consejo nacional” que, aunque desmochado de oposición, es de origen representativo. Otro camino sería su proclamación por el presidente de la República, como Führer del pueblo,

* *Diablo Mundo*, núm. 1, Madrid, 28 de abril de 1934, p. 5.

pero es acercarse demasiado a lo alemán, sin gran provecho para la legalidad. La vía más expedita puede ser la de las “ordenanzas de necesidad”. La más expedita y acreditada, pues ¿cuántas infracciones constitucionales no ha visto penetrar Europa por esta vía? Claro que la originalidad austriaca —cada fascismo tiene su originalidad: no hay enfermedad sin enfermos— tendría las excelsas proporciones de asentar una Constitución permanente sobre una necesidad emergente; o, en términos biológicos, una constitución sobre una enfermedad.

En fin, esperemos, sin perder la esperanza, al 1 de mayo. Porque cosas veredes. La hoz y el martillo prendidos en las garras del águila imperial y el fascismo ungido por la gracia de Dios. Lo que no deja de tener su gracia, y no de Dios precisamente.

EL DÍA DEL TRABAJO ALEMÁN*

MUCHAS RAZONES JUSTIFICARÍAN EL DESTAQUE del Primero de Mayo alemán. Razones numismáticas, si no hubiera otras. Porque algo quiere decir esa medalla acuñada para la fiesta: el águila imperial a alas desplegadas; del ala derecha surge el martillo, y la hoz de la izquierda; entre el martillo y la hoz la efigie —una cara muy larga— del inmortal Goethe (si no se ha muerto del susto). Como inscripción explicativa o clave: “*Tag der Arbeit*”, día del trabajo.

El año anterior la fiesta se celebró con una colosal demostración pirotécnica en Tempelhof. Esta vez, con dos millones de parados reintegrados al trabajo, hay corazón para encender algo más que fuegos artificiales. En la proclama del simpático Goebbels —simpático por su aire agitanado— “ministro para la ilustración del pueblo y para la propaganda”, se ruega al inmenso vecindario nacional:

Adornad vuestras casas y las calles de las ciudades y de las aldeas de verde follaje y con banderas del imperio.

¡Que no circule ningún tren ni ningún tranvía que no se halle adornado de flores y de verde ramaje!

“La primavera está ahí”, dicen los alemanes, y se van a ver cómo ha florecido la primavera. En esta primavera indecisa de 1934 han florecido también los tranvías, unos tranvías limpiísimos que circulan por unas praderas siempre recién pintadas. ¡Y las banderas! ¡El amor a las banderas! ¡Esas calles medievales —de una edad media comfortable— con banderas, banderitas, banderolas de colores firmes y precisos!

Día de limpio júbilo para los ojos y de ternura verde. ¡Ay! ¡Dios! ¡Viva el Primero de Mayo!

* * *

* *Diablo Mundo*, núm. 2, Madrid, 5 de mayo de 1934, p. 4.

La fiesta del trabajo, que empezó por ser un desfile, si no militar, guerrero —“¡proletarios de todos los países, uníos!”—, ha terminado siendo una procesión o una romería. Reflejo fiel —como toda liturgia— del espíritu religioso que le anuncia: el revolucionario o progresista-reformista, ¿qué espíritu asume a la fiesta alemana del trabajo?

“Alemanes de todas las clases, razas, oficios y confesiones, tendeos las manos”.

El espíritu es aquel famoso “del pueblo o de la nación” que siempre puede ser más religioso. Desde Fichte, por lo menos. Así que no extraña que la fiesta alemana del trabajo, como sus similares socialistas —pero por lo de nacional y no por lo de socialista—, sea una fiesta religiosa con su procesión y todo. Esto por lo que se ve, que por lo que no se ve, ¿será también una procesión? ¿Ésa que suele andar por dentro?

* * *

El Primero de Mayo el gobierno quiere rendir cuentas ante el pueblo sobre el trabajo realizado y el pueblo quiere proclamar de nuevo ante su caudillo su fidelidad inquebrantable y su íntima compenetración con el Estado nacional-socialista y con la grandiosa obra de reconstrucción del régimen.

“Rendir cuentas”. Dos millones de parados colocados de nuevo.

Los comunistas creen poner al descubierto toda la odiosidad de este éxito aparente contándonos que esa reintegración de fuerzas ociosas se hace por distensión, es decir, acortando el número de las horas y de los céntimos de los colocados para hacer sitio, sin gravamen para el patrono ni para el gobierno, al mayor número posible de desocupados, que reciben por su trabajo un sueldo inferior a la pensión que les correspondía por no hacer nada. Pero no sólo de pan vive el hombre, sino también de trabajo, como debieran saberlo los que están fabricando una religión del trabajo. Y esa gigantesca articulación ortopédica de fuerzas de trabajo no reclamadas por el proceso mismo de la predicación es uno de esos milagros a que nos tiene casi acostumbrados la administración prusiana.

“Borrón y cuenta nueva”. El nacional-socialismo ha tachado con el más totalitario de los borrones las viejas cuentas de la economía liberal y

socialistizante. Nada de huelgas ni de contratos colectivos. El patrono es quien fija, bajo su propia responsabilidad, como Führer que es de su empresa, todas las condiciones del trabajo en la misma. Le asiste un consejo de fábrica, pero “de confianza”, es decir, que lo constituyen obreros nombrados por él de entre una lista que le proponen los obreros de su fábrica. Estos consejeros han prometido solemnemente, por primera vez, el 1 de mayo de 1934, en una especie de “jura de la bandera del honor social alemán”, servir únicamente a la prosperidad de la empresa y de su gente. ¡Éstas sí que son las cuentas del gran capitán y no las del Gran Capitán! He aquí la razón por la cual había que destacar, entre todos, el Primero de Mayo en Alemania.

En este triunfo vegetal, a la vez, y disciplinado del espíritu del pueblo, que sofoca con su unanimidad panteísta y prusiana toda indecente rebeldía desnuda, descarnada, se perciben, sin embargo, unas voces inquietantes. En los bosques se oyen siempre voces inquietantes.

“¡Fuera con los aguafiestas, con los atizadores de odios confesionales, con los capitalistas aprovechados!”, dice Goebbels en su proclama. Para los aguafiestas están los campos de concentración; para los capitalistas aprovechados están las necesidades de una economía alemana próspera y los tribunales de honor; para los atizadores de odios confesionales...

¡Uuuuh!... ¿De quién es ese ruido que viene por ahí?...

Es el “espíritu del pueblo” que sopla donde quiere.

LOS PUNTOS SOBRE LAS ÍES*

UNA DE LAS GRANDES VIRTUDES y, naturalmente, de los grandes defectos, del pueblo alemán es su consecuencia extremada. Consecuencia una vez que el fondo irracional ha dado a luz una decisión mental o política. Esta virtud consecuente, que en los latinos se refracta como falta de ironía, hizo que, en el espíritu de la Constitución de Weimar, se extremaran los rigores humanitarios del pensamiento demoliberal.

La formidable policía prusiana fue equipada “con todos los elementos”, en una época en que éstos andaban bastante desencadenados; con todos y aún más; las pistolas de susto. Luego de los avisos reglamentarios, venían los disparos; pero los disparos eran pólvora en salvas. Los comunistas, en justa consecuencia, contestaban al saludo policiaco con balas eficaces. Las cosas llegaron a tal extremo de consecuencia, que la policía berlinesa dirigió un ruego al ministerio, pidiendo que allí donde el reglamento hablaba de que la policía “podía” disparar, se sustituyera por “debía”, pues el margen concedido a la perplejidad era tan amplio que por él se escotillaban el vigor y la vista de la policía de Berlín.

Hoy la consecuencia ha cambiado de vía. A las pistolas de susto han sustituido las *Vergeltungs-massnahme* —medidas de represalia. Y a los derechos del hombre y del ciudadano, los de la nación. Estado totalitario. En nuestra gloriosa Constitución del 12 se habla de una sola libertad: “todos los españoles tienen la libertad de escribir, imprimir y publicar sus ideas políticas...” (artículo 371). Es la libertad de imprenta restringida al campo político. El nervio de un régimen demoliberal. Las demás libertades se van conquistando luego a luego por medio de esa “libertad de prensa”. Esto es la primera libertad negada en un régimen totalitario; empiezan por arrancar el nervio para que lo demás acaezca sin dolor. (“No me quitarán mi dolorido sentir”).

La cuestión de la prensa ha surgido en la Alemania fascista en unos términos conceptuales que no ofreció en Italia. Se quiere negar razón y de-

* *Diablo Mundo*, núm. 3, Madrid, 12 de mayo de 1934, p. 4.

recho de existencia a la llamada prensa católica. Prensa como la *Germania* que se ocupa de la cosa pública con criterio católico. Prensa católica no cabe decir, más la que se dedica a la edificación de los fieles: la hoja parroquial. Los católicos, por bien de su autorizada y vicescancilleresca *Germania*, oponen que no es posible evitar que periodistas católicos, si son consecuentes, ilustren a la opinión pública con arreglo a su “conciencia de católicos”. Los nazis tienen la respuesta corta: un periodista alemán no debe escribir más que con su “conciencia de alemán”. Éste es el sentido de la ley de redactores. Se les repite a los católicos el viejo reproche, que no les hizo la República de Weimar, de hacer política de su religión, sin que a los nazis se les devuelva el reproche viceversa: que hacen de su política religión.

Con este concepto de “servicio concienzudo a la nación” —la nación soy yo, el Estado—, es lo más natural que ocurran cosas aparentemente sorprendentes, como esa suspensión por ocho días de la *Kölnischen Volkszeitung*, no a causa de un delito de imprenta, sino de una falta; esto es, de una errata. El periódico publicó la felicitación de Hindenburg a Hitler el día de su cumpleaños, y en lugar del signo de admiración con que terminaban las palabras del presidente del Reich, apareció, como un diablillo burlón, un signo de interrogación. Se ha averiguado que el ? se le deslizó serpentinamente al cajista. Si hubiera constado la intención malévolamente, la suspensión hubiera sido por tiempo indefinido; como “por lo menos existe una grave negligencia técnica”, se suspende el periódico por ocho días. La *Geheime Staatspolizei*amt, Policía Secreta del Estado, aclara que está dispuesta a combatir en lo futuro por los medios más enérgicos aquellas “faltas técnicas de cambio de sentido que tengan importancia política”.

El comentario al linotipista. ¡Y que Dios le perdone!

4
ESCAPARATE

*No se fija precio fijo, o la nueva economía alemana**

NO SON GANAS DE HACER UN TÍTULO. La Asociación de Mueblistas Alemanes ha prohibido que se expongan los muebles con indicación de su precio. Una contravención de esta orden sindical podrá ser perseguida como atentatoria de la ley que castiga la competencia desleal.

Hay que atar esas moscas. ¿Cómo es posible que el comerciante que anuncia su mercancía con la benéfica esquila pueda tener algo de desleal? No para el público, para el transeúnte cien por cien, en el que un precioso escaparate sin precio provoca, naturalmente, el complejo inhibitorio. ¡Cualquiera entra al ver que el gato no está en el escaparate! Pero el transeúnte, este pobre ciudadano de la grande urbe, no está, ni puede ni debe, en el secreto. Hay alevosos, no ya desleales, traficantes en muebles, que ponen sobre la mesa, además del precio, la indicación “caoba” o “nogal” cuando, para ser la consabida de pino, no le falta sino el quinqué.

He aquí una muestra —y no de botones— de la “nueva economía”. Economía que, por ahora, no podemos caracterizar más que negativamente: *antiliberal*. No se trata de una “economía planificada”, ni tampoco, por lo menos en Alemania, de una “economía corporativa”. Pensaron sí, en un principio, en una economía corporativa, pero no les ha debido satisfacer mucho el ejemplo italiano.

Lo económico que, hasta ahora, no ha permitido más afirmación absoluta que la liberal, ha obligado a la demagogia del partido de masas que es el “socialista-nacional de los trabajadores alemanes”, a una serie de rectificaciones previas, iniciales. Prometieron la estatificación de los bancos, y, no hace mucho, para calmar inquietudes que no existían, Otto Fischer, jefe del grupo de Banca, afirmaba que sería un despropósito bastante caro. Se prometió también liberar al pueblo de la “servidumbre de los réditos”, pero el doctor Schacht, presidente del Banco del Reich, luego de ampararse en

* *Diablo Mundo*, núm. 4, Madrid, 19 de mayo de 1934, p. 4.

la autoridad de Federico el Grande, ha llamado la atención sobre los daños que a la economía nacional acarrearía un descenso brusco del tipo de interés, cuando es posible provocar un descenso gradual y orgánico mediante una política bancaria y gubernamental inteligentes. Se prometió también una economía autárquica —esa misma que piden ahora los neosocialistas franceses—, y en estos momentos angustiosos en que el Banco del Reich se va quedando sin oro y sin divisas, se hace presente a los acreedores extranjeros que si Alemania no exporta sus productos mal podrá pagar sus deudas ni importar primeras materias, y que una economía alemana autárquica a la fuerza representaría una catástrofe no sólo para Alemania, sino también para el mundo.

Gran cosa ésta de rectificar con el pensamiento, antes de que se inicie el estrago. Pero el pensamiento, no ya perfil, sino fuego, ¿cómo se va a rectificar a sí mismo? Más que fama de economistas llevan los alemanes de filósofos, de especialistas en concepciones del mundo y, sin embargo, aquí, en este terreno propio, han tenido que rectificar sobre la marcha. Política antisemita, cristianismo positivo, régimen de prensa...

5
UN BREVIARIO ÉPICO NAZI*

DER HIMMEL HÄNGT VOLL GEIGEN —el cielo está lleno de violines—; estaba, por lo menos, cuando la vieja canción; pero los cielos siguen inmutables; los beatos llevan una vida de ángeles, retozan, cantan y brincan bajo la complacida mirada de San Pedro.

“No nos enteramos del jaleo de la Tierra”, les hace decir —¡Santo Dios!— a los bienaventurados la vieja canción.

* * *

Deutschland erwache!, la famosa consigna, es el título del breviario épico que vamos a espigar. Con ese ¡Alemania, despierta!, terminaba una poesía de Dietrich Eckart, que apareció un buen día del año 22 en el órgano del Partido. Dietrich Eckart era un poeta bávaro poco conocido, autor de dramas y versos que habían pasado sin pena ni gloria; su mayor éxito lo celebró con la traducción del *Peer Gynt*, de Ibsen, en el que hay una personificación del judío codicioso y desalmado. Dovre-Alten, figura en la que el traductor puso todas sus complacencias. Hoy, al decir de un biógrafo suyo, “es uno de los pocos hombres venerados por toda la nación”.

Se trata de una poesía muy al estilo, y en nada mejor, de aquella tan conocida, contra el invasor:

¡Guerra! —gritó ante el altar
el sacerdote con ira.
¡Guerra! —repitió la lira
con indómito cantar.

En vez de ¡guerra!, se dice *Sturm!*:

Sturm, Sturm, Sturm!
Läutet die Glocken von Turm zu Turm!

* *Diablo Mundo*, núm. 5, Madrid, 26 de mayo de 1934, p. 5.

¡Asalto, asalto, asalto!
 ¡Repiquen las campanas de torre en torre!—;

en vez de ¡venganza!, *Rache!*, y si de las estrofas alemanas se ha desprendido, como un reguero de estridencias eléctricas, el ¡Alemania, despierta!, las estrofas españolas cavaron la fascinación de la fosa:

¡Y al suelo le falta tierra
 para cubrir tanta tumba!

Pero Dios nos libre hasta de la apariencia de intentar presentar un antecedente en esta castiza tierra de preinventores.

* * *

El tono dominante en este cancionero será, pues, el épico. Podemos destacar esta canción parda de otoño:

Pardo es nuestro uniforme, pardo el bosque y la pradera.
 La escarcha temprana cubre la parda tierra.
 ¡Hermano!, dame la mano por última vez; ¡adiós!

O esta otra de “los leales de Hitler”:

*Braun sind die Hemden und rot ist das Blut.
 Stark sind die Herzen und stark ist der Mut.*

Las camisas son pardas y es roja la sangre.
 Los corazones son firmes y es templado el valor.

Podemos recordar también el *Schlageter-Lied* que canta al héroe de la ocupación Schlageter, fusilado por los franceses:

¡Allí andan los franceses como jabalíes!

Y el famoso *Horst Wessels-Lied*, que lleva el nombre de su autor, jefe de una sección de asalto en Berlín, que murió víctima de los comunistas. Se

ha convertido en héroe máximo y su canción ha sido himnificada. He aquí una estrofa:

¡Libre la calle para los batallones de asalto!
 ¡Libre la calle para el hombre del grupo de asalto!
 ¡Millones nos miran desde la cruz gamada!
 ¡Ya amanece el día de la libertad y del pan!

* * *

Ahora, rápidamente, un mosaico arbitrario. La canción de la miseria:

Negras son nuestras cuitas,
 negro es nuestro pan
 y negra es la bandera de la miseria rural.
 Negra también la tierra
 que descubre el arado
 y negros los aldeanos en cortejo funeral.
 Pero... cuando marchamos en patrulla,
 y entonamos las viejas canciones y los bosques resuenan,
 estamos seguros de nuestro triunfo.

La canción del combate:

¡Ala! ¡Ala!, al combate;
 hemos nacido para combatir
*(Auf, auf, zum Kampf,
 zum Kampf sind wir geboren).*
 El rojo encendido de la bandera nos llama,
 el fuego se burla de la noche;
 ¡qué nos importa el mundo ni el dolor!
 ¡Somos el tiempo, el tiempo!
 Hermano, despierta.

La canción de la fidelidad:

Fieles como los robles alemanes,
 como la luna y el resplandor del sol.

No queremos faltar, como rapaces, a nuestra palabra;
queremos predicar el santo tercer imperio alemán.
Fieles a Hitler cuando silben las balas.
¡Heil Hitler, fieles hasta la muerte!

Y la canción del abanderado:

Él se despedía tristemente,
pero la madrecita le dijo en voz baja:
¡Guardia de Hitler!, cumple con tu deber.
El abanderado marcha a la cabeza;
apenas si cuenta diecisiete, dieciocho años.
Saluda a mi querida madrecita,
y si caigo en la pelea,
que no me llore tristemente;
habré honrado su nombre.

No sé por qué me acuerdo de Déroulède y de su *¡le tambour bat! ¡en avant!* y de un hijo suyo, alto mozo de ojos azules, que yo conocí en mi pueblo en oficios humildes.

* * *

Queda un grupo de canciones en las que al *epos* ha sustituido el *ethos*; al aliento épico, el ético. Aliento o hálito ético. Cuando no sólo el cielo estaba lleno, sino que los violines también colgaban de los árboles y se habían suspendido para siempre —¡oh, dulce Kriemhild!—, los trabajos de excavación en el Rin en busca del tesoro de los Nibelungos, los *Lieder* alemanes usaban un vocativo acendrado:

Mein allerliebster mein.

—¡Ay, mi más querido!—, terneza de enamorado que se difunde como un aceite sentimental por todo el cancionero germánico, y a veces es un rípio, otras un *ritornello* y siempre un sortilegio de germanía y *fratellanza*. Yo no sé si ahora, después que en los bosques de Germania, donde se enconde

la primavera, se dejó oír aquella consigna: “¿No quieres ser mi hermano?, pues ¡te rompo el cráneo!”, los pocos violines que todavía colgaban han sido traídos a los caminos de España por los últimos *Wandervogel*, “pájaros emigrantes” verdaderos.

* * *

Ya han venido todos los pajarillos.

*Nun ade. Alle vogel sind schon da.
Nun ade, du mein lieb Heimatland...
Rosa Luxemburg schwimmt in Kanal,
Karl Liebknecht hängt am Baum.*

¡Adiós, adiós! ¡Ya han venido todos los pajarillos!
Adiós, adiós querida patria mía...
Rosa Luxemburgo flota sobre el río,
Karl Liebknecht cuelga de un árbol.

(Rosa Luxemburgo sabía muchas canciones españolas, y tenía tal amor a los pajarillos, que en una de sus cartas recuerda a un amigo, con la fijeza de un acontecimiento, aquel pajarillo de especie desconocida que descubrió repiquetero sobre la losa verdinegra del patio de la prisión. Karl Liebknecht... ¿Dónde están los violines?).

* * *

Annemarie. No es Gretchen, pues la canción le cuenta hasta seis hijos. Pero se llama *Annemarie*.

Ana María, ¿qué va a ser tu primer hijo? Como es un matón será comunista. *Ei, ei jung, jung, ei jung Annemarie*. ¿Y el tercero? Como es un cobarde será pacifista. ¿Y el quinto? Será sionista, porque es hijo de judío. ¿Y el sexto? Como es un fatuo, será demócrata.

*Ei, ei, jung, jung, ei jung Annemarie.
Es lacht ein jedes Menschenkind.*

Todo bicho viviente se ríe al ver a un judío. La nariz corva y las piernas torcidas, señal son de falta de ánimo. La boca de labios abultados le huele a ajos. Y se atiborran la panza de bolas de pan ácimo.

Pero no es verdad que 60 000 000 de alemanes se ríen de 600 000 judíos.

La *Hitlernationale* se titula esta obra, y, sin embargo, no es el himno del Partido socialista-nacional de los trabajadores alemanes. Efectivamente, es poco himnificable, pues son trozos del programa puestos en solfa. “Nosotros somos los verdaderos socialistas, nada de reacción. *Odiamos a judíos y marxistas. ¡Viva la alemana revolución!*”.

Nosotros somos los verdaderos socialistas.

Ei, ei, jung, jung, ei jung Annemarie.

* * *

Canción de despedida:

El cielo está lleno de violines,
Ay, ay, yung, yung.
Ponemos el grito en el cielo,
Ay, ay, yung, yung,
Y los santos no se enteran de nada,
Ay, ay, yung, yung, ay, yung Annemarie.

6
8 193 MILLONES
DEBE EUROPA A LOS ESTADOS UNIDOS*

NO SE PIERDE EL DINERO en su reguero como se pierde, a veces, un río, tragándoselo la tierra. De esta opinión siguen siendo los americanos, que en esto, como en otras muchas cosas, pretenden salvar la buena tradición europea. Aunque les cueste sus cuartos. Para el día 15 de junio están señalados los vencimientos de las deudas europeas.

Quien en esa fecha de verdadero vencimiento no se avenga razonablemente a la buena disposición de vencido, no pretenda pedir un centavo más en la tierra de Lincoln.

Sus razones tendrán los americanos. Pero no el 100 por 100. Porque de 8 193 millones de dólares que importan los bonos extranjeros, 2 930 millones “padecen” —esto sí que es un tropo— en cuanto al pago puntual de los intereses. Es decir, un 36 por 100 nada más. Esas deudas enfermizas convalescen en todos los rincones del mundo: 1 524 millones en América Latina, 1 263 en Europa. Nada menos que 876 millones corresponden a Alemania, 334 al Brasil, 311 a Chile y 302 a Méjico.

El 31 de mayo terminaron las negociaciones sobre “deudas privadas” entre el Banco del Reich y los representantes de los acreedores extranjeros. Como no se trata más que de deudas privadas, los americanos no están interesados más que con tres millares de millones: con 1.53 millones Holanda, con 1.05 Suiza, con 0.81 Inglaterra y con 0.48 Francia. Las negociaciones no se puede negar que han sido laboriosas, pues se convocaron para el 15 de abril y han sufrido varias prórrogas. Como la conferencia, como todas las altas conferencias crematísticas, se ha desarrollado en un tono amigable, no me atrevo a decir que las cosas —música de números, como la de las esferas— se han llevado a punta de lanza. No me atrevo a decir, no hago más que constatar.

Los alemanes han hecho ver a los acreedores la urgente necesidad de un arreglo aliviador, mostrándoles, sencillamente, las existencias paupérrimas en oro y divisas oro —136 millones— y el saldo pasivo —82 millones— de

* *Diablo Mundo*, núm. 7, Madrid, 9 de junio de 1934, p. 4.

su balanza comercial al mes de abril, el más bajo que conoce Alemania desde decenios.

El comercio exterior alemán saldaba en 1931 con un activo de 3 000 millones. Viene la crisis mundial. En 1932 salda con un activo de sólo 1 000 millones. En 1933 la crisis continúa y comienza la persecución de los judíos: el saldo activo es de 670 millones. A juzgar por la marcha de los cuatro primeros meses, el año 1934 saldrá, por lo menos, sin activo alguno.

Con el convenio concertado ahora con los acreedores privados, los alemanes no han conseguido todo lo que pretendían. O que estaban obligados a pretender. Se les concede una moratoria de seis meses, pero no para los empréstitos Dawes y Young. Éstos vencen el 1 de julio, y acaso veamos entonces cómo los acreedores vuelven a llevarse las manos a la cabeza. Pero fuera de esta incógnita, de cuyo despeje depende el del cielo, la moratoria les supone a los alemanes un ahorro mensual de divisas de 40 millones. El Banco del Reich pierde al mes un poquito más; así que el mortal derrame no se puede parar más que con un fuerte saldo activo en el comercio exterior.

Porque sospecho, en contra de lo que afirma Goebbels, que no son los judíos los arrogantes —*arrobuá*, que decimos los vascos, y *arrogans* y *provozieren*, que componen los alemanes—, sino los dineros, los dineros...

Revista de Occidente



I
INTRODUCCIÓN A
*FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD**

TODA FILOSOFÍA SE VE OBLIGADA a referir la vida en común de los hombres a su fundamento, y se convierte así en filosofía de la sociedad, aunque luego la califique —según cual sea el núcleo central— de filosofía moral o política, de filosofía del derecho, de filosofía de la historia o de antropología. Ni las mismas construcciones empíricas de un Hume o de un Locke o de los sofistas pueden sustraerse a esta interna necesidad, y se ven forzadas a inscribir la vida jurídica, política, moral y económica en el círculo de sus conceptos filosóficos.

Por otra parte, las dos últimas generaciones, animadas de un deseo ardiente por una ciencia rigurosa, no han querido reconocer ninguna filosofía de la sociedad, y se han mantenido en los límites de las ciencias sociales experimentales, a saber, la sociología, la ciencia política, la ciencia jurídica, la ciencia económica, la etnología, la estadística, la historia de las religiones, del arte, de la cultura, etc. ¿Es esto posible? Tenemos que negarlo. Porque todo pensar científico-social, político, jurídico, histórico y hasta económico, por mucho que se apoye en un puro análisis de los hechos, conduce necesariamente, como veremos, a “consecuencias filosóficas”. Y estas consecuencias se revelan como los escondidos “supuestos filosóficos” de esas ciencias particulares, al parecer rigurosamente experimentales. Y, por otra parte, resulta que estas ideas, que desde el punto de vista de la ciencia social y económica se nos presentan como consecuencias filosóficas, derivan de relaciones estrictamente filosóficas. También desde este plano se manifiestan como supuestos filosóficos de un pensar científico-social y económico que pretende hallarse “libre de supuestos” por ser “puramente experimental”.

No existe ningún pensar científico-social o científico-económico que no conduzca a consecuencias filosóficas; y, recíprocamente, ningún pensar de esa clase que no se apoye, de una manera más o menos directa, en su-

* Othmar Spann, *Filosofía de la sociedad*, traducción del alemán por E. Ímaz, Madrid, Revista de Occidente, 1933, pp. 11-12.

puestos filosóficos. Allí donde existe una ciencia social y una ciencia económica, existe también una filosofía social. La filosofía social se impone aun a aquellos especialistas rigurosos que la rechazan de plano para guarecerse en el mero examen de los hechos, en la inducción pura. Pero no existe ninguna investigación pura de hechos ni en la sociología general, ni en la ciencia política, jurídica o económica, o en cualquier otra disciplina científica social. Porque los hechos sociales o económicos —por ejemplo, el Estado, el derecho, el pueblo, la libre concurrencia, el progreso— no son cosas sensibles que se pesan y se miden, o se puedan retener en la retina; han nacido por actos de razón, y sólo con actos de razón pueden ser captados, lo que quiere decir mediante la teoría. Y no se puede dudar de que el pensamiento teórico posee sus supuestos filosóficos en las ciencias del espíritu.

Pretender hacer, consciente o inconscientemente, ciencia de la sociedad o de la economía sin filosofía de la sociedad, es algo tan imposible como las sombras sin el sol. La filosofía es el sol; las disciplinas sociales particulares son las sombras.

La época de estrechez materialista que proscribía las explicaciones filosóficas en las ciencias sociales, se halla en trance de desaparecer, lo mismo en nuestro dominio que en las demás ciencias del espíritu. La joven generación de los estudiosos se siente impulsada, cada vez con mayor fuerza, a buscar metódicamente las raíces filosóficas de todo pensar científico-social y científico-económico. La opinión de que es posible una ciencia de la sociedad o de la economía sin filosofía, mero análisis de hechos, pura inducción, puro empirismo, es propia únicamente de un periodo de transición. No es la convicción del empirismo y naturalismo decidido y confiado de la Ilustración y de la época subsiguiente, que propugnaba abiertamente la filosofía materialista como fundamento de un empirismo auténtico, de una inducción pura; se trata más bien de una convicción propia del empirismo vacilante e inseguro de sí mismo de los últimos decenios, una época en que el empirismo se encuentra ya maduro para deshacerse. Por lo mismo que asistimos a una renovación decidida y valiente de un idealismo auténticamente metafísico y del pensamiento religioso, se hace cada vez más urgente recordar los fundamentos filosóficos de todas las ciencias y, en especial, de la ciencia social y de la ciencia económica.

INTRODUCCIÓN A
*CULTURA FEMENINA Y OTROS ENSAYOS**

CUANDO SE OFRECEN EN UN HAZ TRABAJOS DIVERSOS que, como en el caso presente, no poseen unidad alguna por su materia, la justificación tendrá que venir de la unidad de intención que domine en los mismos. Esta intención totalizadora es aquí la que se deriva del concepto de filosofía: lo esencial en ella no es —o no es exclusivamente— el contenido que se elabora, sino una especial actitud frente al mundo y a la vida, una forma y modo funcionales de abordar las cosas y de proceder con ellas. Como las diversas posiciones filosóficas se encuentran a irreconciliable distancia y ninguna de ellas posee un valor incontrovertible, como, sin embargo, algo común encontramos en todas ellas que sobrevive a la reputación de cada una y es lo que alimenta indefinidamente el proceso filosófico, no cabe duda que esto que es común no podrá residir en un contenido cualquiera, sino en el proceso mismo. Motivo suficiente, sin duda, para aplicar el nombre de filosofía a toda la variedad antitética de sus dogmas; pero no es tan evidente que lo esencial y significativo de la filosofía tenga que radicar en esta actitud funcional, en esta movilidad formal del espíritu filosófico, o que, por lo menos, tenga que radicar en ellas a la par que en los contenidos dogmáticos y resultados, sin los cuales tampoco sería posible la marcha del proceso filosófico. Semejante separación entre la función y el contenido, entre la actividad viva y su resultado conceptual, representa nada menos que una dirección general del espíritu moderno. Cuando la teoría del conocimiento declara a éste único objeto permanente del conocimiento filosófico, desligando el puro proceso cognoscitivo de todos sus objetos y sometiénolo, en esta forma, al análisis; cuando la ética kantiana coloca la esencia de toda moral en la forma de la buena voluntad o voluntad pura, cuyo valor es independiente de toda determinación por contenidos de fines; cuando para Nietzsche y Bergson la vida, en cuanto tal, significa la auténtica realidad y el valor supremo, y ella es la que crea y ordena los contenidos sustan-

* Georg Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, traducción del alemán por E. Ímaz, J.R. Pérez Bances, M. García Morente y F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1934, pp. 5-10.

ciales en lugar de estar condicionada por ellos, en todos estos casos se lleva a cabo la separación entre proceso y contenido, subrayando el primero.

Podemos, pues, considerar el afán metafísico, el proceso o actitud espiritual a que da origen, como un valor que para nada es afectado por las contradicciones o insuficiencias de sus resultados. De este modo, aligerado de la carga que su vinculación a estos contenidos representa, cobra una flexibilidad, una envergadura, una serenidad frente a todos los contenidos posibles, como no se podía imaginar en los tiempos en que se trataba de determinar la esencia de la filosofía o de la metafísica a base de sus problemas reales. Si concebimos lo funcional, la actitud, la profundidad y ritmo del proceso mental como siendo lo que caracteriza a este proceso filosófico, resultará que se ampliará enormemente el número de sus objetos, y se obtendrá con la forma mental común y específica la unidad de las investigaciones más heterogéneas por su contenido, unidad que es la que pretendemos ofrecer aquí.

Enseña la experiencia histórica que todo acampamiento de la investigación metafísica en los terrenos de un contenido sistemático, sustrae enormes dominios del cosmos y del alma a la consideración filosófica. Lo cual no es debido, únicamente, a la limitada fecundidad de todo principio absoluto, sino a su fijeza y falta de flexibilidad, que excluye de antemano la posibilidad de encuadrar los trozos en apariencia insignificantes de la existencia dentro de las profundidades metafísicas. Y ningún fenómeno periférico, ni el más fugitivo y aislado, debiera sustraerse a la consideración metafísica; pero de ninguno de esos fenómenos parte una línea única a uno de los conceptos metafísicos fundamentales. Si el proceso filosófico debe arrancar de toda la amplitud universal de la existencia, tendrá que desenvolverse, a lo que parece, en una infinitud de direcciones. Muchas modalidades, tonos, conexiones del pensamiento orientan la reflexión filosófica por una línea que, perseguida en absoluto, nos conduciría al panteísmo, otras nos orientan por el lado del individualismo; a veces, la reflexión parece que abocará definitivamente en algo idealista, o realista, racional o voluntarista. Se ve, pues, que existe una íntima relación entre la plenitud de la existencia, que se trata de conducir a las honduras metafísicas, y la plenitud de todos los absolutos metafísicos posibles. La flexible articulación entre los dos planos, su posible comunicación, de modo que podamos llegar de cada punto del primero a cada punto del segundo, nos lo ofrece la pura movilidad del es-

píritu, que no se adhiere a ningún absoluto inmovible, y que es en sí misma metafísica. Nada le impide recorrer todos los caminos posibles, ple-gándose en la tensión de la entrega metafísica a todos los síntomas y llama-das de las cosas con más libertad de lo que podría permitirle el celo de una dirección determinada. No hay que creer que el afán metafísico queda sa-tisfecho al final del camino recorrido; en general, hablar de camino y meta, como si existiese un punto final unificador, no es otra cosa que un abuso de analogías espaciales; los principios absolutos podrán ser considerados como metas ideales con el objeto de asignar un nombre determinado a las diver-sas cualidades que afecta esta movilidad. Una contradicción entre los mis-mos no se da más que en sus cristalizaciones dogmáticas, pero no dentro de la movilidad de la vida filosófica misma, cuyo camino puede ser caracte-rísticamente individual y unitario, a pesar de todas las inflexiones y retorci-mientos que experimente. Este punto de vista se aleja infinitamente de todo eclecticismo y de toda prudencia compromisaria. Porque estas dos actitu-des se hallan vinculadas a los resultados dogmáticos del pensamiento no menos que las posturas exclusivistas, sólo que, en lugar de manejar una idea fundamental, construyen un mosaico con trozos de las mismas o reducen sus incompatibilidades hasta la conciliación. Aquí se trata de abandonar el tipo de metafísica como dogma para abordar el de la metafísica como vida o como función, ocupándose, no del contenido, sino de la forma de la filo-sofía; no de las diversidades entre los dogmas, sino de la unidad del movi-miento del pensar que es común a esas diversidades hasta el momento de cuajar en dogmas, que es cuando han cortado toda posible retirada hacia el punto de cruce de todas las vías filosóficas, al centro de todas las posibilida-des de movimiento y captación.

Ninguno de los creadores geniales dentro de la filosofía ha realizado esta traslación de acento del *terminus ad quem* al *terminus a quo* del afán filosófico. La personalidad espiritual es en ellos tan fuerte que no puede proyectarse más que en una imagen del mundo llena y unívoca, fundiéndose en un haz inextricable el radicalismo de la actitud vital, filosófico-formal, con el contenido en que forma cuerpo; del mismo modo que la religiosidad de los hombres realmente religiosos significa siempre un mis-mo ser y una misma conducta íntima, pero en el individuo, y especialmente en el individuo religiosamente creador, ese ser y conducta forman tal unidad orgánica con el contenido de fe propio de ese individuo, que sólo

este contenido, este dogma, puede ser religión en él. No importa, pues, que la individualidad del filósofo se decante siempre en una concepción del mundo absoluta y excluyente —lo cual, por otra parte, puede tener lugar junto con el reconocimiento de aquel desplazamiento del acento metafísico de que hablamos—; creo que esto último constituye la condición de una “cultura filosófica” en un sentido más amplio y moderno. Porque esta cultura no consiste en el conocimiento de sistemas metafísicos o la profesión de determinadas teorías, sino en una especial actitud espiritual frente a toda la existencia, en una movilidad intelectual en ese terreno en que se deslizan todas las líneas posibles de la filosofía a profundidades muy diversas y enlazadas con las más variadas realidades; como tampoco la cultura religiosa consiste en el reconocimiento de un dogma, sino en la comprensión y conformación de la vida con la mirada puesta siempre en el destino eterno del alma, ni la cultura artística en la suma de obras artísticas, sino en que la materia que nos ofrece la vida sea sentida y conformada con arreglo a las normas de los valores artísticos.

La filosofía, con su marcha interna, atraviesa la discontinuidad de las divisiones dogmáticas, y por encima y por debajo de ellas nos ofrece dos unidades: la funcional, de la que he hablado, y la teleológica, de la que estoy hablando, según la cual la filosofía es un elemento, una forma, un soporte de la cultura en general. Ambas unidades se enlazan subterráneamente; la cultura filosófica tiene que conservar su libertad de movimientos, dispuesta siempre a retroceder de cualquier teoría singular a la comunidad funcional de todas ellas. Puede ser que los resultados del esfuerzo sean fragmentarios, pero el esfuerzo no lo será.

Esta actitud es la que domina en el tratamiento de los problemas abarcados por este volumen. Demostrar cómo en su aislamiento y heterogeneidad llevan o son llevados por este concepto fundamental de la cultura filosófica no es cosa ya de programa, sino de su elaboración. Cada trabajo se apoya en el supuesto, o lo demuestra, que no es sino un prejuicio ese que cree poder afirmar que, ahondando la superficie de la vida, la capa primera de ideas que sostiene a todo fenómeno —lo que podríamos llamar su sentido—, llegamos necesariamente a un último punto definitivo, y que, de lo contrario, de no recibir de él su dirección, quedaría como flotando en el aire.

En una fábula se cuenta que un labriego, en trance de muerte, dice a sus hijos que en su tierra hay un tesoro escondido. Ahondan y revuelven

sin encontrar nada. Pero la cosecha siguiente se triplica con la tierra así removida. Buen símbolo de la línea que nosotros marcamos a la metafísica. No daremos con el tesoro, pero el mundo, removido por nosotros, será tres veces más fecundo para el espíritu. Aunque no se tratara, en realidad, de buscar un tesoro, sino que esta remoción constituyera una necesidad y un íntimo destino de nuestro espíritu.

NOTA PRELIMINAR Y PRÓLOGO DE
*ELEMENTOS DE POLÍTICA**

Nota preliminar

ADAM HEINRICH MÜLLER NACE EN BERLÍN, el 30 de junio de 1779, y muere en Viena el 17 de enero de 1829. En medio, la Revolución francesa, que parte en dos a esta simpática generación alemana: Müller, Görres, Novalis, Schlegel..., el romanticismo. Adam H. Müller es el político de esta generación.

Friedrich Gentz, su amigo de juventud y futuro amigo y correligionario de Metternich, ha traducido en 1793 la famosa obra de Edmund Burke *Consideraciones sobre la Revolución francesa*, libro que ejercerá la más honda influencia sobre esta generación. Contra el derecho natural, racional, revolucionario, defiende “lo natural”, lo instintivo, lo tradicional. Es el libro de la contrarrevolución, que polemiza coetáneamente, desde la Isla, con la tabla de los derechos del hombre.

Estudia en la Universidad de Gotinga —1798— con Hugo, que profesa el Derecho público, y con su enemiga contra el derecho natural “ilustrado” y revolucionario aviva los primeros recelos del estudiante. En estos años universitarios conoce la obra de Adam Smith, que merece su admiración, no ya devota, sino fervorosa, pues será uno de sus temas centrales de polémica superación.

En la primavera de 1801, Adam Müller, terminados sus estudios universitarios, se halla de vuelta en Berlín. Se da a conocer como polemista ágil en sus ataques al Estado comercial cerrado de Fichte. Lo notable es que acusa a Fichte de desconocimiento en la materia y de fantástico, exaltando en contraste a Adam Smith y su “sentido” por lo económico. Pero el hijo del funcionario de Hacienda prusiano apunta ya su desvío de las apretadas líneas individualistas del maestro. Está girando el siglo, y la Revolución francesa, que ha encendido el entusiasmo juvenil de esta generación —1790-1800—, inicia el ciclo napoleónico.

* Adam Müller, *Elementos de política*, traducción del alemán por E. Ímaz, Madrid, Revista de Occidente, 1935, pp. ix-xv y 1-3. Con el título “Un personaje del XIX: Adam Müller” apareció en el *Heraldo de Madrid* (8 de noviembre de 1935) una reproducción parcial de la presente nota.

La primera obra de consideración de Adam Müller aparece en el año 1804, y lleva como título: *Teoría de los contrarios (Lehre vom Gegensatz)*. Es el *leitmotiv* romántico: “los contrarios” —sujeto, objeto, yo, naturaleza, individuo, sociedad, hombre, mujer, ancianidad, juventud, pasado y presente, etc., etc.— subsisten en acción de reciprocidad, acción cuya mediación —o identificación de contrarios— infinita nos da la clave de la naturaleza, de la historia y de la política. Schelling, el filósofo del romanticismo, incide y se refracta en Müller, el político. Pero lo que indicado así tiene aire de artefacto dialéctico, es vida fluente y clara en éste y en los demás libros de Adam Müller.

Para cercar su pensamiento político nos bastaría con la enumeración cronológica de sus obras más importantes: los *Elementos de política —Elemente der Staatskunst—* llevan este título en el libro; las lecciones versaron sobre el “todo de la ciencia política”. Lo que le preocupa desde un principio es *das Ganze*, el todo, el Estado. Pensamiento universalista o totalitario. Pero nada de falsas restauraciones ni de místicas nacionales o nacionalistas: continuidad de las generaciones —ejemplo, Inglaterra— y mística cristiana: Cristo murió también por las naciones. Y lo que entonces parecía exceder las excelencias del espíritu totalitario y nacional, la supremacía de la industria inglesa, empinada sobre supuestos individualistas y liberales, lejos de corroborar la verdad del sistema smithiano, no es más que una expresión nueva de la superioridad del total espíritu nacional británico, que deja también impresas sus huellas en las mercancías: líneas severas, confortabilidad, solidez, virtudes del espíritu británico, he aquí lo que atrae a los compradores continentales.

El folleto *Sobre el crédito nacional (Vom Nationalkredit, 1810)* va dirigido contra la política económica liberal del Freiherr von Hardenberg, que rige por entonces los asuntos prusianos y acabará por alejar diplomáticamente a su talentado contradiçtor. En la misma dirección, *Sobre la libertad de industria (Von der Gewerbefreiheit)*. En sus *Cartas agronómicas (Agronomische Briefe, 1812)* se revuelve contra la aplicación a la agricultura del racionalismo industrial, de moda entonces en la “ilustrada” Prusia. En 1816 aparece su *Ensayo de una nueva teoría del dinero (Versuche einer neuen Theorie des Geldes...)*. En los *Elementos* dejó dicho que Adam Smith había interpretado mal la frase de Hobbes: “Riqueza es poder”; el dinero corriente no es más que un representante del dinero verdadero, y éste no es otro que el crédito,

“la palabra nacional, o, lo que quiere decir lo mismo, la fuerza nacional”. En 1819: *De la necesidad de un fundamento teológico de todas las ciencias del Estado y de la economía política en especial*. El tradicionalista que eterniza la estructura histórica de la sociedad, en contragolpe a la pulverización, también eternizante, a que le somete el proyectista revolucionario, llega ya a considerar la economía nacional como una “gran hacienda de Dios”. En 1820 tenemos explícito el título: *La hacienda del Estado expuesta sistemáticamente sobre base teológica (Die innere Staatshaushaltung, systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage)*.

* * *

Al amigo Friedrich Gentz no le hacía mucha gracia la “teoría de los contrarios”, pero en nada se afectó su inquebrantable amistad, sostenida también por su ciega fe en el talento del amigo. A principios del año 1805 consigue traerlo a su lado, en Viena. Entra como preceptor en la familia von Haza, asentada en sus dominios de la Polonia prusiana, y se le ofrece ocasión de familiarizarse con los pormenores de la economía agraria. Pero Sofía von Haza, la señora de von Haza, se aburre un poco en el retiro campestre, y, antes de terminar el año, la familia decide trasladarse a Dresde, centro elegante de una animada vida intelectual y social, muy propicia a la convivencia fervorosa en las ideas que ilustrará esta generación romántica. Sofía, aunque ahora no se aburre, abandona también Dresde; pero esta vez en compañía sola del preceptor de sus hijos. La aventura romántica termina en boda. Empiezan las preocupaciones económicas: da a la imprenta sus *Elementos de política* y proyecta la fundación en Berlín de un periódico que funcione a la vez como prensa de oposición y hoja del gobierno, tratando así de llevar a la práctica periodística su “teoría de los contrarios”. Pero los tiempos no parecen estar maduros, y el proyecto no prospera. Tiene que volver a Viena, en discreta embajada que el Freiherr von Hardenberg le encomienda junto a su amigo Gentz. Entra en contacto con los círculos más distinguidos: el archiduque Maximiliano de Este será su valedero, y el príncipe de Metternich lo sentará a su mesa. Un nuevo proyecto: la fundación de un gran establecimiento de enseñanza que habrá de servir, sobre todo, para la propaganda de sus ideas. Pero los acontecimientos del año 13 le introducen de lleno en la política activa. Metternich le nombra cónsul general en Lei-

pzig. El hijo del funcionario prusiano se encuentra, sin hacer traición a sus ideas, al servicio de Austria, contra Prusia. De acuerdo con el príncipe publica el *Deutschen Staatsanzeigen* —1816-1818—, periódico destinado a fabricar un ambiente favorable a la política austríaca, pero que Adam Müller utiliza habilidosamente para la exposición de su propio ideario. En 1824 tiene que dimitir, luego de padecer una reprimenda del príncipe, disgustado de su política, que le parece tendenciosamente “católica”. Fallece en Viena, a los cincuenta años de edad —1829—, víctima de un ataque de apoplejía.

Tendríamos que añadir algo acerca del estilo del escritor y del pensador, caudal sinuoso, hondo, transparente, camino inquieto del totalitario mar. El libro, de gran sabor europeo, cuya traducción ofrecemos, es una muestra brillante y completa de su personalidad de prosista animoso, musical, ligero y de pensador sagaz y sorprendido. Nos puede dar aviso de la inmensa distancia a que se halla de su divina manera la insistencia cenicienta de algún universalista contemporáneo que se ampara en su nombre. Nos dará aviso, si el traductor, traicionero, no ha empañado demasiado su brillo.

Prólogo

Estas lecciones, reunidas en tres volúmenes y seis libros, leídas por su autor desde el 19 de noviembre de 1808 hasta el 30 de marzo de 1809, en Dresde, ante un público escogido, pretenden abarcar todo lo que una reflexión seria sobre el Estado y la historia ha ido obteniendo en “un alma orientada hacia la Antigüedad y hacia lo esencial de las cosas humanas”. Estos *Elementos de Política* no se ofrecen como el resultado de un análisis disociador que desarticula el “todo de la ciencia política” en sus partes, sino como la descripción viva y espiritual de la “acción recíproca” de todas las partes formando el todo. Es menester exponer el Estado en su plena totalidad.

Se tratará del “espíritu de las leyes”. Hay que recomenzar de nuevo la tarea que se impusieron los grandes teóricos franceses del Estado en el siglo XVIII, sobre todo Montesquieu en su *Espíritu de las leyes*, de 1748. Pueblos y leyes se forman recíprocamente. La voluntad de los pueblos y la bondad de las leyes tienen que actuar juntos para que se produzca la verdadera salud del Estado. La gran falla de Montesquieu fue el haber sobreestimado, a tenor del derecho natural de su tiempo, la influencia de las leyes sobre los

pueblos y desestimado la acción de las fuerzas vivas sobre esos pueblos. Montesquieu vio con justeza que cada pueblo engendra por sí mismo su forma de Estado particular, que es la que mejor se corresponde con su peculiaridad, y que es menester, por lo tanto, comprender a cada Estado sobre la base de sus condiciones fundamentales; pero concedió demasiada importancia al arte constructor de Estados y al influjo ejercido por las leyes frente al silencioso entretejer del espíritu del pueblo y a la acción recíproca de las personas vivas. Le falta la “historia de la ley viva”. “Quiero defender ante vosotros la forma de gobierno de mi país, nacida y desenvuelta a tenor de las circunstancias de esta localidad determinada, contra todas las reglas que vosotros pudierais deducir de la historia universal para aplicarlas a las formas de gobierno; quiero demostrar que no son principios de ninguna clase los que me valen, sino un sentido de lo aconsejable y bueno cultivado por una larga experiencia”.

La falla de Montesquieu, como de todos los iusnaturalistas, radica en que, como representantes auténticos de una cultura racionalista, son irreligiosos, es decir, les falta el sagrado temor ante todo aquello que la costumbre, los usos y la historia han ido creando en el largo curso del desarrollo de un pueblo. Son artistas del entendimiento, constructores de Estados, pero les falta el sentido para lo que es vida verdadera en un Estado. Ni la sagacidad política, ni el entendimiento frío sirven para captar lo que se revela en la historia de los Estados y en la vida de los pueblos.

Los diversos pueblos se hallan unos junto a otros como naciones independientes, como otras tantas individualidades, y la misión sagrada de un estudio político que se levante sobre el amor patrio será la defensa de ese derecho de cada pueblo, que se justifica por su historia y su obra. Junto a esto tiene que desaparecer todo espíritu universalista, toda pretensión a una hegemonía universal destructora de cada nación.

4
PRESENTACIÓN DE
*HISTORIA DE LA CULTURA GRIEGA**

JACOB BURCKHARDT (1818-1897) ha sido uno de los más grandes historiadores que florecieron en el pasado siglo. Cuando en 1860 apareció su libro *La cultura del Renacimiento en Italia*, produjo un efecto fulminante. En él alborrea una nueva manera de hacer historia. En vez de hacer consistir ésta en la narración o explicación de los acontecimientos que caen sobre el hombre o a que éste es empujado, se los enuncia y describe en cuanto son síntomas de un cierto tipo de vida humana que predomina durante un periodo y en una colectividad o grupo de ellas. De este modo, los acontecimientos brotan del hombre mismo como la fruta del árbol. La historia se hace así intrínseca y nos permite asistir a la perpetua emanación del destino humano desde el fondo de la humanidad. A la vez, “época” histórica deja de significar un ámbito cronológico acotado sin más entre dos acontecimientos monumentales y se convierte en un periodo durante el cual ha predominado un estilo vital homogéneo. Una época así entendida tiene carácter sustantivo y puede recibir un nombre propio: Renacimiento, por ejemplo.

En 1853 publicó su gran libro sobre *Constantino*, en 1855 el *Cicerone*, donde, bajo el aspecto de una guía de los museos de Italia, reconstruye toda la historia del arte italiano, iniciando caminos cuya estación más avanzada representa hoy Wölfflin. A estas obras sigue la famosa *Cultura del Renacimiento en Italia*, a que hemos aludido.

En 1860, con toda esta labor a su espalda, se apodera de Burckhardt un gran afán: hacer una historia de la cultura griega. El tema era enorme y sumamente peligroso. Burckhardt no era propiamente filólogo y por aquellos años comenzaba la filología a sojuzgar la historia antigua. Dentro de Burckhardt se produce entonces un compromiso: no hará un libro, sino un curso universitario que quedaría inédito. Resuelto a ello, va haciendo pasar ante sí los textos de Grecia. Con la pluma en la mano extracta, subraya, comenta. En 1869 comienza la redacción del curso. En 1872 hace de él su primera lec-

* J. Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, tomo primero, traducción del alemán por E. Ímaz, Madrid, Revista de Occidente, 1935, pp. 7-8.

tura académica, que en años sucesivos reitera con incesantes ampliaciones. Entre sus oyentes estaba Nietzsche, joven profesor de Filología en la misma Universidad de Basilea, que había encontrado en él uno de los pocos contemporáneos con quienes podía entenderse sobre un gran tema: el hombre.

La ilusión por su obra le incita una y otra vez a publicarla y llega a redactar en forma de libro los dos primeros volúmenes. Pero la preocupación por su insuficiente preparación de filólogo le lleva siempre de nuevo a renunciar.

Después de su muerte, la ingente construcción es dada a la estampa: en 1898 los dos primeros tomos, en 1900 el tercero y en 1902 el cuarto y último.

Como era de esperar, los filólogos la recibieron mal. No es, en efecto, de ese orden el valor de esta obra única. Pero entre los historiadores suscitó desde luego gran entusiasmo. Hoy los mismos filólogos, mejor avisados, han vuelto sobre su primera sentencia, y el rango de esta creación no ha hecho sino aventajarse con los años.

EN BUSCA DE NUESTRO TIEMPO*

*Celui qui n'aime pas l'argent ne gagne pas d'argent.
Celui qui n'aime pas le pouvoir n'a aucun pouvoir.*

ALAIN, *Propos de politique*

EL TIEMPO ES MEMORIA. Y para buscar este tiempo nuestro, que dicen tan perdido, hagamos memoria de él. No es cosa de empezar por los cartagineses: nuestra memoria no alcanza a tanto. Nuestra memoria, nuestro tiempo, alcanzan lo que nuestro recuerdo; es decir, lo que nuestro corazón. Nuestro corazón de hombres modernos.

Hubo otro tiempo, tantas veces nostalgia del nuestro, en el que el hombre, distraída la mirada en el cielo, seguía, sin embargo, con paso firme, su marcha sobre la tierra, entonces centro del universo. La unidad religiosa de la sociedad cristiana hacía de cada europeo un miembro vivo del cuerpo místico de Cristo, con su sitio bien señalado en la ciudad, en la Iglesia militante, en la comunión de los santos. “Europa o la cristiandad”, evocaba románticamente Novalis; sin embargo, la Europa cristiana, al sentir y gozar su unidad plenamente, anheló todavía una unidad mayor, tuvo, por decirlo así, nostalgia de sí misma. Escuchad esta jubilosa exaltación del maestro Agobardo, legista de Carlomagno:

Una sola fe ha sido enseñada por Dios, una sola esperanza ha sembrado el Espíritu Santo en el corazón de los creyentes, una sola caridad, una sola voluntad, un solo deseo, una sola oración. Menester es que todos los hombres, diferentes por nación, sexo, condición, que todos, nobles y siervos, digan juntos al Dios único, padre de todos: Paternóster... ¡Oh fraternidad celeste, oh concordia sempiterna, oh unidad indisoluble, obra de un solo autor!; por vosotras se alegran los cielos, la tierra se exalta, el mar se agita, los campos ríen, y todo lo que hay en ellos, todas las naciones, aplauden. ¡Y con razón!, pues habiéndose hecho todos hermanos, el siervo y el señor,

* Conferencia leída el 1 de abril de 1936 en el Ateneo Guipuzcoano de San Sebastián; *Revista de Occidente*, t. LII, núm. CLIV, abril-mayo-junio de 1936, pp. 54-78.

el pobre y el rico, el ignorante y el sabio, el artesano modesto y el señor magnífico, todos invocan a un solo Dios, el Padre. Nadie desdeña al prójimo ni se desprecia o exalta a sí mismo; pues somos un solo cuerpo de Cristo, mejor dicho, un solo Cristo, según el apóstol... Ya no hay gentiles ni judíos, circuncisos ni paganos, bárbaros ni escitas, siervos ni libres... Si Dios ha padecido para aproximar en su sangre a todos los que estaban alejados, para que se rompiera el muro de separación, para que desapareciera en Él toda enemistad, para que todos se reconciliaran en el cuerpo de Cristo, yo os pregunto: ¿es que no se opone a este trabajo divino de la unidad la increíble diversidad de leyes, que reina no sólo en cada región y en cada ciudad, sino en cada casa y hasta casi en cada mesa?... Pluguiera a Dios Todopoderoso que, bajo un solo rey muy piadoso, todos los hombres estuvieran gobernados por una sola ley; sería de gran provecho a la concordia de la ciudad de Dios y a la equidad entre los pueblos.

La lucha entre las dos potestades, columna vertebral de la historia de la Edad Media, es un forcejeo dentro de un ámbito perfecto y cerrado, como una esfera, una disputa alrededor del texto inalterable y firme del apóstol. *Non enim est potestas nisi a Deo. Reddite ergo omnibus debita, cui tributum tributum, cui vectigal vectigal, cui timorem timorem, cui honorem honorem.* No siente el hombre el problema angustioso del origen del poder más que en los rincones medrosos del pecado.

Rota la unidad de las conciencias, por rotura y fragmentación de la fe, des-religado el hombre, desligado, suelto, desatado, se pondrá a inaugurar frenéticamente su poder y la tierra a girar por los espacios. El poder va a ser la obsesión del hombre moderno, nuestra obsesión. El poder en todas sus formas: el poder que llaman de mando, el de los políticos; el poder de que gozan los potentados, los “ricos”; el poder, el dominio sobre la naturaleza que tendrán los “técnicos”. Que si la fe prolifera, también prolifera y se disgrega el poder. Poseo primero de él, de ellos, veremos cómo el hombre moderno se debate obsesivamente con él, con ellos, hasta nuestros días. Por el mundo adelante el hombre del Mediodía, el del Septentrión por los recovecos de su conciencia.

Por el mundo adelante, aunque sentado en su despacho, tropieza Maquiavelo con el príncipe. El Príncipe de Maquiavelo está poseído del poder en lugar de ser él quien lo posee. Poseído y creído. Creído que el poder, la

fuerza, son la virtud, como en los orígenes. Creído también de que lo posee, de que dispone virtuosamente de él, cuando la verdad es todo lo contrario. ¡Qué lejos este príncipe del “monarca” del Dante, pero más lejos todavía del “príncipe” cuyo régimen nos explica el de Aquino! Porque si es verdad que su virtuosismo, su crueldad y su mala fe de virtuoso, se ríen de la moral, su virtud, su fuerza, su forzado brazo secular pretenden atrapar la corona que le ofrece el Papa. Se dice, para rebajar a Maquiavelo, que no construye una teoría del poder, que no hace más que figurarlo y exaltarlo. Lo que no es sino muy natural, pues los posesos, sobre todo cuando dicen cosas extraordinarias, en realidad no hablan: comunican.

Posesión contagiosa. Todo el siglo XVI formará legionariamente en torno al Príncipe y hasta a los enemigos se les encenderán de envidia las encías. ¿Pues qué es todo el antimachiavelismo sino machiavelismo con un anti delante, en su propia faz, esto es, con un antifaz? Pero la posesión cede y se resuelve en simple obsesión, lo que supone ya la distancia contemplativa. Fijaos con qué claridad Bodino, a quien se le dice ahora fundador del Estado moderno, levanta el “poder absoluto y perpetuo del soberano” sobre “suelo neutral”, extraño a toda confesión religiosa. Se yergue imponente el príncipe y al proyectar su gigantesca sombra nos promete no saltar por encima de ella. La promesa delata su carácter obsesivo, ya que la obsesión se puede definir como el intento absoluto y perpetuo de saltar sobre la propia sombra.

Por ese tiempo predicaba Suárez que no es ley la ley injusta, con lo que pretendía abrir una brecha al príncipe, pero en la cabeza. Antimachiavelismo. Los teólogos tienen de este modo en sus manos la decisión de la obediencia. Los jurisconsultos del XVII, siguiendo su romana tradición, se aprestarán a la defensa oponiendo al de *justitia et jure* de los teólogos su “derecho natural” ciceronianamente reencarnado. El Estado es la Iglesia laica donde ellos oficiarán de teólogos.

Al terminar las guerras de religión es cuando el pensamiento francés, alleccionado por la sangre, construye el soberano neutral absoluto y perpetuo, ensanchando hasta el infinito su soberana neutralidad, asilo contra todos los fanatismos. Cuando termina la primera revolución inglesa, que estuvo a punto de instaurar la república cristiana, la de los de la libertad de conciencia, surge el Leviatán, no ya príncipe ni soberano, sino monstruo bíblico que “a los más encumbrados mira de arriba abajo”. No es soberano

neutral porque una experiencia soberana, la que hizo la cabeza de Carlos I, le ha enseñado que al borde de su luminosa sombra se pasea la Empusa de Aristófanes, monstruo espectral con un pie de bronce y otro de asno: la teología. Nada más fácil que evitar las rebeliones, nos dice Hobbes: basta con mejorar las universidades y hacer que los soberanos sean filósofos. El monstruo bíblico resulta un déspota ilustrado. Así como a los jurisconsultos les sirvió el derecho natural para secularizar el Estado, a Hobbes (engendrado por un padre colérico y nacido del susto que a su madre produjo la alarma de la Invencible Armada) le servirá para secularizar la Iglesia. No hay sino una sola Iglesia verdadera: el Estado, que nos asegura de los ataques de fuera y de las rebeliones internas de la conciencia religiosa. Ahora sí que el gigante cumplirá su promesa y no saltará por encima de su sombra, pues cubre ya toda la tierra.

Unos cuantos años, y la segunda revolución inglesa de por medio, y esa poderosa obsesión hipertensa se resolverá en su contraria. Locke formula para los vencedores, que son casi los de la libertad de conciencia, la constitución del gobierno democrático liberal. Nuestro Flores Estrada se la pondrá delante de las narices a Fernando VII cuando en la “Representación”, que le eleva por las represalias contra los doceañistas, le traduce el siguiente pasaje:

La comunidad siempre retiene un poder soberano de salvarse a sí mismo de las empresas y proyectos de cualquier persona o cuerpo, aunque sea el de sus legisladores, siempre que éstos sean tan estúpidos, locos o malvados que atenten contra las propiedades o la libertad del individuo; porque no teniendo ningún hombre ni sociedad de hombres poder o facultad para abandonar y hacer entrega de su conservación, y, por consiguiente, de sus medios, a la absoluta voluntad y arbitrario dominio de otro, siempre que se intente ponerle en una tal condición de esclavo, el pueblo tiene derecho de conservar todo aquello de que no ha podido desprenderse, y desechar a todos aquellos que invaden la ley fundamental, sagrada e inalterable de la propia conservación, por la que entró en sociedad. De este modo y bajo este respecto, el soberano poder siempre reside en el pueblo.

Claramente se ve cómo se han invertido los términos, cómo el derecho natural, que sirvió para encumbrar al príncipe a las despóticas alturas, le

reduce ahora a su servicio y casi a polvo. Ya está el hombre rescatado, restituido a la libertad, a su conciencia; ya está la obsesión reducida.

Quiméricamente reducida, afirmará descaradamente un recalcitrante de la libertad, nacido en la misma ciudad donde fuera quemado vivo el “primer mártir de la libertad cristiana”, nacido acaso, como el Fénix, de sus cenizas. Porque la libertad del gobierno democrático liberal, lejos de restituir al hombre a su libertad, lo que hace es abandonarle a la libertad de los demás, a la sociedad, que no es otra cosa que el sistema violento de las subordinaciones, nuestro enemigo el mundo. Y vuelve a remontar la obsesión, a reincorporarse el abatido gigante con otra fórmula famosa, tan literalmente obsesiva: “obedeciendo a la voluntad general se obedece uno a sí mismo y sigue siendo tan libre como antes”. Democracia pura en nombre, también, del derecho natural que, como las buenas domésticas, sirve para todo.

* * *

Tampoco de la riqueza, del origen de la riqueza, de esa humana creación de la nada, se hizo problema la Edad Media. Su problema fue el moral del “lucro” y la solución evidente que el dinero no produce dinero. La riqueza cambiaba ordinariamente de manos, se desplazaba, en forcejeos más o menos violentos, con las guerras, con el comercio, con los impuestos y con las falsificaciones de moneda. Hasta que la fantasía colérica de los españoles levanta del fondo del mar la otra mitad de la tierra, cargada de tesoros. Otra vez el hombre resulta poseso, poseso del oro que quiere poseer; cuenta López de Gómara que se decía que los conquistadores tenían la color amarilla por su avidez de oro. Posesión también contagiosa, pues por poseerla y ser poseídos por ella amarillean los piratas nórdicos a la caza de galeones españoles, y los bergantes ingleses y holandeses que huyen de nuestros *viscayens*.

Mitigada en obsesión con la distancia del tiempo, si la temeridad la sacó del mar, la envidia será su primera maestra. La riqueza es el “dinero”, el oro, la plata. No hay sino extraerlo de los países que lo tengan en abundancia, vendiéndoles a cambio chucherías. Manufacturas y balanza de comercio. En esta balanza oscilará desde entonces infinitas veces el equilibrio europeo.

Cuando los franceses arruinados con las experiencias dinerarias de Law se preguntan, con el dinero en la mano, dónde está su riqueza, escuchan la

lección de la tierra, que es tierra y pensamiento, la francesa. “*Labourage et pâturage sont les mamèlles de l’État*”, les había dicho Sully, traduciendo como sin querer y a la francesa la sentencia de los proverbios: *qui operatur terram suam senciabitur*. Pero ¿no persiguen obsesivamente la riqueza, cuando, cerrando los ojos a todo lo que no es la tierra, metiéndose como topos en ella, descalifican de “estériles” todos los demás trabajos y fatigas?

Luis XV llamaba a su médico Quesnay: *mon penseur* y le hizo gracia de un escudo de armas con tres pensamientos y esta exquisita divisa: *Propter excogitatione mentis*. Nunca ennoblecó un rey los méritos con un escudo más justo. “De hecho”, nos dice Karl Marx, “el sistema fisiocrático es la primera explicación sistemática de la producción capitalista” (*El Capital*, capítulo 19 del libro II), a pesar de sus apariencias feudales que, en este caso, añade el mismo Marx, sorprenden hasta la buena fe de su autor. Como que nunca son las obsesiones lo que parecen.

Se ha explicado el imperialismo inglés por una especie de hambre de tierra, *the possessive instinct*, de que ya padeció, desde el principio de nuestro tiempo, aquel país donde, al decir de Tomás Moro, los “corderos se comían a los hombres”. También se ha dicho repetidamente por los mismos ingleses, con humorismo que es más que una humorada, que el imperio ha nacido como sin querer, en “momentos de distracción”, *fits of absence of mind*, de ausencia de la mente, de desliz, diríamos los españoles; pero, despreciando la tontería del retruécano, creemos que el imperio es obra de las manos, o si queréis, de la frente: *in sudore vultus tui*. El fundador de la economía liberal, Adam Smith, ha defendido el Acta de Navegación de Cromwell (1651), arguyendo que la política es antes que la economía, y entonces se trataba de la seguridad del país, esto es, de la seguridad de la economía del país. Desde esa fecha memorable hasta que se implanta el librecomercio con la abolición de las Leyes de Cereales, 1846, Inglaterra consolida su supremacía comercial, industrial y política, prestando sus barcos, vendiendo sus productos y ensanchando las escalas de sus rutas marítimas. El imperio es obra de la fe puritana en la riqueza, en la milagrosa multiplicación de la riqueza por el trabajo. Por eso Smith, también atento a la voz de su país sin tierra, al investigar “el origen y causas de la riqueza de las naciones” lo encuentra en el trabajo, en la división del trabajo, convenciendo a toda Europa con su famoso ejemplo de los alfileres. La obsesión remonta, como siempre, hasta el infinito, para reducirse de nuevo. Ricardo

separa netamente la riqueza del valor, pues la riqueza está constituida por aquella serie de bienes de que podemos disfrutar, mientras el valor tiene que ver con los bienes que podemos cambiar por otros, y estos solos son los que aumentan o disminuyen con la facilidad o dificultad de su producción, con el mayor o menor trabajo que cuestan. Y cuando ya nos creíamos a salvo en esta matemática deshumanización de la riqueza, un recalcitrante de la riqueza, un judío, y que también es Ave Fénix que renace de las cenizas o pavesas a que reduce previamente la economía capitalista, se fijará precisamente en el valor útil, creador, del trabajo, en la eficacia económica de su valor de uso, y no sólo del de cambio, como en las demás mercancías, para explicar esa “creación de la nada” —son sus palabras— que tan encantadoramente sorprende al patrono. Y también nos dirá la manera de que todo llegue a ser de todos y cada uno sea tan rico como el que más.

* * *

El tercer poder, decíamos, es el dominio sobre la naturaleza: la técnica. Ya Bacon, aquel canciller fantástico y prácticón, se hace las mayores ilusiones sobre nuestra superioridad con respecto a los antiguos, por ser nosotros más viejos, más experimentados, y se atribuye a sí mismo papel de Alejandro Magno. Alejandro con pies de plomo, pues no quiere que el entendimiento eche a volar a la caza de axiomas: “para mandar a la naturaleza hay que obedecerla”. El camino, sin embargo, estaba en el aire: el arco iris, símbolo de la antigua alianza, cuyo esqueleto nos describe Descartes. *Mente concipio*, dirá la voz de mando de Galileo. La naturaleza es ahora un libro abierto escrito en caracteres matemáticos y no el espejo de enigmas que había sido para la Edad Media: *videmus nunc perspeculum in enigmatate* (cap. III, v. 12 de la ep. 1 a los Corintios). ¡Estos grandes poseos de la razón! Para Descartes los animales son máquinas, la fuerza de las pasiones no otra cosa que su oscuridad; Leibniz nos invita, nos provoca casi, a que tracemos una curva a nuestro albedrío para convencernos de que siempre será posible encerrarla en la ley matemática que la genera.

Un juego de niños descubre el telescopio, perfecciona la óptica, ensancha ante nuestros ojos los límites del universo en lo grande y en lo pequeño: ha sido la obra de pocos años. Hace dos mil quinientos que se acuñan

medallas grabando invertidas las inscripciones que han de llevar. Y no hace sino trescientos años que se cayó en la cuenta que se podía imprimir papel con los caracteres grabados de este modo. El paso a dar era mucho más corto, pero ha costado veintitantos siglos.

Esto constata Turgot antes de escribir aquellas palabras enormes: “*le genre humain, toujours le même dans ses bouleversements, comme l'eau de la mer dans la tempête, et marchant toujours à sa perfection*”. Una sorpresa trajo la otra. La idea de progreso aclara ahora sus “discursos sobre la historia universal”, como los “inescrutables designios de Dios” sigilaron sacrosantamente el “discurso sobre la historia universal” de Bossuet.

Turgot decía que, en sus manos, Francia estaría desconocida al cabo de diez años. Y este déspota liberal asegura que “no es el error lo que se opone a los progresos de la verdad. Los enemigos son la indolencia, la obstinación, el espíritu de rutina, todo aquello, en fin, que nos lleva a no actuar”. No era un fanfarrón el gran Turgot, pues él solo consiguió acabar con el régimen de los gremios. Descubierta el secreto de la historia, quiere acelerar frenéticamente su curso con la quimérica esperanza de que la “*science du gouvernement deviendra facile et cessera d'être au dessus de forces des hommes doués d'un bon sens ordinaire. C'est à ce terme qu'il faut arriver*”.

¿Cómo es que un tiempo que se hace de sí mismo tan locas ilusiones propone como tema de un concurso académico lo siguiente: si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres? La misma fecha llevan, 1750, el concurso de la Academia de Dijon y el “discurso sobre los progresos sucesivos del espíritu humano” que Turgot lee, con veintitrés años, en la Sorbona. Algunas personalidades familiarizadas con los asuntos públicos advierten ya por entonces presagios de tormenta. Lo indiscutible es que ese concurso inicia brillantemente la carrera literaria de Rousseau, que es revolucionario de los pies a la cabeza. Rousseau es el primer pensador revolucionario que conoce la historia; Locke categoriza los frutos de una revolución, Rousseau presiente, fundamenta y programiza la revolución futura, torciendo bruscamente el curso progresista, turgotiano, y también angloamericano, de los acontecimientos, de la “evolución natural” lamentada por Taine, la que Saint Lambert espera confiado cuando enumera esperanzadamente las reformas que deberán acometer los Estados Generales recién convocados, la que Mirabeau tratará de

forzar con todas sus potencias, la que después del sangriento ensayo querrá hacernos pasar Guizot como verificada representación verdadera. Rousseau compara al hombre de su tiempo con aquella estatua del dios Glauco, tan castigada por los vientos, los salitres y las tempestades que más parece estatua de un monstruo que de un dios. “*La métallurgie et l’agriculture furent les deux arts dont l’invention produisit cette grande révolution. Pour le poète, c’est l’or et l’argent, mais pour le philosophe, ce sont le fer et le blé qui ont civilisé les hommes et perdu le genre humain*” (*Discours sur l’origine de l’inégalité...*).

Hay que salvar a este género humano, perdido por la técnica, por la sociedad, por la civilización, por las ciencias y por las artes, por la historia, por el progreso —pues Rousseau lo que condena ya, sin saberlo, es el progreso. El “contrato social” es la fórmula salvadora. Hay que restaurar al dios horripilado, pero ese dios no es el sereno Glauco marino, sino el díscolo *montagnard* amigo de la libertad silvestre. El contrato social es un expediente de inocuización de la civilización, a la que no es posible renunciar; es un compromiso de eterna alerta; en cierto modo, la revolución permanente.

* * *

Con la revolución, nos dice Hegel, se “vio que las cosas andaban de cabeza”. Es decir, que era la razón la que, con apariencias de sangre, se estaba realizando en la historia. Cosa increíble, espantosa, para no ser vista. Esta experiencia tremenda de la Revolución francesa, este vilipendio de la razón, puesta dramáticamente en evidencia, como un eccehomo, en las cabezas débiles produjo perturbadores efectos y hasta expresa locura. Fourier es un caso típico de esto último, de lo que yo llamaría locura por *shock* histórico. En 1798 descubre, según nos cuenta, el secreto revolucionador de la armonía de las pasiones, gracias a una manzana que compra el viajante de comercio que le acompaña en la mesa *chez le restaurateur Febrier*, en París. “Desde entonces me he fijado que se pueden contar cuatro manzanas célebres en el mundo, dos por los desastres que han originado, la de Adán y la de París; otras dos por los servicios que han prestado a la humanidad, la manzana de Newton y la mía”.

Pero las cabezas fuertes no se dejan imponer por los acontecimientos, por insólitos que sean, ni se entregan al arrastre de su frenesí. Para meterlos

en cintura responden a su insolencia con otra. ¿La razón ha fracasado?... Pues bien, todo lo que sucede, ha sucedido y sucederá es racional, nos dice Hegel. Lejos de haber fracasado, su lastimosa suerte nos advierte, con su aparatoso sacrificio, que es ella la que tiene al tiempo de su parte.

Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no se había visto —nos dice Hegel— que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento y edificase la realidad conforme a él. Anaxágoras había dicho el primero que el *nous* rige al mundo; ahora, por vez primera, ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe también regir la realidad espiritual. Fue un magnífico orto. Todos los intelectuales han celebrado esta época. Una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiese llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con lo humano.

El dios progresista de Turgot es ahora dialéctico, el espíritu absoluto de Hegel. El libro de la historia descubierto por Turgot y ojeado por él con azoramiento virginal, es descifrado ahora por el genio ciclópeo de Hegel. No está escrito en caracteres matemáticos, sino lógicos, de una lógica dinámica, histórica, dialéctica. Todo tiene su razón, no ya de ser, sino de suceder, hasta la naturaleza misma. El “entusiasmo del espíritu estremeció al mundo” e inundó, como ardiente lava, la naturaleza entera. El *nous* de Anaxágoras está en la naturaleza y en la historia universal como espíritu absoluto. Magnífico orto, esta aurora primera sin dedos de rosa. Orto final, último y definitivo. “Nuestro propósito —dice Hegel al cerrar sus lecciones sobre la filosofía de la historia universal— ha sido mostrar que toda la historia universal no es otra cosa que la realización del espíritu”. El espíritu, por fin, después de un forcejeo dialéctico de milenios, ha llegado, en magnífico orto, a reconocerse a sí mismo como libre, como libertad. La historia, en realidad, ha terminado. Hegel ha podido descifrar su libro porque estaba concluso. A Turgot le faltó el último capítulo que, como en el mito, se iba a escribir con sangre.

Este sentimiento auroral, esta epifanía de mañanas, ilumina la mirada de los grandes pensadores del momento, aquilinamente elevada hacia el sol que nace. También para Auguste Comte, una vez que ha pasado lo que él llama “época transitoria de las revoluciones”, se inicia la época definitiva, la

etapa positiva de la humanidad: “la crisis que inaugura la Revolución francesa constituye el comienzo de la regeneración final” (*Appel aux conservateurs*, 1855, p. 117); el siglo que empieza en 1789 es “un siglo excepcional que separa la extinción del teologismo y la instalación del positivismo”.

Las diferencias, sin embargo, entre estos dos colosos, son profundas y claras dentro de la comunidad de su colosal entusiasmo. “El hombre se agita y la humanidad le mueve”, es la réplica de Comte a Bossuet y al “hombre propone y Dios dispone” de la sabiduría popular. En 1822, a los veinticuatro años, el muchacho que soñaba con la regeneración de la humanidad ha inventado la “dinámica social”, la idea de la “sociología positiva”, con la que pretenderá explicar científicamente la historia de la humanidad, esbozar la previsión del porvenir y comprender nuestro atormentado presente. Comte está seguro, tan tremendamente seguro como Hegel, de haber descifrado el libro de la historia. Pero así como el germano historiza previamente la naturaleza, el francés naturaliza la historia, dándole carta de naturaleza sociológica. Su historia es dinámica, no dialéctica. Diferencia decisiva que dará explicación de un fenómeno curioso en nuestro siglo: la incompreensión del marxismo por la Segunda Internacional.

Esta diferencia radical explica todas las demás; para Hegel la historia está lograda, el espíritu universal de la historia se ha logrado a sí mismo al reconocerse como absolutamente libre; para Comte, si es verdad que la revolución extinguió el teologismo, con la metafísica —de nuevo la espectral Ampusa— no ha hecho sino poner en sangrienta evidencia su entidad fantasmal, pero sin conseguir espantarla. La misión de la política positiva es acabar con ella, “disciplinar necesariamente el espíritu teórico, fuente principal de las perturbaciones modernas” (*Appel...*, prefacio IX). Para Hegel la fuente de las perturbaciones modernas está en esos “intentos locos de querer cambiar las constituciones sin cambiar antes la religión”, como nos dice fijándose en los movimientos revolucionarios de entonces en España (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*). No hay revolución sin reforma y por eso “ha pasado de largo” en los países protestantes, cuya revolución ya estaba hecha, cuya conciencia ya estaba unificada, “reconciliada con la realidad”, porque en esos países el “espíritu divino empapa inmanentemente lo secular”. La “interioridad” y la “entereza” germánicas —el ser *entiers*, como dice Hegel, obstinados, obcecados, de una pieza— han barrido ociosas y retorcidas virtutas y han tapado los tiros celestiales que

dan pábulo y afán a la hoguera revolucionaria, que no puede prender en pueblos que “tienen la convicción de que mediante el conocimiento y la cultura ha de suceder lo que debe suceder”.

Las insuficiencias históricas de la Revolución francesa Comte las explicará por la “insuficiencia fatal de la elaboración científica” que hizo inevitable el predominio político de la metafísica política, de Robespierre sobre Danton, de Rousseau sobre Diderot. Hegel las explicará porque el gobierno era católico, con esa “dualidad inherente a lo católico”, y porque, por la misma razón, la libertad proclamada por Rousseau fue una libertad formal, abstracta, empírica, no material, concreta y universal, como es la voluntad de un Estado expresión definitiva, inmanente de la religión y de la moral. La interioridad de Lutero, que era una vía de escape al otro mundo, se ha convertido en un camino circular, inmanente, dentro de la conciencia totalitaria del Estado.

La separación de los dos poderes, escándalo de los escándalos para Hegel, representa para Comte una de las grandes glorias del catolicismo. Carlomagno frente a Friedrich. La política positiva que él enfrenta a la política metafísica democrática, se basa también en esta dualidad: “para el poder espiritual, la enseñanza; para el poder temporal, la acción”. Ya no podrá haber los equívocos que llenaron toda la historia; la enseñanza será para la filosofía positiva, para la fe positiva, que es una fe demostrable, y tendrá lugar bajo la acción del Estado. Claramente se ven las raíces de su totalitarismo galicano, cuando nos dice que la enseñanza de esa fe demostrable que es la doctrina positivista, es necesaria “porque las creencias han llegado a ser individuales y es imposible edificar sobre tan frágiles fundamentos” (lección 57).

La razón, esa *puissance destructive* de De Maistre, es la que congrega ahora, después de la gran hecatombe cuya responsabilidad se le atribuye. La congregación se hace religiosamente en nombre del espíritu absoluto, de la razón dialéctica, o en nombre de la humanidad, de la razón dinámica, sociológica. La religión del Estado o la religión de la humanidad, siempre la religión de la razón: proceso de religación de la razón. La razón se explica a sí misma divinizándose.

Para Hegel y para Comte, la revolución no tuvo religión y ellos se la dan. Pero la revolución tuvo su religión y no precisamente la de la Diosa Razón. Contra ella se levantó frenéticamente Robespierre, inventor del go-

bierno revolucionario, celador implacable de la virtud, ejecutor sacerdotal de intenciones. La religión de la revolución la fundó Rousseau. Dadle la libertad al hombre y le habréis dado su Dios, que está en la naturaleza, en su natural libre. La lucha contra la sociedad por el Estado, éste es el totalitarismo revolucionario de Rousseau. Pronto recibirá su correspondiente filosofía de la historia, como no podía menos de suceder después de la revolución: el libro de Tocqueville sobre la *Democracia en América* (1832) descubre con religioso pavor que la historia nos enseña que todos los pueblos marchan hacia la democracia, quieranlo o no, pues son “instrumentos ciegos de Dios”.

Si observaciones detenidas y meditaciones sinceras condujeran a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad constituye a la vez el pasado y el porvenir de su historia, este solo descubrimiento daría a aquel desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del Soberano dueño. Pretender detener la democracia parecería entonces luchar contra el mismo Dios y las naciones no tendrían más remedio que acomodarse al estado social que les impone la Providencia (citado por Sorel en *Ilusiones del progreso*).

Aquí no es la razón la que religa, sino un sentimiento, el sentimiento profundo de la naturaleza, de la naturaleza cristianizada, del natural libre del hombre y de los pueblos. Porque la religación o religión no procede de una voluntad general objetiva, como han dicho torpemente los alemanes, sino de la libertad de la voluntad, de la voluntad de los hombres y de los pueblos. Con el contrato social democrático, hombres y pueblos quieren hacer su voluntad, su santísima voluntad, porque la creen santísima.

Con estas tres religiones, dos de la razón y otra de la sinrazón, tenemos la base inmediata de los totalitarismos actuales. En ellos veremos barajados elementos de diversas procedencias, entrecruzamientos fundamentales, sincretismos más o menos conscientes. Dos figuras abren brecha en la muralla ciclópea de Hegel y Comte y entibian el fervor democrático de Tocqueville: Marx y Sorel. No podemos detenernos en ellos. Han hecho ver a grandes muchedumbres que el totalitarismo de Hegel y el de Comte, y hasta el totalitarismo de Tocqueville, no eran más que una ilusión, un escamoteo, porque el eje de la historia, su columna vertebral viva, es la lucha dialéctica de clases y no la de ideas, y el deber histórico de la hora presente, la con-

ciencia de la época, no la democracia, sino la revolución. Habría que señalar cómo, después de ellos, se intenta ascender al pináculo de la memoria humana, a la plenitud de los tiempos, bien siguiendo el camino trabajoso de la riqueza, de la producción de la riqueza —comunismo—, bien la soberbia vía del poder —fascismo—, bien el sendero petulante de la técnica —tecnocracia—, como si se buscara remontar la montaña siguiendo los hitos del descenso. Marx explica la riqueza por la plusvalía y por la plusvalía explica el poder de la clase burguesa y la manera de arrebatárselo y de arrebatarle la plusvalía acumulada, que es el capital. Y cuando el régimen socialista produzca más y mejor que el régimen capitalista, es decir, cuando su técnica sea mejor, podrá traernos el comunismo. Todo dialéctica, prácticamente, si bien materialistamente. Si para Hegel la historia había terminado con él, para Marx, hasta él, todo lo que ha transcurrido no es más que prehistoria; la historia verdadera del hombre empieza con el socialismo. Engels dice de los dos, de él y de Marx, que ellos son exfilósofos, es decir, exhegelianos, pero siempre será un ex que marca linaje. Sin embargo, no es difícil descubrir muy en el fondo la roussoniana fe irracional de su comunismo. Hay que liberar al hombre de la división del trabajo, que se le ha venido encima al inundarle de riquezas. Rousseau creyó descubrir el origen de la sociedad en el momento en que un hombre, disponiendo de subsistencias para varios, pudo disponer también del trabajo de ellos, dividir socialmente entre ellos el trabajo.

La vía poderosa, imperial, es la que remonta con gesto duro el fascismo. En los discursos de Mussolini se gana pronto la impresión de que es la idea de poder la que conduce a todo, al totalitarismo. Poder, riqueza y técnica en un solo y apretado haz de líctor. Como política, riqueza y técnica, en el comunismo, en un solo puño cerrado de trabajador. La misma idea de nación se reduce en el fascismo a la de potencia de un agrupamiento humano. Y la idea de raza, en Hitler, a la aptitud de mando. “Hemos creado —tiene dicho Mussolini en un discurso del año 27— el Estado unitario italiano. Pensad que después del Imperio romano, Italia no posee un Estado unitario”. E inmediatamente recuerda, trae a recuerdo a los oyentes, su fórmula famosa: “todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado”. ¿No es la misma obsesión que tomó posesión de Maquiavelo, no es la misma nostalgia del florentino que amaba a su patria, al poder de su patria, más que a su alma?

Sería fácil, y además ocioso, ir señalando en el fascismo elementos de las más diversas y contrarias procedencias. Lo que Marx totaliza dogmáticamente con la plusvalía, Mussolini faja arbitrariamente, voluntariosamente, en su poderoso haz. El Estado racional hegeliano se levanta sobre el fondo insobornable, irracional de Sorel. De la fe bergsoniana en la acción creadora, de la metáfora que la expresa, saltó Sorel a la violencia creadora, al mito que la alimenta. Pero de su “violencia” ha salido la “fuerza” de Mussolini, y él mismo ha adherido a la acción dialéctica de Lenin. Está sin explicar el enigma de Sorel.

* * *

En alguna parte dice Nietzsche que “la idea de progreso es una idea moderna y, por lo tanto, falsa”. Pero la idea más moderna no es la del progreso, sino la que, sistematizando el progreso, encuentran Hegel y Comte: “la idea porvenirista”, de un porvenir previsible o imprevisible, procesión del espíritu o desarrollo de la humanidad. Marx atribuye a los obreros parisinos, derrotados en la *Commune*, como cualidades de carácter que en aquella ocasión famosa demostraron, una gran flexibilidad y una “gran iniciativa histórica”. Sorel cree que sólo “la moral de los productores”, la histórica moral violenta y austera, elástica y severa, de la lucha directa de clases, podrá impedir que “la historia se estanque”. Sus maravillosas divagaciones padecen hiperestésicamente de conciencia histórica. Tampoco es casualidad que los dos Estados totalitarios, el fascista y el nazi, sean los más jóvenes de Europa, los que más tarde y penosamente han logrado su unidad, los más propensos, por tanto, a practicar una política pedagógica sobrecargada de conciencia histórica, como si el tiempo que les faltó para hacer faena nacional les hubiera sobrado para estudiarlo, para estudiar historia. “No se estudia la historia para, llegado el momento de aplicarla, no acordarse de sus enseñanzas, o para creer que ahora las cosas son diferentes, que sus verdades protoeternas (*urewige*) no tienen ya aplicación; al contrario, ella nos enseña la utilidad de su aplicación al presente. El que es incapaz de esto, no se imagine ser un caudillo político; en verdad no es más que un frívolo, casi siempre engreído, y toda su buena voluntad no le excusa de su inutilidad práctica” (Hitler, *Mein Kampf*, I, 129). Esto nos dice Hitler con su tono aldeano (*seichter... eingebildetes Topf...*), corroborándonos que esas naciones adolescentes, de lo que adolecen es de historia.

Ranke, el gran historiador que tanto debe a Hegel, preside el curso de sus lecciones de historia universal con la afirmación de que “el premio fijado para la lucha entre los pueblos es la posesión de la tierra”. Esta misma concepción campeona de la historia es la de Cecil Rhodes, no sabemos si inventor o albacea del imperialismo inglés, que es de fecha muy reciente, pues hasta 1883 no empieza a usarse en Inglaterra la palabra “imperialismo”. “Después de haber leído la historia de los demás países, nos dice, caí en la cuenta que la expansión lo es todo”. Roosevelt fue también un concienzudo fabricante de historia, a costa nuestra. Su afán imitativo va desde el tartamudo Demóstenes hasta el férreo Bismarck. En nuestros días, Spengler, con su monda cabeza obcecada de comprensiones históricas, descubre de nuevo el aliciente de toda política: “crecimiento de la vida de un pueblo a costa de la de los demás”.

El “totalitarismo” de nuestro tiempo, como vemos, se agita frenéticamente entre dos polos: el “revolucionario” y el “imperialista”, concienzudos totalitarismos porveniristas los dos. Revolución y expansión, coraje y ansia, lucha de clases y lucha de pueblos; entre estas dos fuerzas, la revolucionaria y la expansiva, la centrípeta y la centrífuga, tendrá que trazar decididamente el hombre moderno la circunferencia de su equilibrio.

II. *TOPÍA Y UTOPIA**

ADVERTENCIA

Estos ensayos, con excepción de uno, abarcan un periodo bien definido que coincide poco más o menos con el de la guerra. Mi llegada a la hospitalaria tierra mexicana —quijotesca-mente hospitalaria— fue por el mes de septiembre de 1939, cuando la guerra estallaba. No de mucho después es el primer ensayo, y el último, del año mismo de la paz. Por eso he podido enmarcarlos todos, como en un paréntesis, con dos discursos de circunstancias, las de entonces, que son las que prestan la unidad nada convencional a un pensamiento que, en sus empeños más altos, no quiere perder el contacto con la tierra viva, con el tiempo. No significa, pues, el paréntesis ninguna reserva mental o arrumbamiento vergonzante de una época “superada”. Para mí han sido estos años de crisis, en que experiencias tremendas, si mataron muchas ilusiones, no me dejaron humor para llorarlas y sí encendieron un fuego que no quisiera que se apagara más que con la vida. Acaso tenga que luchar mucho para mantenerlo, pero no estoy todavía lo bastante cansado o no soy lo bastante distinguido para irme a pasear por los senderos de la serenidad.

México, 5 de junio de 1946

* Se ha respetado el orden en que estos textos aparecieron en el libro del mismo título que el Fondo de Cultura Económica publicó en 1946, y no el cronológico de su primera aparición. El ensayo “Itinerario de la psicología” se incluye en el volumen II de estas *Obras*; el titulado “La decisión de Donoso” se integró en la primera sección de este volumen, con los publicados en *Cruz y Raya* [E.].

TOPIA
y UTOPIA



TEZONTLE

I
DISCURSO *IN PARTIBUS**
(A MODO DE PRÓLOGO)

En la época en la que estallaban revueltas políticas, el legislador ateniense decretó la pena de muerte contra el *apragmosyne* político; el *apragmosyne* filosófico —el que no toma partido y está dispuesto de antemano a someterse al triunfo que imponga el destino— está castigado con la muerte de la razón especulativa.

HEGEL, *Escepticismo y filosofía*

NO VENGO EN REPRESENTACIÓN DE NADA NI DE NADIE. No puedo representar, ya lo veréis, a los intelectuales españoles que cuentan con cuarenta voces más expresivas y graves que la mía. No puedo representar a ningún grupo político de los que sostuvieron la República española, pues que no he pertenecido ni pertenezco a ningún partido. Vengo en representación de mí mismo. Quiero decir: que vengo a decir la verdad que llevo dentro, la verdad que nuestra guerra me metió en las entrañas. Ya veis: un intelectual que lleva la verdad en las entrañas, y no en la cabeza, y una verdad que le metieron, no que él se haya fabricado. ¿Puede haber algo más absurdo, con pretensiones de intelectual?

Pues este absurdo es el que vengo a defender. No sé si acertaré a exponer aquella idea que el estallido de la guerra civil me fulguró con una claridad pasmosa: que la verdad no está en el cielo, poblado de intuiciones, sino en la tierra, que esta tierra que piso, junto a mí, y que esta verdad hay gentes que me la quieren arrebatar. Y que, entonces, no es contemplando como gano la verdad, sino combatiendo. Y desde ese momento me puse a combatir, a conquistar la verdad. El combate se ha perdido ¿y la verdad?

Hay un momento, uno por lo menos, en que al intelectual le es imposible estar *au-dessus de la mêlée*. Éste es el de la guerra civil. Quien dijese lo contrario miente, aunque no sea a sabiendas. La espada divide en dos el mundo humano, moral nacional en que vivimos: tajantemente en dos. El intelectual que se pone en medio, no es intelectual ni hombre, es el pajarito en la máquina neumática que hinca el pico por falta de aire. No hay

* *España Peregrina*, núm. 1, México, Junta de Cultura Española, febrero de 1940, pp. 15-18.

subterfugio que valga, porque no hay aire. No hay un “si me hubieran hecho caso a mí, si hubieran ido a la escuela, si no hubieran sido tan desastrosos demagogos”, etc., etc. Porque tanto valdría, cuando estalla un volcán, echarle la culpa a la fábrica de luz.

Yo no sé si el hombre es un microcosmos; lo que sí sé, porque la he vivido, es que la guerra civil es una microhistoria, y por eso en ella el hombre vive y comprende la historia entera con una intensidad y una concentración únicas. ¿Y ha de ser el intelectual quien huya de esta experiencia humana medular? Porque lejos de ser, como se dice, la Historia la maestra de la vida, es la vida maestra de la Historia. Preguntad a los intelectuales españoles que han hecho la guerra si la historia que saben ahora la supieron antes. Dadles un libro cualquiera de historia, de los consagrados por el refrendo de las academias y la recomendación de los eruditos, de Historia de España o de Historia Universal, de historia eclesiástica o profana, económica, cultural, y veréis cómo no se les cae de las manos, sino de la boca, como un vómito.

Yo pienso en algunos maestros míos, como muchos compañeros piensan en maestros suyos. Maestros que han vivido espiritualmente de la Revolución francesa, que la han puesto en el pináculo de la historia y del progreso humanos, con o sin reservas. Unos creyendo que esa revolución fue un bloque, según la famosa frase de Clemenceau; otros, a lo Guizot, que sólo vale en ella lo que tuvo de racional y razonable. Vedlos ante la guerra de España: no han hecho ni reservas, se han metido corriendo en la campaña neumática de la Tercera España. Pero, ¿es que la verdad pide distancia de siglos? ¿No es, precisamente, cuando la verdad está tan cerca que nos salpica sangrientamente la cara, no es entonces cuando tenemos la verdadera distancia, la que ella nos ahonda en la conciencia? ¿Entonces qué? Entonces y ahora recuerdo una vieja canción de mi país, de mi dulce país vasco:

¿Qué creías que era enamorarse,
sentarse en la silla y tocar la guitarra?

Yo a nadie le achaco el miedo físico, y menos, ¡pobre de mí!, a un intelectual. Tampoco le pido que dé testimonio, con su cuerpo, de la verdad, que esto es cosa de mártires. Lo que le pido es consecuencia, y cuando no me la ofrece le achaco su miedo intelectual, su miedo profesional, su miedo ¡a la verdad!, su huida de la realidad, única fuente conocida de verdad.

Hablemos, pues, de los intelectuales que han cumplido con su deber, de los que, en cumplimiento del mismo, han salido al campo a defender la verdad. Y hablemos claro, pues que tenemos la hermandad de la hombría de nuestro oficio. Yo sé que muchos han creído defender una verdad ya adquirida, conseguida, y la han defendido como se defiende un patrimonio sagrado, con los dientes y con las uñas. Han defendido la República, lo que era y lo que podía ser. Todos hemos defendido la República, lo que era y lo que podía ser. Pero algunos, no sé si pocos o muchos, hemos visto... ¿qué hemos visto? Hemos visto que defendíamos una *democracia que ha sido traicionada por las democracias más representativas* y traicionada desde un principio, porque la *no intervención* es el nombre que le dieron a su intervención esas democracias representativas. Y traicionada no de cualquier manera, sino de la manera más absoluta: *haciendo traición a sus propios principios*. Porque no hay que olvidar que la no intervención se estableció, según dijeron ellas, para salvaguardar el *derecho*, eminentemente democrático, *de los pueblos a disponer de sí mismos*. Y nosotros, que habíamos dispuesto de nuestras voluntades en unas elecciones, que habíamos dispuesto de nuestras vidas haciendo frente a una rebelión militar, no pudimos disponer de nuestras armas. Con la no intervención, con su abuso de confianza, hace *crisis* la democracia europea. Ideológicamente se suicida. Y contra ella hemos venido defendiendo la nuestra, la que el levantamiento popular había creado.

¿La que el levantamiento popular había creado? Sí; la que el levantamiento popular estaba creando: una democracia en vivo, en carne viva, en busca de su piel. Porque la piel que tenía, la republicana del 31, se la habían desgarrado brutalmente, al sublevarse, los militares y demás fuerzas vivas sostenedoras del Estado. Porque ésta ha sido la fatalidad histórica desencadenada por ellos: para defender su bienaventurada república de trabajadores de todas clases el pueblo tuvo que improvisar una república de trabajadores que trabajan; y en las circunstancias más dramáticamente inverosímiles, con el mundo entero encima, de la nada de su vida pura, tuvo genio y energía bastantes para, mientras se defendía desesperadamente, ir creando una nueva sociedad, un nuevo ejército, un nuevo Estado.

El pueblo había tomado en sus manos, mejor dicho, le habían puesto en ellas porque no había quién, los destinos de la nación. Y de un salto, de un sobresalto, puso a la nación moribunda a la cabeza de los hombres. Y

esto es lo que yo quiero subrayar: por un lado el pueblo, con su profunda ignorancia, instruido sangrienta y eficazmente por la vida, por la política, busca certeramente para su país la única salida libre en la historia: la de delante. Por otro, los intelectuales, a quienes la cultura se les dormía en la cabeza por falta de sangre, ven en una experiencia terrible y conmovedora, enfrente, el suicidio de todos los valores; junto a ellos, la resurrección de todos los valores en una nueva vida. Se daban los cruces fecundos: pueblo e historia, intelecto y vida, moral y tarea. El hombre español se encuentra a sí mismo y se hace universal, se hace histórico.

Porque el mundo del hombre es la historia. Mundo, como el otro, que no se para, y, más que el otro, en perpetua creación. Decía Vico que el hombre conoce mejor aquello que hace y por eso puede conocer mejor la historia que no el mundo físico. Pero para conocerla es menester que la haga. Ya sé que los de la guitarra me traerán cuarenta ejemplos ilustres de grandes hombres que lo fueron, aunque se desentendieron de los acontecimientos turbulentos de su época. Por ejemplo, el cíclope Hegel, enfrascado en sus abstrusas meditaciones sobre la *Fenomenología del espíritu* mientras retumbaba el cañón en Jena. Que paren un poco la guitarra: el pensamiento, tan abstruso, de Hegel, tiene como punto de arranque la Revolución francesa. La dialéctica es la primera sistematización de la Revolución francesa. Es, sencillamente, y a base de ella, el descubrimiento newtoniano del mundo histórico y de sus leyes peculiares. Hasta entonces se había querido explicar la historia con las luces del progreso. En nombre de las luces, al parecer en busca de luz, se hace la revolución: y, como siempre en las revoluciones, que son creadoras, y que no tanto se tragan a los hombres como a las realidades, lo que empezó con una cosa terminó en otra, lo que empezó en luces terminó en dialéctica, por lo menos en los hombres que tomaron plena conciencia de ella.

Yo no quiero meterme en libros de caballería, quiero decir, en filosofías, que sería tanto como meterme en camisa de once varas. Lo que quiero es explicarme, buenamente. Nosotros los intelectuales, por lo menos los que llevamos dentro la experiencia vivida de la guerra de España, no creemos que el mundo está ahí, como una bola mirífica, para que lo vayamos contemplando con delectación o con asco. El mundo, el mundo nuestro, el histórico, no es una bola telescópica ni una micela microscópica. El mundo es algo que se está haciendo, que nos hace o nos deshace, que hacemos o

deshacemos. No hay escape. Esta es la tragedia y la grandeza de nuestro destino. Cuando el mundo está revuelto, como ahora, no vale decir no me gusta o esto tiene muy mala cara, y retirarse con desgana a la clásica torre para entonar los ayes lastimeros con su consabido acompañamiento de guitarra. No, cuando el mundo está revuelto, alborotado, con sobresaltos de parto, hay que meterse en él para conocerlo y para, conociéndolo, hacerlo. Hay que tomar una postura y hay que tomar posiciones: o con las fuerzas creadoras, con el conocimiento, o contra las fuerzas creadoras, contra el conocimiento. Si para alguien no hay opción, es para el intelectual.

El combate se ha perdido, decía al principio. ¿Y la verdad? Aquí está, españoles que me escucháis, todo el secreto de nuestra suerte. La pérdida de la guerra ha sido una conmoción para nosotros y, como en las conmociones, hemos tenido unos momentos de pérdida total de memoria; no sabíamos cómo ni por qué nos encontrábamos donde nos encontrábamos, convertidos en irrisión de la gente. El hombre sano se recobra y restablece los contactos. El español sano que ha perdido la guerra recobra la verdad, su verdad. Esa verdad que el mundo nos hace y nosotros hacemos en el mundo. Si no recobramos el hilo de la verdad que teníamos, estamos perdidos, muertos, más que muertos; para que nos coman en vida los gusanos. ¿Para qué bueno, decidme, el que revuelve morosamente sus llagas, hasta ulcerarlas en perpetua memoria, sino para hacerse gusanera? ¿Para qué bueno el que, desengañado, se aparta al cultivo solipsista de su obra? Su obra está también agusanada y por eso la aparta. No pensemos, compañeros, en que ya hemos hecho bastante; nunca se ha hecho bastante, por mucho que se haya hecho, cuando hay todavía bastante por hacer. No creamos, compañeros, que ya hicimos nosotros lo nuestro y que ahora les toca el turno a los demás. No hay turnos en la fábrica del hombre. Recojamos el hilo de nuestra verdad, una verdad que nos hace si la hacemos, que nos deshace si no la hacemos. No podemos sintonizar con el mundo revuelto de ahora si no recobramos o mantenemos el nervio que tuvimos en el mundo revuelto de nuestra guerra. Entonces comprendimos muy bien que la verdad no nace, sino que se hace. Y ahora, ¿volveremos a las andadas? ¿Persistiremos en nuestra manía de sacarnos el mundo de la cabeza? Ya he dicho que no quería meterme en filosofías, pero no puedo menos de llamar la atención sobre un peligro. Estamos en la época de la técnica. La técnica es hija de la ciencia. Como dice Aristóteles en su *Metafísica*, para poder estudiar la na-

turalidad, que es un puro devenir, se tuvieron que inventar las ideas, las quietas ideas para aquietar a la naturaleza. Nos es muy difícil, por tan inveterada costumbre, no querer aquietar también, con ideas, la historia, el mundo humano en gestación. La idea de progreso, primera que se aplicó a la historia, nació también de la técnica. Queramos que no, tenemos todos, en más o en menos, cabezas progresistas. Sin embargo, no es lo mismo ser progresista que creer en el progreso. Ser progresista es creer que el progreso es obra de la quieta razón, del alcance de sus luces. Y nos llamamos a engaño cuando, después de una época de relativas luces, el mundo aparece lleno de sombras. No lo comprendemos y nos apartamos de él. ¿No lo comprendemos? ¿Es que no comprendíamos las sombras que nos envolvieron en nuestra guerra? Y ¿no llevábamos dentro de nosotros una lucecilla nueva, capaz de encender de nuevo el mundo? ¿Es que se acabó el mundo porque se acabó nuestra guerra? Por el contrario, ¿no empezó este mundo de ahora con nuestra guerra? ¿Es que nuestra luz no la lleva ya nadie en el mundo? ¿Ni siquiera nosotros? Recobraos, recobrad el hilo de vuestra verdad, verdadero hilo de Ariadna para el laberinto de ahora.

Recobrad el hilo de vuestra verdad y no perdáis el hilo de los acontecimientos.

EN BUSCA DE NUESTRO TIEMPO*

NO VAMOS A HABLAR DE ANGUSTIA, porque los tiempos son tan angustiosos que da vergüenza usar la palabra. Porque alude a lo más hondo, al fondo, y por su insignificancia. Los hombres siguen discurrendo como discurrían, andando como andaban, practicando su vida de la manera más rutinaria y delicada. Por lo menos esa mitad del género humano que no se está debatiendo, por el momento, con la muerte. La esceptisis es conservadora y la desesperación también, con toda la *surenchère* con que el instinto de conservación compensa la falta de fundamento.

Que si es angustiosa la falta de fundamento, es más angustiosa todavía la soledad de dos en compañía. Pues está ausente y no sabemos por qué. Una cosa es decir que la política lo domina todo y otra creer vitalmente en que así es. Como decía aquel predicador: Todos sabemos que tenemos que morir, pero nadie lo cree. La desazón de ahora, la nuestra, es más radical y a fondo que la sofocada por el conocimiento, no creído, de la muerte. El hombre es capaz de encajar armoniosamente su golpe. Capaz de remitir la cuestión dichosa del ¿de dónde vengo y a dónde voy?, a la página disipada de las palabras cruzadas. Pero incapaz —suprema capacidad— de no saber a qué atenerse, de no saber qué hacer y aguantarlo.

Porque el hombre no ha venido al mundo, cuando ha venido, para amar a Dios sobre todas las cosas, ni para estar por encima de ellas, como Dios, contemplándolas y complaciéndose en su juego, sino para hacerlas. En esta necesidad absoluta que tiene el hombre de saber a qué atenerse, para saber qué hacer, para hacer, está, según algunos, el origen de la sabiduría.

No son los tiempos nuestros de sabiduría, sino de locura. Tiempos de origen de la sabiduría. Tiempos de desesperación y de esperanzas paroxísicas. Tiempos de serenidad, de profunda serenidad, en los que importa más que nunca no perder la cabeza, aunque se la corten a uno. Hasta aho-

* *España Peregrina*, núms. 8-9, México, Junta de Cultura Española, octubre de 1940, pp. 67-73.

ra, a pesar de todas nuestras teorías, hemos venido creyendo que el hombre es hijo de sus obras y dueño de su destino cuando el hombre es, nada menos, que padre de sus obras y siervo de su destino. El hombre tiene un destino, un esquema de hombre posible, que tiene que llenar con sus obras. El destino es la política, dijo Napoleón. Pero no la política como ejercicio fulminante del poder, sino como la reunión de los hombres para salvar al hombre de las asechanzas de la naturaleza, que son tres: la naturaleza, la sociedad y la cultura. Porque la sociedad y la cultura se convierten en naturaleza, en sus aliadas, cuando habiendo servido al hombre de instrumento para su dominación impiden, en su condición de concreciones instrumentales, que siga el duelo vivo entre la naturaleza y el hombre, ese duelo en que la naturaleza propone y el hombre dispone, si disposiciones anteriores no le impiden disponer de nuevo.

No vamos a detallar ahora el proceso largo en el que estas indisponibilidades se van acumulando hasta dejar al hombre sin disposición ninguna, sin saber a qué atenerse para saber qué hacer. Lo han hecho todos los historiadores de los periodos revolucionarios. Nuestra época es tan revolucionaria que hasta los conservadores proclaman o simulan la revolución. La revolución de los tiempos, que no hay que confundir con la de los astros, que no es tal revolución, sino involución perpetua, lo más parecido a la divina quietud, según la versión de Aristóteles.

La revolución de los tiempos. En el tiempo, y en medio de sus compañeros, nace y se hace el hombre, en ese perfecto dúo beligerante con la naturaleza. Se hace, y, siendo el mismo, es cada vez diferente. Porque la naturaleza está hecha, pero el hombre se hace. Y el hombre se hace a medida que, por su acción, va conociendo el hecho que es la naturaleza, y en la medida que este conocimiento le hace posible prolongar la historia cerrada del mundo con la historia abierta del hombre.

No hay más dualidad que ésta en el cosmos: naturaleza y hombre, dualidad que se da la mano como en una carrera de relevos. Si el hombre, continuándola, supera a la naturaleza, es porque abre la historia cerrada de aquélla, la está abriendo siempre, y la continúa, la está continuando siempre, para no cerrar.

El hombre: entendámonos. Alguien, que no quiero nombrar, pero de cuyo nombre sí quiero acordarme, ha dicho que no hay más que verdades concretas. Como que la verdad es cosa del hombre, del hombre concreto

que se hace: el camino concreto que encuentra el hombre para continuar la historia cerrada, y por él abierta, de la naturaleza. Pero no es el hombre, el individuo, quien continúa la historia ni puede ser prolongación, superada, de la naturaleza, sino los hombres, la junta o sociedad de los hombres. La primera respuesta que dieron los hombres a la interrogación dramática de la naturaleza fue juntarse. Pregunta y respuesta simultáneas. Y todas las nuevas preguntas han sido hechas, no al hombre, sino a la sociedad de los hombres. Y así se ha ido haciendo el hombre, por las respuestas activas que ha ido recibiendo y dando en la sociedad a las interrogaciones planteadas a ella por la naturaleza. Así se ha ido haciendo el hombre concreto, concretamente por las verdades concretas que son los caminos concretos construidos por el hombre para continuar la historia del mundo. Sólo es verdad lo que continúa. Ya dijo Marx que el hombre aplicó su inteligencia como una nueva fuerza natural. Efectivamente, la aplicó y la está aplicando como una fuerza nueva, siempre nueva. Aquí está la verdad, que no es una copia ni un reflejo, sino continuación novedosa, enriquecimiento del mundo, concluso, por el hombre, mejor, por los hombres.

Este esfuerzo denodado de los hombres para saber a qué atenerse, para continuar la historia del mundo, se ha prolongado miles de años en dolorosos ensayos, nada infructuosos, porque necesarios y verdaderos como otros tantos rodeos, aproximaciones, para dar con el camino "más" recto. Con el método más sencillo para continuar esa historia. Ensayos la magia, la religión, la esclavitud, la inmortalidad, el imperio, la polis, la aristocracia, el feudalismo, el capitalismo, etc. Rodeos. El camino recto para el conocimiento activo del mundo, para su dominación eficaz, nos lo fabrican, principalmente, Galileo, Descartes, Newton, con su descubrimiento definitivo del método, del camino, de la ciencia físico-natural.

La filosofía se desglosa de la religión y del mito cuando los hombres cobran por primera vez conciencia de la necesidad de un camino recto para conocer el mundo y dominarlo. Cuando descubren la reflexión y se descubren ante el espejo. Cuando el hombre filosofa, es decir, seculariza su pensamiento, en un ocaso silencioso de los dioses, descubre el valor de la palabra y, desde entonces, en el principio fue el logos. La fidelidad del hombre a su palabra, la memoria reproductora del hombre, espejea un oasis en la inmensidad sepulcral del panteón divino. La fidelidad reproductora de la palabra pone al hombre en el camino del camino. Los primeros filósofos

griegos, los físicos, tratan, con los elementos, de fabricar el espejo nítido del mundo. Heráclito llega al callejón sin salida de esta vía. Tan espejo tiene que ser el pensamiento del hombre que, para poder reproducir la naturaleza frenética del mundo, tiene que quemar el pensamiento en el fuego de su devenir. Espejo azogado y callejón sin salida. Siempre será el espejo, el juego de los espejos, un callejón sin salida. Por eso dice Aristóteles que para conocer la incesante naturaleza fue menester sujetarla a ideas. Con lo que se pretende que lo que de este modo se consigue es limpiar el espejo del vaho danzante de los fenómenos. Pero esta *idea* era una idea del hombre. Desde que se aquieta la naturaleza, para conocerla y dominarla, para dominarla conociéndola, el espejo aquietado y limpio mantiene, sin embargo, la inquietud de un reflector manejado por la *finalidad* del hombre. Siempre que se pretenda asegurar la función *reflexiva* de la mente, apurar su naturaleza quieta de espejo contemplador, se hará, sin saberlo, una concesión al antropomorfismo, a las necesidades formales del hombre. Todo el empeño del pensamiento moderno fue acabar con la *finalidad* aristotélica y acabó en el antropomorfismo formal de la razón pura. Hay unas palabras, bien irónicas, de Descartes, cuando, para legitimar la concepción mecanicista del mundo, dice que sería una temeridad tratar de adivinar las intenciones de la providencia. Sigue el esfuerzo del hombre guiado por el espejismo seductor del espejo. El mundo queda reducido a puras entidades matemáticas y el pensamiento también. El descubrimiento de las leyes ópticas por Descartes, lo mismo que su descarnadora explicación del arco iris, tienen un exacto valor simbólico. Pero a la conciencia sosegada del espejo se ha añadido la conciencia esforzada de la dominación. Bacon rechaza toda la ciencia antigua, su instrumento, órgano, de Aristóteles, en nombre de la dominación inminente del mundo. El nuevo órgano, el experimento, trata de someter a la naturaleza, de mandarla, cuestionándola y torturándola a preguntas, haciéndole que hable para obedecerla luego. Afianzamiento azogado del espejo y nuevo callejón sin salida. Las quietas ideas las formula de nuevo Descartes con su método. En esta polaridad de inquietud y de quietud devana el pensamiento su pasión dominadora, ahora consciente de sí misma. Porque la naturaleza es un movimiento incesante, pero un movimiento cerrado, de continuo retorno, un sistema cerrado previsible y construible. La dialéctica de la espiga es una dialéctica sin porvenir.

Cuando el pensamiento del hombre da con el camino sistemático de la naturaleza, el pensamiento se aquieta definitivamente. Y cuando, sobre ese pensamiento, quiere levantar el hombre el pensamiento del mundo suyo, del mundo moral y de la historia, éste es también un pensamiento quieto, cerrado o abierto en asintótica cerrazón. Ya veremos cómo esta naturalización del pensamiento constituye el peso muerto que impedirá, al par que le fabrica las alas, que el pensamiento del hombre vuele seguro de sus destinos creadores.

No cabe duda que los inauditos triunfos técnicos, los éxitos de dominio que este pensamiento reflexivo naturalizado le proporciona al hombre, orientan, con la brusquedad de una escandalosa sorpresa, su mirada hacia el camino de la historia. La *idea de progreso* representa el primer orden secularizado del mundo histórico. No es Turgot quien ha descubierto esa idea, que está en el aire inquieto de la época. Ya Bacon trabajó, sin saberlo, por ella. Y Descartes es el primer filósofo que condiciona su trabajo y su obra al bienestar de las generaciones futuras. Pero Turgot tiene conciencia expresa de la escandalosa sorpresa. Cuenta cómo, en muy pocos años, los descubrimientos más fecundos y brillantes se han sucedido con una facilidad de juego de niños cuando, por el contrario, la humanidad ha necesitado de miles de años para pasar del grabado de medallas a la invención de la imprenta. Y ya instruido por Descartes, también le dice a Bossuet que sería una temeridad tratar de adivinar en la historia los secretos designios de Dios. Se cree haber encontrado el camino recto de la historia. Con la idea de progreso, clave de la historia, *la science du gouvernement deviendra facile et cessera d'être au-dessus des forces des hommes*. Desde Bacon la idea explícita y activa de dominio acompañará a todo descubrimiento de caminos. Condorcet remacha el clavo: el descubrimiento de la idea de progreso nos asegura la perfectibilidad indefinida del hombre, la imposibilidad del retroceso y la *posibilidad de trazar con alguna verosimilitud el cuadro de los destinos futuros de la especie humana*, El mundo histórico, sometido aparentemente al capricho de la voluntad humana, tiene también sus luces necesarias a las que no hay más que enfocar la mente, ilustrándola, iluminándola, para que pueda prever el curso de los acontecimientos humanos y fabricarlos de algún modo. Condorcet escribe esto cuando los franceses, arrebatados por la misma iluminación, le obligan a guarecerse en casa de un amigo para no perder la vida. Nada más patético que éste *e pur si muove*, de Condorcet.

Él sabía que se movía, como Galileo, pero no acertó, como Galileo, con el movimiento, porque no hizo sino trasladar el movimiento heliocéntrico galileano al mundo de la historia. El hombre se movía también por la atracción del sol, de las luces, en un movimiento indefinido de acercamiento iluminador y caluroso sin quemazón.

Pero la fulguración racional de la Revolución francesa fue, a la vez, una iluminación deslumbradora y un achicharramiento. Aquel ultimátum de la razón hizo dudar a muchos que habían creído en ella. ¿Quién podía tener más derecho que la razón a dar un ultimátum, una *ultima ratio*? Y, sin embargo, esta razón última parecía advertir que no era la auténtica. O, que si lo era, había que renegar de ella en los negocios humanos. Se buscan salidas al callejón sin salida del espejismo racionalista. El positivismo acusará a esa razón de no haber sido bastante razonable, de no haber tenido en cuenta, en su precipitación, en la brusquedad de la escandalosa sorpresa, la naturaleza especial de los hechos humanos. De haberlos identificado, precipitándolos racionalmente, con los hechos mecánicos del mundo. Empieza la rectificación positivista del progreso, que no es sino una insistencia recalcitrante, minuciosa, en el callejón. Empieza la sociología. Los otros desengañados se escapan del callejón a lo cangrejo, reculando hasta dar de nuevo, o de viejo, con la autoridad salvadora de la tradición o de la iglesia.

El *e pur si muove* eficaz lo pronuncia, sin embargo, Hegel. Él da con el movimiento auténtico. Decimos que él da con ese movimiento, como dijimos que Turgot dio con el progreso: estaba en el aire, en el aire turbulento de la época. Está en el aire enrarecido de la Europa posrevolucionaria y napoleónica. Estaba, sobre todo, en Alemania. Pero Hegel expresa también, *expresis verbis*, la sorpresa origen de la idea, sorpresa también escandalosa y, esta vez, sangrienta. Es bien conocido el párrafo de Hegel al final de su *Filosofía de la historia*: hasta entonces, hasta la Revolución francesa, no se había visto que la razón, el *nous* de Anaxágoras, rigiera también el mundo de la historia. Hasta entonces. Es decir, que lo que a otros no había servido más que para renegar de la razón o para insistir, concienzuda y positivamente, en el antiguo camino razonable sin salida, a él le revela la verdadera *ultima ratio* de la razón. El espíritu es libertad. El espíritu es creador. ¡Atención!: el espíritu es dialéctico. Pero no con la dialéctica de la espiga o del gusano mariposeador. Tenían razón los antiguos y el Eclesiastés: nada nuevo debajo del sol. Porque el espíritu no está debajo del sol,

sino por encima de él, aunque ya no le preocupen las cosas de tejas arriba. Como nos dice él mismo, Hegel incorpora en la suya toda la filosofía de Heráclito, pero hace algo más. El *quid* de su dialéctica está en la palabra *Aufhebung*, que quiere decir, a la vez, cancelación y conservación, lo cual no se consigue sino superando. ¿De dónde le ha venido al hombre la idea de la superación dialéctica? Escuchémosle:

la primera categoría de la historia consiste en la visión del cambio... Es la categoría del devenir... Sin embargo, a esta categoría del cambio pronto se le une otro aspecto: de la muerte renace una vida nueva. Los orientales han tenido esta idea... El occidente aporta otra idea. El espíritu reaparece, no sólo rejuvenecido, sino sobrepasado y más claro... Y ésta es la segunda categoría del espíritu, Su renovación no es un simple retornar a la forma anterior, es una transformación de sí mismo.

No cabe duda, pues, que es en la historia donde Hegel ha descubierto, o creído descubrir, la dialéctica. En la historia contemporánea, en la Revolución francesa. La salida del callejón se la sugieren siempre al pensador los acontecimientos, al pensador con la despreocupación radical de lanzarse al fondo de ellos, como Empédocles al Etna, pero sin dejar ni las zapatillas. Ésta es la única angustia respetable que puede dar origen a la metafísica. No la angustia de la nada, sino la del todo. ¿Por qué, más bien, este todo y no otro? ¿Por qué este mundo, más bien, y no otro? Sin la dialéctica, sin esa continua aparición creadora del espíritu, sin sus irrupciones metamorfoseadoras, no hay lugar legítimo para la revolución en la historia. Hay un momento en que el mundo de los hombres no deja paso a la razón y ésta lanza su *ultima ratio*, levantándose con todo. No cabe pensar, en ese momento, que no hay sino darle la razón que le sobra. La historia es un campo lleno no sólo de ruinas, sino de escombros. Nadie más pesimista y, sin embargo, y por eso, más optimista que Hegel. La emoción sagrada de un Lucrecio ante la naturaleza la encontramos en Hegel ante la historia.

A los diez años de su muerte, como nos dice Engels, el hegelianismo aparecía, o desaparecía, como una filosofía no sólo pretérita, sino decrepita. Nadie la entendía. No se atribuya a su modo abstruso. Actualmente tenemos filosofías bastante más abstrusas que, a los pocos meses, están ya de

moda. No; había una dificultad radical, y radical, precisamente, porque la revolución hegeliana afectaba a lo más tradicional e inveterado del hombre: la lógica. El principio de contradicción no es ya esa arma terrible que deja muerto al adversario y al vencedor, porque si destruye el argumento de aquél no le da a éste ninguno nuevo; sino que será —la negación superadora de la negación, la *Aufhebung*— el pensamiento mismo en marcha, siguiendo la marcha del espíritu en el mundo de la naturaleza y de la historia. Hegel lleva a la lógica, como no podía menos, el movimiento mismo descubierto en la historia, el movimiento del espíritu universal, que es el mismo del espíritu absoluto, del logos. Esto se dice pronto, pero ¡todavía está costando a los hombres discurrir al son de esa marcha!

“La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica”, nos dice Engels, y, efectivamente, en su *Dialéctica de la naturaleza* pone a prueba, con un toque largo, el valor científico de la dialéctica. En su excelente prólogo trata de hacernos ver cómo, poco a poco, los descubrimientos científicos, desde la genial intuición cosmogónica de Kant hasta la teoría de la evolución, van inculcando en los hombres de ciencia esta manera de contemplar el mundo en perpetua evolución disolvente de cualquier elemento metafísico consistente. Pero en su introducción al *Anti-Dühring* y en el prólogo primitivo podemos recoger algunas afirmaciones en que se le escapa la verdad de que ha sido la filosofía, más concretamente, la filosofía alemana, y más concretamente al querer explicar el caos aparente de la historia, la que ha elaborado el pensar dialéctico, que encuentra resistencias en la cabeza de los científicos imbuida de concepciones metafísico-mecanicistas que remontan a Bacon. Por eso les aconseja el estudio de la historia de la filosofía para, de este modo, desarrollar sus facultades teóricas y abarcar dialécticamente el cúmulo de las observaciones empíricas.

No; la dialéctica ha venido de la historia; éste es el hecho histórico. Como también lo es que la lógica de Aristóteles se calca en la naturaleza viva, en el parentesco discreto de las familias naturales. Ya nos dijo él que, para conocer la naturaleza, no hubo más remedio que inventar el concepto. No hubo más remedio porque la naturaleza es puro devenir. Y si se quería conocerla era menester aquietarla. Por eso la potencia y el acto se aquietan lógicamente, instrumentalmente, en el concepto: en el fin cristalizado de los seres y de las cosas. Empédocles, con sus cuatro elementos, prometía a sus conciudadanos sosegar los vientos y agitar las lluvias. Sócrates, al inven-

tar el concepto, prometió a los hombres que, si se conocían, podrían dominarse, ser buenos. Sócrates dio su vida por la lógica de Aristóteles.

La ciencia nace para prevenir —el desinterés contemplativo no es más que una añagaza metódica— y, para prevenir, le busca las intenciones a la naturaleza: finalismo. Para prevenir construye y, para construir, supone la existencia de elementos discretos. Para prevenir cuenta y, para contar, nos dice que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos. Ni en el concepto aristotélico germina la contradicción ni los elementos permiten el proceso, ni las matemáticas, según Hegel, marchan dialécticamente. Siendo la naturaleza devenir, o se comulga con ella, con Heráclito, o se la niega, con Platón, o se le buscan las formas con Aristóteles. Los modernos la construyen con la masa y el movimiento. Con finalidad o sin ella, como dice Bergson, el esquema científico es siempre el de un sistema cerrado teóricamente determinable. “La naturaleza es como es; sus modificaciones no son más que repeticiones, su movimiento no es más que un movimiento circular” (Hegel). Kant, que empieza su carrera filosófica con su hipótesis de la nebulosa, la corona haciendo el diagrama del pensamiento mecánico del mundo. Hegel, que sistematiza el pensar dialéctico, considera como “ideas nebulosas” “el nacimiento de los organismos animales más desarrollados a partir de los inferiores”. La naturaleza coarta, siempre, el vuelo dialéctico. Schelling, renuente, torna que torna en la “identidad de los contrarios”. Adam Müller, su discípulo, atraviesa su época hasta llegar a la Edad Media y quedar en ella heracliteando. Nietzsche, y su evolucionado superhombre, se consuelan con el eterno retorno.

Este gazepeo del pensamiento naturalista lo vive nuestra época con la idea de progreso. Ya vimos su origen en la técnica. Para los progresistas, Hegel es un conservador y, para los revolucionarios, un verdadero progresista, porque ha superado la idea estática del progreso. ¿Cómo se le ha ocurrido a Marx su materialismo histórico? ¿Contemplando el avance de las ciencias? Esto podría hacernos creer lo del “socialismo científico”.

Sin embargo, mientras que el nuevo giro de las ciencias naturales sólo había podido imponerse en la medida en que la investigación suministraba los materiales positivos correspondientes, hacía ya tiempo, mucho tiempo, que se habían revelado ciertos hechos históricos que imprimieron un viraje decisivo al modo de enfocar la historia (*Anti-Dühring*, introducción).

No olvidemos, tampoco, que el desarrollo dialéctico de la economía capitalista, descubierto por Marx, ha sido interpretado muchas veces con una mentalidad cientista, positivista, y hasta podríamos decir que “socialista”, como un proceso mecánico más o menos fatal y previsible en el que no se le reconoce a la voluntad humana, a la conciencia humana actuante, su parte tan decisiva.

En la naturaleza, nada nuevo debajo del sol, aunque nazcan nuevos soles y se apaguen viejas estrellas. Con el hombre la naturaleza se pone de pie y echa a andar. Este sentido recogemos hoy de aquellas hermosas palabras de Herder: “así como la flor cerró, levantándose, el reino subterráneo de lo inorgánico, así el hombre se yergue sobre todos los animales encorvados hacia la tierra. Con la mirada hacia arriba y las manos levantadas, está ahí como el hijo de la casa, esperando la llamada del padre”. El hombre se pone en pie y el mundo, todo el mundo, echa a andar bajo sus plantas. Se rompe el movimiento circular y sale el hombre disparado por la tangente. No, como diría Kant, a la conquista de la libertad contranatural en una infinita aproximación asintótica, sino a continuar la historia cerrada del mundo trayendo a él cosas nuevas. Naturaleza y cultura no se oponen, sino que se continúan y complementan incesantemente. Diríamos que el hombre se ha puesto en pie no para andar, sino para volar, pero como Anteo. La monstruosa esfinge le cierra constantemente el camino con sus enigmas. El hombre los resuelve con una lección de cosas. Como dice Marx, el hombre, con su trabajo, cambia la naturaleza misma, la enriquece y prolonga. La sociedad y la cultura se convierten en naturaleza cuando se involucran en un movimiento circular de repetición, y entonces, para dominarlas, hay que responder a las preguntas que nos hacen, que hacen respectivamente al pueblo y a la filosofía. La sociedad es la primera respuesta que el hombre dio, y sigue dando, a la naturaleza; es la primera de todas las cosas nuevas. Cuando la sociedad se naturaliza, cerrando la salida a la superación, convirtiéndola en repetición, el pueblo la desnaturaliza abriéndole una salida. La cultura es la segunda respuesta, y cuando la cultura se naturaliza, la filosofía se encarga de desnaturalizarla. Pueblo, en esta acepción, viene de poblar, poblar humano sin sociedad, carne viva de sociedad, una especie de ciudad de Dios invisible dentro de la ciudad. Filosofía, en este respecto, viene de amor al saber, al saber a qué atenerse para saber qué hacer. Pueblo y filosofía aseguran la renovación de la historia humana, su desnaturalización.

En el segundo capítulo de su *Feuerbach*, discutiendo Engels “la gran cuestión de toda filosofía y especialmente de la filosofía moderna, la de la relación entre el ser y el pensamiento”, viene a definir a los materialistas como aquellos que admiten la eternidad del mundo, la prioridad de la naturaleza sobre el espíritu. Pero, colocado el problema dentro de “la gran cuestión”, de la “relación entre el ser y el pensamiento”, no había manera de salir de la dualidad, y contra el espiritualismo, no propiamente contra el idealismo, tendremos un materialismo, más o menos dialéctico, y perfectamente histórico, en el que “la conciencia es un dato secundario, derivado, porque es el reflejo de la materia, el reflejo del ser”. Tenemos, otra vez, la dualidad reflexiva del espejo, en la que “nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza, verificadas por la experiencia, por la práctica, tiene un conocimiento válido, y la significación de una verdad objetiva”. La cuestión de cronología se ha convertido en cuestión de categoría. Dialécticamente parece que tendría que ser que la conciencia es una *nueva realidad* en el mundo, con más superaciones en su haber que las realidades anteriores. Es verdad que no es la conciencia la que hace la existencia, sino ésta la que da origen a aquélla, pero precisamente cuando la existencia está en quiebra es la conciencia, la conciencia de las *necesidades* del momento, la encargada de fabricar la nueva existencia. Porque no se trata de una conciencia para la verdad, sino de una realidad para otras realidades. Realidad verdaderamente dialéctica porque no repetidora. Porque el mundo, no hay que olvidarlo, *tuvo* su historia, pero el hombre la *tiene* y, como dice Engels, “no vivimos solamente en la naturaleza, sino también en la sociedad humana y esta última tiene también, no menos que la naturaleza, la historia de su desenvolvimiento y su ciencia”. Porque ni la teoría de Laplace, ni el descubrimiento de la célula, ni la transformación de la energía, ni la teoría de la evolución, ni la desintegración de la materia nos han revelado la dialéctica idealista o la dialéctica materialista, sino, en ambos casos, la historia. La historia de las sociedades humanas.

Ya hemos dicho que la sociedad es la primera respuesta que a la naturaleza da el hombre. La primera pregunta que la naturaleza hace permanentemente al hombre, el enigma monstruoso, es el de su subsistencia. Esto quiere decir que, fundamentalmente, la sociedad es una estructura económica, que tiene que cambiar cuando, por la acción de la cultura del hombre, ha cambiado también la naturaleza. Como dice Rousseau, nació

la sociedad cuando un hombre dio trabajo a otros, que podía alimentar, para que trabajaran por él. Y nació al mismo tiempo la cultura, con la explotación del hombre por el hombre. Desde entonces la sociedad, el pueblo y la filosofía se están debatiendo con este cordón umbilical que nos une a la naturaleza: el reparto o la división del trabajo. Hoy tenemos más división del trabajo que nunca y, por consiguiente, más cultura y más explotación que nunca. Hoy, por muy idealista que se sea, no se puede cerrar los ojos a la primordial estructura económica de las sociedades civilizadas. Pero la conciencia no es un reflejo objetivo de esa realidad económica, sino, más bien, su conciencia *actual, real*, una *realidad* en existencial relación dialéctica con esa realidad económica. Destinada, por tanto, a dominarla y cambiarla, para luego cambiar ella, y así sucesivamente. Que como el conocimiento de la naturaleza es un camino para andar por ella y no un entañamiento, así el conocimiento de la sociedad y de su cultura es un camino para andar en ella, para cambiarla. Y aquel conocimiento será verdad, es decir, aquella conciencia tendrá realidad, que sea viable, que indique a la sociedad el camino que ésta habrá realmente de seguir si quiere, en general, seguir.

PLATÓN, LOCO DE AMOR*

Leíamos a los griegos,
que fueron nuestra pasión.

PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

YA TENEMOS OTRA VEZ EL *BANQUETE*, ahora en traducción directa.¹ Quien haya tenido la suerte de escuchar de labios de Alfonso Reyes la evocación de aquella lectura del *Banquete* en el taller de Acevedo “en que cada uno llevaba un personaje del diálogo” y que también se inició con una despedida de citarista y flautistas celestiales, pues los personajes no se dieron cuenta de la música pluvial de un aguacero tormentoso, sabe, con “saber de oídas”, lo que significó en la vida intelectual mexicana. La “lectura cuyo recuerdo es para nosotros todo un símbolo” (Alfonso Reyes) se va a repetir ahora en el taller de cada cual y el símbolo del “pasado inmediato” podrá reencarnar en pensamiento del futuro inminente.

Pocos libros, si es que éste es uno, de mayor encanto. Su viva presencia teatral ha conjurado siempre un mundo misterioso y delicioso que ha silenciado con su armonía poderosa la voz seductora de las flautas y el vozarrón conminador del trueno. En un *crescendo* insensible y sobrecogedor se va desvelando el misterio del Amor, desde el plano equívoco de la pederastia hasta las cimas del verdadero amor socrático, el amor filosófico, pues el filósofo es un amante loco, como nadie, de amor. El mito dorado de los griegos es también una exaltación encendida, una llama pura de clara silueta sin sombras y sin crepitación, un fuego etéreo y celeste despedido por los aceites espesos de los fuegos subterráneos, volcánicos, de los mitos tenebrosos. El milagro griego se cierne sobre la comunidad bárbara de la especie humana gracias a la tensión umbilical de estos mitos, como la pederastia lo asienta en la casa de varones de todos los pueblos primitivos. Acaso el androceo y los mitos tenebrosos son ya primeras emanaciones, a flor de tierra,

* *El Hijo Pródigo*, año II, vol. VII, núm. 23, México, Ediciones Letras de México, 15 de febrero de 1945, pp. 81-84.

¹ Platón, *Banquete. Ion*, traducción de Juan David García Bacca, México, Universidad Nacional, México, 1944.

de los fuegos infernales; el primer paso en la desanimalización del hombre. Pero el amor socrático, lejos de ser una estética y una filosofía de invertidos, es la inversión de la inversión para llegar a la más alta cima del amor clásico, tan cerca del amor cristiano, según la versión de Castiglione. Todo un símbolo, no ya para recuerdo del pasado inmediato, sino para enderezamiento del presente presente.

El amor clásico, según García Bacca, es un amor demoníaco. Eros es un demonio, hijo de Expedito y Apurada, según dice aquél, de Plenitud e Indigencia, según dicen otros. Un ser entre divino y humano, un demonio que aspira a endiosarse por la vía del entusiasmo amoroso, pero al que ya le están fijados sus límites endemoniadamente humanos y que no podrá sobrepasar aunque dé generosamente su vida por el amado. Pues ni al precio de la vida podrá cambiar la naturaleza indigente de su ser por la naturaleza rebosante, donadora, gratuita, del amor divino. Del amor místico que prende cuando Dios “tocando en el borde de la sustancia del alma” (San Juan) la transforma endiosándola y la hace capaz del don absoluto de sí misma. La introducción de García Bacca coloca desde un principio esta dualidad clásico-cristiana y sigue su desarrollo hasta nuestros días, en los que, habiéndose *personalizado* el individuo, hay que esperar otro tipo de amor que Dios escondido tendrá que inocular gratuitamente a la persona para que ésta pueda darse de un modo inédito todavía: personalmente. Esta introducción de García Bacca representa acaso la más completa y ajustada exposición de su pensamiento hasta el día, pero yo no sé si con esto, y a pesar de todas las finas dicotomías eróticas y venusinas y de las “interpretaciones” mitológico-moral, mitológico-jurídica, naturalista, anatómico-quirúrgica y dialéctica del Amor, con que va montando en escalera su introducción al *Banquete*, no queda éste un poco reticulizado y hasta heideggereado.

Fedro hace un encomio preambular del Amor sin discernimiento y Pausanias le sigue con su discernimiento entre la Venus celeste y la plebeya. Estamos todavía en el plano del buen sentido, de la opinión ilustrada que juzga las costumbres de su tiempo. Ya con Eryxímaco entramos en el terreno de la ciencia: el médico, el físico Eryxímaco, se eleva desde las repleciones y evacuaciones del cuerpo, gobernado por alguna clase de amor que mantiene unidos elementos dispares en proporciones armoniosas, hasta el inmenso Amor que mueve “al sol y las demás estrellas”. Es el momento para que hable Aristófanes. Se había burlado él, en *Las nubes*, de Sócrates,

pero de él se sirve ahora Sócrates, que no le puede guardar rencor porque sus burlas fueron fruto de la ignorancia al confundirle con la caterva de filósofos que habían “entronizado al torbellino en lugar de Zeus”. La generosidad de Sócrates es una generosidad irónica, como vemos. Viene, pues, Aristófanes como tío Paco con la rebaja y hace apearse a Eryxímaco de sus alturas cosmológicas, supernebulosas, inventando un mito, un cuento, el de los “hombre-hombre”, hijos del Sol, las “mujer-mujer”, hijas de la Tierra, los “andróginos”, hijos de la Luna, explicando así a satisfacción todas las manifestaciones del amor humano, la pederástica, la lesbiana y la normal, con una teoría mitificada que podríamos llamar de la “media naranja” y en la que algunos podrán ver, si quieren, una anticipación de la actual teoría hormonal. Nosotros escuchamos como un eco grotesco de un misterio tenebroso: la rebelión de los ángeles y el pecado original fundidos en uno, como los seres redondos y de ocho miembros que giran por los aires como una rueda de artificio.

Es tan irónica esta generosa venganza que Platón hace tomarse a Sócrates, que éste le advierte a Eryxímaco de la mala postura en que se encontraría si tuviera que hablar después de Aristófanes, pero no tan mala como la de él, que habrá de hablar después del poeta Agatón. Ironía con doble punta, pues está preparando el terreno para el triunfo que el filósofo va a obtener sobre el poeta, amparándose, irónicamente también, en las revelaciones de Diótima, sacerdotisa de los misterios de Eros. Entramos en el momento culminante de este diálogo y del pensamiento de Platón. Hay que acudir al *Fedro* para comprender todo su alcance, y también a la *República*, en el conocido pasaje en que destierra de ella a los poetas, y al Ion. Parece que en el *Fedro* y en el *Banquete* el triunfo no se logra sobre el poeta, el poseso, sino sobre el retórico, que pretende entrar en el templo de las Musas por simples artes humanas. El retórico unas veces nos habla —Lisias— de los peligros que entraña para el efebo entregarse al amante; otras —Agatón— hace un panegírico palabrero del amor, bellissimo de palabras, pero no bello de verdad. Pero el poeta, si es poseso —*impetus ille sacer*— como Ion es un rapsoda poseso, dice, sin darse cuenta, las verdades que el dios o la Musa le dictan. El filósofo, el poseído por Eros, que no el sofista, da razón de lo que dice por inspiración de Amor. Ante el poeta de verdad, que es un “ser divino”, divinizado, que está muy por encima del “ensalzador técnico de Homero”, el filósofo

tiene, como individuo, la misma superioridad que su saber frente a la opinión justa, que acierta sin poder dar razón. La verdad del poeta procede de su imantación por el dios; se comporta pasivamente, como los coribantes, mientras que en el filósofo hay un endiosamiento activo por amor que engendra la visión, la teoría.

Siempre hay en Platón este equívoco del poeta imitador de una imitación y del poeta imitado. Los dos parecen encontrar un lugar bien diferente en el karma platónico: almas de primera clase son el “filósofo, o el artista, o alguna naturaleza musical y amante”. El “poeta o algún otro artista imitativo” son almas de sexta clase que vienen después del hierofante, que también adivina por artes humanas y no por imantación divina, como el verdadero profeta. La “locura por amor es la mayor bendición del cielo” (*Fedro*) y el mayor loco de amor es el filósofo, pues a él, como a nadie, le han crecido las alas y puede volar más alto para alcanzar la visión de la verdadera realidad, sin figura y sin cambio.

Pero además de la locura del filósofo, del profeta y el poeta, hay otra clase de locura.

Cuando plagas y grandes calamidades hacen su nido en alguna familia, debido a alguna vieja culpa de sangre, la locura entra con santas oraciones y ritos, y con expresiones inspiradas encuentra una vía de escape para los que la necesitan; y el que tiene participación en este don y está verdaderamente poseso y enajenado, por medio de las purificaciones y misterios se libra por completo del mal, tanto futuro como presente, y se alivia de la calamidad que le afligía (*Fedro*).

Platón quiso ser dos cosas en su juventud: poeta trágico y político activo. De ambas cosas se desengañó muy pronto y para siempre. A pesar de sus conmovedoras veleidades siracusanas, fue siempre un filósofo-rey sin trono, no edificó más ciudad que su *República* ni gobernó más que con las *Leyes*. Pero el retraído desengaño de su juventud le ha sido recompensado con creces, pues su actividad política se ha disparado desde la Atenas y la Siracusa del siglo IV a todos los movimientos utópicos hasta nuestros días. ¿Y qué pasó con el trágico? ¿Ha habido también aquí una sublimación supercompensadora? No debemos contar por tal la belleza de sus diálogos, o sólo irónicamente. Si el desengaño ante la política fue circunstancial, pues por

algo su libro mayor se llama *República*, el desengaño ante la tragedia creemos que es más radical, y función precisamente de su sueño político. Nuestra suposición es tan aventurada que' quisiéramos que volara en alas del amor. Las líneas que acabamos de recoger del *Fedro* indicarían, metafóricamente, la locura del poeta trágico, y el alivio del enajenado se contagiaría al público, como el rapsoda contagia, imanta a los oyentes, y éste sería el sentido profundo de la *catarsis*. El mundo entero de la tragedia griega: el Destino, como expresión inexorable de la justicia, del orden divino del mundo, aplasta a culpables e inocentes, a generaciones enteras; el *dolor* patético que su acción produce nos enseña a reconciliarnos con ese orden. Platón propone la reconciliación por el *amor*: de la cascada de bellas palabras de Agatón, el poeta trágico, se ha escapado una irisación.

En cuanto a aquellas cosas que, según los dichos de Homero y de Parménides, y suponiendo que dijeran verdad, pasaron antiguamente entre los dioses, acontecieron no bajo imperio de Amor, sino bajo el de Necesidad la inflexible; porque no hubiese habido ni castraciones ni aprisionamientos de unos por otros ni otras muchas violencias si Amor hubiera estado entre ellos: unieranlos más bien amistad y concordia, como sucede ahora desde que sobre todos los dioses reina Amor.

¿Y por qué no ha de reinar también entre los hombres? ¿No se propone esto en su *República*? “Existe una ley del Destino según la cual el alma que alcanza alguna visión de la verdad en compañía con un dios está preservada de daño” (*Fedro*). Parece, pues, que la *catarsis* filosófica, la reconciliación por el amor, por la visión de amor, es más digna del hombre, más elevada, que la *catarsis* trágica, la reconciliación por el dolor. No sé por qué se me figura que esta misma oposición encontramos en Rousseau: su carta a D'Alembert sobre los espectáculos, en la que arremete contra la tragedia francesa, culminación del mundo trágico, tendría también que interpretarse así. Su filosofía cordial busca para los hombres una reconciliación por amor que el *Contrato social* trata de instaurar. Dos concepciones distintas del Destino.

En la tragedia de todos los tiempos tropezamos con un antagonismo radical y último: no hay una conciliación dialéctica, amorosa, teórica, una *coincidentia oppositorum*: hay una *catarsis* por el dolor. En la filosofía de casi

todos los tiempos hay una solución teórica de los antagonismos, un *Amor Dei intellectualis* donde todo se resuelve en unidad de la visión de Amor. Los llamados “diálogos socráticos” no componen una tragedia. Tampoco el héroe estoico es un héroe trágico. ¿Es posible un *sentido* trágico de la vida? ¿Es posible una *tragedia* filosófica?

Caminando ya por estas zonas eléctricas donde se ponen en contacto y echan chispas dos actitudes humanas radicales, prosigamos sin zozobra. Platón no es, no podía ser un poeta trágico, pero Platón es, eminentemente, un creador de mitos, un mitopoyético o mitopoeta. Por el caso de Aristófanes sabemos con qué facilidad mitifica; pero por otros muchos más aprendemos con cuánta seriedad mitifica: casi diría que lo hace para salir de apuros. Del apuro último en que el Amor le pone cuando no le regala la visión. El mito del Fedro, el de la caverna, el Timeo... Es tema éste que ha tentado a muchos pero que a mí me excede sobremanera. Dejemos, pues, las alas y caminemos con pies de plomo. Por los comienzos del *Fedro* sabemos su actitud ante los que se dedican a sacar punta al mito, ante la interpretación racionalista y alegórica del mito. No parece, pues, que sus mitos sean, al revés, una alegorización de lo racionalmente mentado por él, de lo teóricamente visto. También sabemos por qué rechaza, como lastimosa pérdida de tiempo, esa filosofía barata que trafica con los mitos. La inscripción de Delfos, el oráculo, ha señalado el camino del filósofo: conócete a ti mismo. “Porque no deseo saber acerca de esas cosas [míticas] sino acerca de mí mismo: ¿soy acaso un monstruo más complicado y henchido de pasiones que la serpiente Típho o soy una criatura más delicada y simple, a quien la naturaleza ha señalado un destino más divino y amable?”. Sabe de antemano, por su locura de amor, que no locura trágica, que el hombre tiene, por *naturaleza*, un destino más divino y amable del que suele tener el hombre por *tragedia*, el hombre complicado y henchido de pasiones. En busca de este Destino, de esta ley natural, de este orden divino del cosmos, ha ensanchado la autognosis socrática y se ha puesto a estudiar al *hombre en grande*: la república o ciudad. Pero es en la *República* donde con mayor seriedad, con mayor apuro mitifica y, después de relatar el mito de la caverna, se le escapa un angustiado: “¿Sólo Dios sabe si mi vislumbre es cierta!”. ¿No revela esta necesidad de mitificar, de contar un cuento, cierta inseguridad radical, ciertos hiatos de la visión por amor por donde se podría asomar la máscara trágica? ¿No hay vanos en su visión, no

hay *chorismos*, como entre lo ideal y lo real? Parece que una misma angustia estremece la serenidad del filósofo, la seguridad de su amor, en dos momentos decisivos: cuando se pone a mitificar en serio y cuando se le plantea en serio si la república ideal que propone será posible. La presencia fugaz de la máscara trágica le hace temblar.

Acaso —¡pero sólo Dios sabe si mi vislumbre es cierta!— cuando para estudiar al hombre se amplíe la autognosis platónica con el estudio, no racionalista sino amoroso, del mito, se puedan unificar los dos mundos y reconciliar los dos Destinos: el trágico y el filosófico. Un filósofo, seguidor de Platón, Vico, inició ya este camino.

4
DE MONARQUÍA*

LA *MONARQUÍA*, DE DANTE, se despliega, como un tríptico, con una unidad perfecta. Pero es un tríptico giottesco, de trazo enérgico y pasión violenta. Mejor: una cancha en cuyas tres paredes se desarrolla sabiamente su ardiente polémica. Casi al final del libro se le escapa —¿se le escapa?— un “fastidioso es aducir pruebas en cosas evidéntísimas”, y en el *Convivio* escribirá más tarde: “uno preferiría responder no con palabras sino con un cuchillo a tal prueba de brutalidad”. La prueba de brutalidad era una opinión cerril sobre la nobleza.

Este hombre cuyas varias efigies nos le muestran apretado y trasparecido de un ardiente y luminoso coraje, se ha jugado la vida en diversas ocasiones: en la batalla de las armas y en la más áspera de la política. En los enconos florentinos ha intervenido en dos ocasiones el Legado del Papa con misión pacificadora y, sin embargo, Dante rechaza, como ningún cristiano hasta él, la intromisión del Vicario de Cristo en los negocios temporales.

Entrando a demostrar la necesidad de la monarquía, Dante anuncia su tarea con cierta prosopopeya: “Como entre las demás verdades ocultas y útiles la noción de la monarquía temporal es la más útil y la más oculta, ya que, por no dar motivo a lucro inmediato, ha sido descuidada por todos, me propongo sacarla de las tinieblas, tanto para que el mundo aproveche de ella cuanto para que la palma de haber sido el primero en la empresa se sume a mi gloria”. Sin embargo, fuera de la “palma” y la “gloria”, que son modos de hablar, no hay en esta afirmación énfasis retórico. Los tiempos, como tantas veces, no estaban para bromas. Broma y pesada le hubiera parecido ocuparse en explicar de nuevo un teorema de Euclides, o qué sea la felicidad, después que lo hizo ya Aristóteles por siempre y para todos: “la superficialidad de esas tentativas engendraría más bien fastidio”.

“Todos los hombres en quienes la naturaleza superior ha infundido el amor a la verdad, aspiran principalmente a esto: que así como ellos disfru-

* Ensayo publicado por primera vez en *Topía y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle, 1946, pp. 38-43.

tan de la riqueza heredada de sus antepasados, pueda la posterioridad gozar de la adquirida por ellos. No llena su misión, sin duda, aquel que instruido en la doctrina política niega su aporte a la república: en vez de ser el árbol que al borde de las aguas fructifica a su tiempo, será la cloaca pestilente que todo lo traga sin devolución”. He aquí un peripatético que llama al sabio “desinteresado” cloaca pestilente. E insistiendo: “ha de saberse que hay cosas que no dependen de nosotros y sobre las que podemos especular, pero no obrar, como son las cosas matemáticas, físicas y divinas. Hay otras, en cambio, sometidas a nuestro dominio; sobre las que podemos, no sólo pensar, sino también actuar, y en las que la acción no es para el conocimiento, sino al revés, pues en ellas la acción es el fin”.

A pesar de todo, el “interés” del sabio no puede ser más desinteresado: la contemplación. Y la paz que busca el político con su monarquía universal es para el sosiego humano de la contemplación. Para la contemplación, es decir, para “convertir en acto la potencia del intelecto posible, ante todo para especular y luego para obrar en consecuencia”, es menester la monarquía o imperio universal. Éste es el “fin de la civilización universal del género humano”, “operación propia del género humano en la que la totalidad de los hombres, en tanto multitud, está ordenada, y a la que ni un hombre solo, ni una sola casa, ni un villorrio, ni una ciudad, ni un reino particular pueden alcanzar”. Con Aristóteles este fin se podía alcanzar en la polis, con Dante es menester la cooperación de todo el género humano. Porque es menester la paz: “la paz universal es el mejor de todos los medios ordenado a nuestra felicidad”. No ha cambiado el concepto de felicidad de Aristóteles: ha cambiado, por el cristianismo que nos ha hecho hijos del mismo Padre, el ámbito de sus fronteras, que circundan todo el género humano.

Este interés tan desinteresado del político, esta contemplación que descende a la acción para hacerla su sierva, es el movimiento quietista y perfecto del círculo aristotélico, es la serpiente que se muerde la cola para el hombre moderno.

“Los filósofos —dice Aristóteles— perseguían la ciencia por el conocimiento y no por ninguna utilidad. Lo atestigua también el curso mismo de los acontecimientos. Fue existiendo ya aproximadamente todo lo necesario para la vida y lo enderezado a la comodidad y el entretenimiento cuando se empezó a buscar esta peculiar inteligencia de las cosas”.

Tremenda sentencia pronunciaron estas palabras. Cuando Dante la repite —“hay cosas que no dependen de nosotros y sobre las que podemos especular, pero no obrar como... las cosas físicas”— la mente humana se está orientando penosamente hacia un contemplar las cosas físicas para obrar sobre ellas, y la transmisión y aumento de conocimientos que propugnará Bacon de Verulamio, anunciará, sentenciosamente también, la nueva era.

La paz, según San Agustín, es la “tranquilidad del orden”. Y este orden, como el de los cielos, está ya fijado para siempre. Es el que, con ayuda de la entelegía aristotélica, nos diseña el de Aquino en su *Régimen de príncipes*. El valle de lágrimas, por aquello de que la nueva ley no ha venido a suplantar a la naturaleza, sino a perfeccionarla, puede y debe ser el valle de la felicidad temporal. Un valle, claro está, cuya topografía ha sido dibujada cristalinamente por el “filósofo”. En la tierra podemos ser felices como hombres y en el cielo como dioses, dice Dante. En esta superposición de lo temporal y lo eterno el montaje no es siempre el mismo; las relaciones entre el sol y la luna cambiarán con la relación entre las dos espadas. “He aquí dos espadas”, le dijo Pedro a Cristo, lo que quiere decir, según los teócratas, que el poder temporal es mera delegación del espiritual. Dante, a propósito de este texto, aduce y concentra otros muchos del Evangelio para mostrar el carácter atolondrado de Pedro, el primer Vicario, que siempre hace o responde lo primero que le pasa por la cabeza, creando situaciones incongruentes. En cuanto al sol y la luna, símil político que parece un eco de los cielos babilónicos y que aparece oportunamente incrustado en los *Testamentos* de los patriarcas, apócrifo de mediados del siglo XIII, Dante llega hasta decir: “tiene, en efecto, la luna, alguna luz por sí misma, como se manifiesta en los eclipses”, además de que “su movimiento proviene de su propio motor y su influencia de sus propios rayos”. Entre las dos soluciones extremas está la mediana de Santo Tomás con la “potestad indirecta” del Papa sobre el emperador y los príncipes, que, principalmente, comprende el derecho a desligar a los súbditos del juramento de fidelidad. En este punto candente la actitud de Dante es tan tajante y decidida que en su discusión es donde brota aquello de “qué fastidioso es aducir pruebas en cosas evidéntísimas”.

Dada la escisión del fin temporal y del fin espiritual y la natural y sobrenatural subordinación de aquél a éste, parece difícilmente sostenible la

separación neta exigida por el poeta en nombre del derecho natural. Cuando a mediados del xvi se publica por vez primera la *Monarquía*, el primer efecto que produce es su inclusión en el índice. Todo el xvi español y las discusiones que levanta la conquista de América entre los teólogos se mueve dentro del marco indeciso de la potestad indirecta, y en el xvii la polémica dantesca, que persigue como una visión de su infierno a la cristiandad, tendrá sus campeones más decididos en Hobbes y Belarmino. Pero poco después que Dante pronuncia su sentencia en favor del poder temporal, se irá abriendo paso la idea de las dos verdades que, con mayor seguridad que las dos felicidades, tratará de reservar para el hombre el mundo racional del Estado.

Parecerá un disparate asociar al nombre de Dante visionario la seca figura mordaz de Hobbes. Pero lo hacemos a vía de ejemplo ilustrador de algunos puntos que no pueden ser desatendidos en la ocasión. Ambos son, en su tiempo y sazón, anticlericales a más no poder. Sienten una especie de escándalo sacro ante la profanación secular del sacerdote. Los acontecimientos culminantes de sus épocas —luchas del Pontificado y el Imperio, guerras civiles religiosas— les encienden el coraje: ambos tienen un pensamiento acerado, que manejan como un dardo, y buscan dentro de las categorías mentales de la época la justificación de la solución deseada. Dante no tiene otro remedio que exaltar el Imperio romano, ver en él la obra de la mano de Dios y maldecir a Constantino: “¡Oh, si nunca hubiese nacido el que debilitó tu imperio, o si su piadosa intención no le hubiera engañado!”. “El pueblo que triunfó sobre los otros contendientes por el imperio del mundo, triunfó ciertamente por juicio divino”. Y en su defensa del Imperio de Roma empleará los mismos recursos apologéticos que en la suya la Iglesia de Roma: profecías y milagros. Pero del paradigma romano pasa a la generalización del imperio debido a la fuerza: “lo que Dios concede lo bendice Pedro; no hay duda que el predominio en el combate por el imperio del mundo sea una consecuencia del juicio de Dios”. Como hay dos felicidades, pero una sola verdad, dos mundos, pero una sola escatología, no puede hallar el poder temporal una justificación intrínseca, a no ser que reconozcamos como tal el juicio de Dios. Pongamos en vez de este juicio el *pacto de soberanía* que era la categoría al alcance de la mente racionalista del xvii. Y, en vez de la paz universal, la paz interior de los Estados reclamada por el concepto moderno de una felicidad individual más domi-

nadora que contemplativa, como amasada de riqueza y poder. Como no cree más que en esta sola felicidad, podrá ofrecernos Hobbes una justificación intrínseca del poder del Estado: el *Leviatán* que, a pesar de todas las salvedades, es una soberana consagración de la fuerza por la necesidad de la paz. Paz que no va encaminada a convertir en acto, por acción conjunta de la humanidad, la potencia del intelecto posible, sino a asegurar el poder, es decir, la felicidad del individuo. Sigue coleando, a pesar de su aparatosa supresión, la dualidad de lo temporal y lo eterno. Sigue sin auténtica justificación del poder del Estado.

Y ya puestos en el disparadero, ¿por qué no decir que Comte es un estigmatizado del Dante? Y no por la tan traída y llevada comparación entre Beatriz y Clotilde de Vauz. Que si aquélla es la Teología, ésta es la... Sociología, personificación del místico amor divino la primera, del religioso amor a la humanidad la segunda. Por *hygiène cérébrale* se dedica Comte a la lectura asidua de los grandes clásicos y la impresión de Dante traspasa los límites impuestos a la lectura. Como él, comenzó a filosofar por una preocupación política, y como él, también, en medio del camino de su vida, sufrió el vértigo de la sublimación amorosa: a la “conversión” de Dante corresponde la “estigmatización” de Comte que apenas roza los alledaños de su pensamiento ya maduro. También Dante nos ofrece una curiosa clasificación de las ciencias: a los cielos planetarios corresponden las siete artes liberales; a los dos polos de la bóveda celeste, la física y la metafísica; al primer motor, la moral, y al empíreo, la teología.

¡Oh feliz especie humana
si rigiera en vuestras almas
el amor que rige el cielo!,

como suspiró el poeta con Boecio. El orden que busca Comte no es un orden entitativo, sino fenoménico, y la tranquilidad de ese orden es una tranquilidad que prepara el lecho al progreso. ¡Oh feliz especie humana, suspiraba él, si rigiera vuestras almas el amor que rige el progreso! Ese amor que se trasparenta, no en el orden de las esferas, sino en el de los conocimientos humanos, saliendo unos tras otros históricamente según su conocida clasificación de las ciencias. Ciencias, no para especular, sino para prever. No la acción para el conocimiento, sino el conocimiento para la

acción. Pero sigue manteniendo una dualidad, la de la acción y el conocimiento, en su conocida fórmula: quien conozca el pasado presidirá el futuro. Dualidad que se traduce políticamente en la de los dos poderes, con el establecimiento de una religión demostrable.

Pero ¿a quién corresponderá, en definitiva, la presidencia del futuro? ¿Al conocimiento? ¿A la acción? ¿A lo espiritual? ¿A lo temporal? Un contemporáneo suyo contesta cuando, al reconciliar la acción y el conocimiento, cree reconciliar también para siempre lo divino con lo humano.

5
TOPÍA Y UTOPIA*

I

Entonces el bufón empezó a bromear en serio, y ahí estaba en su elemento.

UTOPIA: NO HAY TAL LUGAR, traduce Quevedo en el prólogo a la versión, expurgada, que en 1627 hizo don Gerónimo Antonio de Medinilla y Porres de la obra de Tomás Moro. *News from Nowhere* pone como título a su obra moruna William Morris, en el siglo XIX, escogiendo de esta manera entre Moro y Marx y poniéndonos utópicamente de bruces ante la actualidad de Moro.

Por lo del lugar imaginario la palabra y concepto *utopía*, *utópico*, se han contagiado de quimera y la infección ha sido constatada por los doctores al diagnosticar la diferencia entre socialismo utópico y socialismo científico. Y, así, resulta utópico lo que, para la ciencia del día, no es científico, descuidando que fue la ciencia de su tiempo la que dio origen a la *Utopía*.

Al hablar de utopía todos pensamos, remontando fuentes, en la *República* de Platón. Como pensaron los mismos Moro y Campanella. Y, sin embargo, la utopía de Platón no está en la *República*, sino en las *Leyes*. Al final del libro V de la *República*, Platón, como tantas veces, pone los puntos sobre las íes. Los interlocutores de Sócrates le han ido escuchando su plan de república perfecta y se muestran encantados. Pero... ¿es posible semejante república? “Si yo me abandono un instante, responde Sócrates, viene sobre mí vuestro ataque, y un ataque implacable. A duras penas me he librado del primero y del segundo asalto, y me parece que no os dais perfecta cuenta de que este tercero es el más fuerte y peligroso. Reconoceréis luego que era natural cierto temor y vacilación ante una proposición tan extraordinaria como ésta que ahora tengo que explicar e investigar”. Es el sobresalto que siente Platón siempre que se le invita a traspasar el puente

* Estudio preliminar a *Utopías del Renacimiento* (Tomás Moro, Tommaso Campanella y Francis Bacon), México, Fondo de Cultura Económica, 1941, pp. vii-xl. También se reproducen algunos párrafos de la primera parte del estudio en *Letras de México*, vol. III, núm. 8, México, 15 de agosto de 1941, p. 5.

entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, el mismo sobresalto que le hará exclamar después de relatar el mito de la caverna: “¡Sólo Dios sabe si mi vislumbre es cierta!”. Sobresalto que desvela su angustia metafísica:

¿Es que un pintor, después de haber delineado con arte consumado el ideal de un hombre perfectamente bello, será el peor porque es incapaz de mostrar que un hombre semejante pudo haber existido nunca? Ciertamente no sería el peor. Pues bien, ¿no estamos trazando en palabras el modelo de una república perfecta? ¿Y será nuestra teoría una teoría inferior porque seamos incapaces de probar la posibilidad de una ciudad ordenada en la manera descrita? ¿Es que es posible ejecutar una cosa tal como ha sido descrita? ¿Es que la palabra no expresa más que el hecho, y lo real, piensen lo que quieran los hombres, no queda siempre, en la naturaleza de las cosas, por debajo de la verdad? No tenéis, pues, que insistir en que os pruebe que la república real coincidirá en todos sus aspectos con la idea: si somos capaces de descubrir cómo una ciudad puede ser gobernada de manera aproximada a la que nosotros proponemos, tendréis que admitir que hemos descubierto la posibilidad que me pedís.

Y la manera como una ciudad puede ser gobernada acercándose, “siendo casi” —inmensidad de un casi: el *chorismos* o abismo que separa a los dos mundos— la república perfecta es “que los filósofos sean reyes o los reyes y príncipes de este mundo tengan el espíritu y poder de la filosofía”. Lo mismo que repetirá en su conocida *séptima epístola*, de su senectud, cuando confiesa su desencanto juvenil con la carrera política, por la que había sentido tan profunda vocación. Si no se atiende a este consejo político, “jamás las ciudades podrán despojarse de sus males —no, ni tampoco el género humano, según creo— y sólo con él esta nuestra república tendrá una posibilidad de vida y verá la luz del día”.

Si Platón en la *República* habla como *filósofo*, en las *Leyes* como *filósofo-rey*. Aquí está su *utopía*: su República de “no hay tal lugar” pero “puede haberlo”, por ejemplo, cuando se trata de fundar una colonia; su programa de acción: “sería demasiado pedir a hombres nacidos, alimentados y educados como lo son hoy en día, que nuestros ciudadanos repartan entre sí la tierra y las habitaciones” (*Leyes*, libro I). *Utopía* y no quimera, realidad y no idea: pensamiento terreno, como la *Utopía* de Moro.

La confusión se alimenta de dos fuentes: Aristóteles, en su *Política*, hace la crítica de la comunidad de bienes y de mujeres, es decir, de la república ideal de Platón, basándose en su irrealizabilidad o ultraterrenidad. Ahora bien: Platón no proyecta esa comunidad en la utopía de sus *Leyes*. Aristóteles, merced a su querencia empírica, ectoplasmiza las ideas y arremete contra fantasmas. La otra fuente de confusión está en el mismo Moro. En las últimas páginas del primer libro de la *Utopía* encontramos el *pendant* perfecto del pasaje referido del libro v de la *República*. Su análisis nos daría la intención esencial del libro y de lo utópico y, al mismo tiempo, la comunidad genérica y la diferencia específica con lo que hemos designado como utopía platónica. El portugués del cuento —Rafael Hitlodeo— que relata y presenta como ejemplo lo visto por él en Utopía, exclama en el curso de la conversación: “Eso pensaba yo al decir que no hay lugar entre los príncipes para la filosofía”. Y el mismo Moro replica: “Sí que lo hay, pero no para esa filosofía especulativa que hace que todo sirva para todos los tiempos”. Existe otra filosofía del “mal menor” que permite gobernar la nave del Estado en las borrascas constantes de la vida. Pero el utopista moderno, Hitlodeo-Moro, no fía de la receta que Platón conserva, como ilusión de juventud, a pesar del desengaño con Dionisio, ni admite, cristianamente, el malmenorismo: la aborrecida vida de su tiempo, el maquiavelismo *avant la lettre* de los príncipes y del papa, la voracidad de tierras de los señores ingleses —“los corderos se comen a los hombres”— le han enseñado a no esperar nada de la conjunción platónica rey-filósofo, porque la raíz de todos los males, según ha visto este cristiano, abogado de los ricos mercaderes de Londres, está en la *propiedad privada*. Y aquí viene la confusión otra vez: “cuando peso todas estas cosas [los abusos que vienen de la propiedad privada] en mis pensamientos, me hago cada vez más partidario de Platón y no me asombra que no quisiera hacer leyes para aquellos que no quisieran someterse a una comunidad de todas las cosas”. Pero ya sabemos que Platón hizo leyes, precisamente, para los que no podían someterse a la comunidad de todas las cosas: para los griegos de su tiempo. La utopía, con Moro, aumenta sus pretensiones y la filosofía las rebaja. El *Mundus Novus* de Américo Vespucio habla de los pueblos que viven en comunidad y desprecian el oro,¹ cosas que a un cristiano exas-

¹ “Los pueblos viven con arreglo a la naturaleza y mejor los llamaríamos epicúreos que estoicos... No tienen propiedad alguna sino que todas son comunes” (citado por J.H. Lupton en su introducción a la *Utopía*).

perado le hacen pensar en la comunidad apostólica. El filósofo, según Platón, lucha patéticamente con la ciudad. El que no haya habido ciudades organizadas por la idea de comunidad ha traído efectos catastróficos para la filosofía y para los filósofos. Las naturalezas más nobles, destinadas al oficio heroico de la filosofía, o se corrompieron en contacto con la política convirtiéndose en los mayores criminales, o se hicieron *inútiles* por el destierro o la abstención. Así se vio la filosofía invadida de intrusos, que buscaban el brillo de su renombre. Pero cuando la ciudad esté organizada el filósofo le será deudor y entonces se le podrá exigir que, luego de haber contemplado la cegadora luz del Bien, baje a la oscuridad de la caverna a guiar a los hombres encadenados, enseñándoles a descifrar el lenguaje de las sombras. El escepticismo de Moro por la filosofía especulativa y por el filósofo tiene una supercompensación en su fe en la *philosophia Christi* y, así, la imitación secular de Cristo exige más que la imitación erótica de la idea, y su utopía se atreve con lo que no se atrevió la de Platón: con la comunidad de bienes.

Los corderos se comían a los hombres y el filósofo cristiano no quiere que los hombres sean comidos por otros hombres disfrazados de corderos. Esto, después de Cristo, tiene que ser posible: por eso Hitlodeo le dice a Moro, es decir, Moro se dice a sí mismo: “si usted hubiera estado en Utopía...”. El filósofo cristiano, el humanista cristiano ha estado en Utopía, ha estado en el otro mundo, en el *Nuevo Mundo* vespuciano. Su *philosophia Christi* no le ha llevado a la región de las ideas casi —inmensidad de un casi— realizables ni a la invisible y celestial *ciudad de Dios*, sino a la corpórea y terrenal de los hombres, a Utopía, donde los hombres viven real y verdaderamente, terrenal y utópicamente en cristiano.²

De Erasmo viene aquello de que no hay diferencia entre consejos y mandatos. Y Alfonso de Valdés, gran erasmiano, dirá: “¿Qué ceguera es esta? Llamámonos cristianos y vivimos peor que turcos y que brutos animales. Si nos parece que esta doctrina cristiana es alguna burlería, ¿por qué no la dejamos del todo?”. E Hitlodeo-Moro, en estas páginas que comentamos: “Si hay que silenciar como insólito y absurdo cuanto las perversas costumbres de los hombres han hecho parecer extraño, habría que disimular entre los cristianos muchas cosas enseñadas por Cristo, cuando él, por

² Moro, apenas contrariada su vocación franciscana, dio unas lecturas sobre *La Ciudad de Dios* de San Agustín; más avanzado en edad y ya perfecto humanista cristiano, escribirá la *Utopía*.

el contrario, prohibió que se ocultasen y mandó incluso predicar las que susurró al oído de sus discípulos.” Eran tiempos terribles, como todos en los que el mundo del hombre, la historia, rompe las duras cortezas del pasado y por las grietas rezuma acremente la lava que formará las futuras tierras de cultivo. Las ideas más profundas, tenidas por tales, descubren sus secas raíces y sólo los utópicos se preocupan de preservar la simiente.

Humanista cristiano. Erasmista.

La palabra *humanitas* nació en aquella tertulia culta de Augusto donde la filosofía griega encontró cobijo y la literatura romana protección. Todo fue bien mientras el concepto cristalizó en la palabra griega *philantropia*, pero al querer traducir ésta al latín, surgieron las discusiones. Cicerón fue el inventor de la palabra *humanitas* y en sus obras, puesta de moda, rueda con verdadera fruición de inventor. No es cierto, sin embargo, como Varrón afirma, que para el orador romano *humanitas* fuese simplemente “sentimiento que nos inclina a favor de la Humanidad”. Cualquiera que haya leído los escritos ciceronianos habrá podido observar que aquel término significa también lo que nosotros llamamos hoy “formación humanística”. Por lo demás, la palabra y su contraria *inhumanitas*, con los adjetivos correspondientes, fueron abriéndose camino y desembocaron con todo su doble sentido en Séneca, maestro inmediato de todos los que después han recibido el calificativo de “humanistas”. En este sentido se encuentra en Erasmo y en su amigo Vives.³

Sabemos, así, que las humanidades tienen que ver con la humanidad y ésta con el amor a los hombres y también que, si decimos humanismo cristiano, lo hemos bautizado, pero no con un nombre sino con un adjetivo. En rigor: *humanitas* = filantropía. Humanidades: aquellos estudios que fomentan y depuran la filantropía o amor a los hombres. Humanista: el que florece en estos estudios de amor. Humanista cristiano: humanista bautizado pero adjetivamente: quiere decirse que, iluminado por la caridad, podrá transfigurar, divinizar su filantropía pero nunca ensombrecerla equívocamente con el fulgor de la gloria de Dios.

³ Laureano Sánchez Gallego en su Introducción a la versión del *Concordia y discordia* de Luis Vives, México, Editorial Séneca, 1940.

Moro ha estado en Utopía. ¿Han estado también Erasmo, los Valdés, Vives? Sí y no. El pensamiento humanista cristiano es, fundamentalmente, utópico: su utopía, su programa de acción es la *philosophia Christi*. El irenismo erasmiano traza el camino imperial de la mínima unidad cristiana de doctrina y hace todo lo posible y lo imposible, en su visión “dantesca” de la situación, para que el emperador obligue al papa a convocar un concilio. La dieta de Augsburgo da la razón a los fanáticos. La suerte está echada y preparado el camino real para el concilio de Trento: *contra-reforma*, palabra no reconocida todavía por el diccionario de la Academia. Como señala muy bien Bataillon, hubo en el grupo erasmista un actuante mesianismo imperial, secular y pacifista. Además de la *Querrela Pacis* de Erasmo tenemos dos grandes monumentos: el *Concordia y discordia* de Vives y los *Diálogos* de Alfonso de Valdés; el *De corruptis Artibus* y el *De tradendis Discipliniis* son la utopía pedagógica de Vives; en el *Diálogo de doctrina cristiana* de Juan de Valdés tenemos la utopía estrictamente religiosa. Pero ciñámonos a las utopías políticas. En 1515, Erasmo, nombrado consejero del archiduque Carlos, gobernador de los Países Bajos, escribe para el joven soberano la *Institutio Principis Christiani*. Hacia el año 1529 debemos colocar la redacción definitiva del *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés, que contiene la asombrosa historia del rey Polydoro. En vez del político-filósofo, del rey-filósofo platónico, tenemos al rey-filósofo cristiano. Polydoro se ha convertido de un cristiano de tantos en un verdadero cristiano, en un cristiano utópico y es, así, un rey-filósofo cristiano. En vez de la organización detallada de las *Leyes* tenemos un espíritu de paz y justicia, radical, secularmente cristiano. Como nos dice el mismo Valdés, él quisiera que todas las cosas fueran buenas en este mundo (*Diálogo acerca de las cosas que ocurrieron en Roma*). Pero, siendo utópicos, Valdés y Erasmo no han estado en Utopía, ese “lugar que no hay” pero adonde podría irse. Porque es un lugar, pues no se halla, como la *República*, en el mundo inteligible, ni, como el reino de Polydoro, en el de la conciencia, sino en este mundo terreno y lugareño. “Si usted hubiera estado en Utopía conmigo y hubiera visto sus leyes y gobiernos, como yo, durante cinco años que viví con ellos, en cuyo tiempo estuve tan contento que nunca los hubiera abandonado si no hubiese sido para hacer *el descubrimiento de tal nuevo mundo a los europeos*, usted confesaría que nunca vio un pueblo tan bien *constituido* como

aquél”.⁴ La utopía de Moro es institucional y, por ello, menos utópica, en el sentido banal del vocablo, que la de sus colegas Erasmo y Valdés: que no haya propiedad privada para que la ambición, que hace del Estado una *conspiración de los ricos*, quede cercenada y así restablecida la comunidad, y que haya una libertad religiosa que, cristalizando en una *religión natural universal*, haga ociosas las facciones y asegure de este modo la unidad de la comunidad.

Por entonces Américo Vespucio descubría el Nuevo Mundo a los europeos. La presencia de América ha hecho seguir la utopía, ha hecho posible el viaje de Hitlodeo, compañero imaginario de Américo Vespucio. Rafael Hitlodeo —“hábil narrador”— había viajado, nos dice Moro, mejor que a lo Ulises, a lo Platón. Pero Platón puso entre el mar y su utopía la distancia de quinientos estadios. Rafael, con Vespucio, buscó por el mar. Buscó la Atlántida que Platón nos da por perdida para siempre. En el *Timeo* evoca la Atlántida, pero no lo hace al desarrollar el mito cosmogónico del demiurgo sino al comienzo del diálogo, al resumir el anterior, que fue un diálogo político. Siempre que el filósofo se pone a excavar los verdaderos cimientos de la ciudad tiene que ir tan hondo que horada los mismos cimientos del mundo: el principio y el fin del mundo, la edad dorada y la de hierro, Cronos “pastoreando a los hombres” y el mundo abandonado a sí mismo, acabándose y renaciendo cíclicamente. También Campanella, al edificar su *Ciudad del sol*, nos habla del principio y del fin del mundo. Y Kant, con su hipótesis cosmogónica, verificada por Laplace, coloca la marcha de la humanidad hacia la ciudad ideal dentro de la historia deleznable del mundo. Y Engels deja temblar su visión quiliástica de la sociedad futura con la aprensión científica de un fin del mundo originado por la entropía (prólogo a su *Dialéctica de la naturaleza*).

¿Qué “acto fallido” explica que Kant atribuya a Platón una utopía de nombre “Atlántida”? La Atlántida re-descubierta le sugiere a Bacon el título de *Nueva Atlántida* para su figuración científica: “sería muy desdichado que, habiéndose descubierto y revelado en nuestro tiempo ambas re-

⁴ Cuenta también Vespucio: “Viven sin rey y sin ninguna clase de soberanía y cada uno es su propio dueño”. Lo que nos muestra que la mente de Moro, como la de la época, estaba “predispuesta” para ciertas sugerencias y no para otras. Ni siquiera para Rousseau será un ideal este tipo de “salvaje”. El *Contrato social* no es precisamente la consagración de la anarquía sino todo lo contrario.

giones de nuestro globo material, el globo espiritual permaneciera cerrado en los estrechos límites de los antiguos descubrimientos”. Y, en el *Novum Organum*, interpreta en este sentido la profecía de Daniel. El mundo, “espejo de los enigmas de Dios”, según el apóstol, fue en la Edad Media el escenario donde todas las criaturas representaban simbólicamente la historia sagrada: la nuez era una prefiguración de la Crucifixión y la mariposa emblema realista de la Resurrección. ¿En qué momento ese espejo empezó a reflejar los enigmas del hombre? ¿Cómo se le fue revelando el mundo como escenario de su historia? Laboriosa obra de siglos desde la culminación del XIII. Nos basta aquí y ahora señalar que, después del otoño de la Edad Media, al europeo le hubiera consumido la erupción de la primavera renaciente de no haber inventado —encontrado— a tiempo la Atlántida del Nuevo Mundo. Sólo el descubrimiento del Nuevo Mundo —el descubrimiento de la utopía— hace posible a Europa conllevar aquella época terrible en la que, como nos dice Vives, “a causa de las continuas guerras que, con increíble fecundidad, han ido naciendo unas de otras, ha sufrido Europa tantas catástrofes que casi en todos los aspectos necesita una grande y casi total restauración”. “Así España —dice Campanella— descubrió el Nuevo Mundo para que todas las naciones estuvieran sometidas a una sola ley”.

El joven investigador mexicano Silvio Zavala, en su estudio *La Utopía de Tomás Moro en la Nueva España* (1937), ha llamado por vez primera la atención sobre un hecho que, a mi entender, reviste extraordinaria importancia: la influencia de la *Utopía* de Moro en los “hospitales” fundados por Don Vasco de Quiroga. Ha llamado la atención y ha puesto en evidencia documental el alcance de estas influencias. Para cualquiera que conozca las diversas interpretaciones, sin que falten las banales, que ha recibido el “utopismo” de Moro, este estudio de Zavala aporta un dato significativo: que la *Utopía* de Tomás Moro ha sido, además de la primera, la primera también que, con anticipación de siglos, es ensayada en la práctica y en suelo de América. Y que quien la ensaya, gran amigo del erasmista franciscano Zumárraga, primer obispo de la Nueva España, lo hace con plena conciencia de la intención “práctica” de Moro y con intuición fresca de que éste escribió la *Utopía* por haber conocido las condiciones de América.

Constantemente se le derriten los puntos de la pluma a Vasco de Quiroga al escribir en su *Información en Derecho* (1531) que los indios son “blan-

dos como la cera”. Materia acuñable, como el infantilismo que nos recomienda el Evangelio. No quiere decir esto que Quiroga se haga ilusiones sobre la bondad de los indios. Pero tampoco se las hace sobre la edad de “hierro y acero” en que vive Europa. En Utopía no hay hierro ni tampoco, por entonces, en América, donde los hombres viven todavía en la edad dorada.⁵ Utopía es una isla. Su capital Amauroto, está, como Londres, a orillas de un río que la pleamar hace salobre. Se diría que ese “lugar que no hay” es un país superpuesto, en el sueño, con el doble perfil prometedor del cuarto creciente, diagrama de la intersección de dos mundos. Un lugar que no hay, porque está en dos lugares, en Inglaterra y en América, en dos mundos, el Viejo y el Nuevo, es decir, en todas partes, como el universal deseo utópico. El primer libro de la *Utopía*, actualista y crítico, insiste en el Viejo Mundo y el segundo, porvenirista y normativo, en el Nuevo.

La edad dorada, la *Heliópolis* que nos revela Diodoro, tan reeditada en esta época por la incitación de América, la adámica de los cristianos, para los humanistas cristianos está prefigurada, más bien, por la vida de la primera comunidad cristiana. Si a los utopianos les complace la religión de Cristo es, sobre todo, porque encuentran la vida de esa comunidad muy parecida a la suya. Éste es el punto en que el pensamiento humanista cristiano va más allá de sí mismo y llega a secularizar, terrenar o utopizar el dogma de la redención y a materializar la invisible ciudad de Dios. La naturaleza humana ha sido restaurada por Cristo; el cristiano tiene o debe tener, si responde a su título, su naturaleza humana rescatada. El cristiano, por primera vez, puede ser plenamente hombre. Puede, con la caridad, prolongar el amor a los demás hombres que la naturaleza ha puesto en su seno haciéndole sociable. Es menester, pues, que lo sea plenamente: como el rey Polydoro, como los habitantes de Utopía. “Si nos parece que esta doctrina cristiana es alguna burlería, ¿por qué no la dejamos del todo?”.

En el pasaje de Moro a que nos hemos referido captamos en vivo la diferencia entre el *sophos* platónico y la *cordura humanista*. Entre la *República* y la *Utopía*. Entre las *Leyes* y la *Utopía*. Entre la *basileia* estoica y la

⁵ “Porque no en vano sino con mucha causa y razón éste de acá se llama Nuevo Mundo, y es lo Nuevo Mundo, no porque se halló de nuevo sino porque es en gentes y cuasi en todo como fue aquel de la edad primera y de oro, que ya por nuestra malicia y gran codicia de nuestra nación ha venido a ser de hierro y peor” (Vasco de Quiroga, citado por Silvio Zavala).

erasmiana. Entre *La Ciudad de Dios* y la ciudad del hombre o *Utopía*. Entre el malmenorismo jesuita y el bienmayorismo erasmiano. Entre dos “humanismos”, el que trata de regir el mundo, a la mayor gloria del hombre, en nombre de la *philosophia Christi* y el que, a la mayor gloria de Dios, hace, entre sus “concesiones al siglo”, la del humanismo.

En América y España estos dos humanismos se combaten acerbamente hasta que, con el triunfo del protestantismo en el norte de Europa, se precipita el del antierasmismo en el sur.⁶ Estuvo en un tris —inmensidad de un tris— que no fuera así. Los primeros años de la conquista conocieron en Nueva España el verdadero humanismo, el de raíces humanas y humanistas. Zumárraga y Quiroga manejaron un ejemplar de la *Utopía* (Basilea, 1518) que lleva anotaciones platonizantes al margen y que no ha sido manipulado como el de la edición de Lovaina de 1565 que posee ahora la Biblioteca Nacional.⁷ En 1550 fue la célebre controversia de Valladolid sobre los derechos de conquista. Controversia teológica que, aun en sus líneas apostólicas más puras —Las Casas—, no pudo salvar el perfil de su sombra: concepto de guerras justas e injustas, atribución de soberanía al Papa. Pero Vives, en su *Concordia*, anuncia un libro: “quizás de aquí proceda que nuestros conquistadores pensaron que los indios del Nuevo Mundo no eran hombres, de cuya injusticia pienso tratar en otro trabajo”. No lo escribieron o se ha perdido; el caso es que la ausencia de este libro, del autor que dijo que la distinción entre guerras justas e injustas era una “trampa” por donde se colaban todos los príncipes guerreros, señala un vacío en la historia de América que hay que llenar con el pensamiento. En nombre de la caridad, y en el de Aristóteles, el “humanista” Sepúlveda justifica el derecho de los españoles sobre los indios por ser aquéllos de “ingenio más elegante”. Vitoria duda en este punto, pero no en el de la religión: en nombre, también, de la caridad.⁸ En nombre de la caridad —*philosophia Christi*— proponía Erasmo que al bautizado se le preguntara, ya mayor, si quería continuar en la religión de sus mayores. En ese mismo nombre implanta Moro en Utopía la tolerancia con los ateos. Tenía

⁶ Alfonso Reyes, que me ha sugerido lo de la *invención* de América, hace también una indicación certerísima al hablar, en un ensayo sobre Erasmo, de los “padres izquierdistas de América”.

⁷ Debo la noticia a mi amigo Silvio Zavala.

⁸ Conocido es el antierasmismo de Sepúlveda y en cuanto al presunto erasmismo de Vitoria, véase Bataillon, *Erasmus et l'Espagne*.

razón aquel buen padre que, en la reunión famosa de Valladolid —1527— en que se discutió la ortodoxia de Erasmo, se deshizo de las sutilezas cultas de los erasmistas con el argumento *ad hominem* de que él estaba seguro que el Cristo en que creía no era el mismo en que creía Erasmo. En efecto, dos *philosophia Christi* y, por consiguiente, dos *imitatio Christi*.

Philosophia Christi o *evangelium aeternum*, como se había dicho dos siglos antes durante el movimiento franciscano. El movimiento erasmista fue un movimiento fideísta. No es menester desfigurar los hechos históricos para sacarles las consecuencias. Basta con ser consecuente. La controversia de las dos verdades atraviesa todo el pensamiento medieval como la disputa de las dos potestades toda su vida política. Cuando ese pensamiento se estabiliza momentáneamente con la escolástica, la racionalización ha llegado a su límite y la *fides quaerens intellectum* descansa con la obra lograda. Los misterios son impenetrables a la deficiente razón humana, pero no irracionales. La invisible ciudad de los elegidos se estamentaliza o estatiza con el *Régimen de príncipes*. La línea contraria, que se había deslizado subterráneamente, aflora pujante con un Scoto y un Occam y, después de consagrar el arbitrio divino, entrega el mundo y el Estado a la racionalidad del hombre. La biseñtriz la trazan los erasmistas con su empeño racionalista y desmisteriador, con su *philosophia Christi*, filosofía en la que la prudencia, como dice Vives, se ha hecho *cordura*. En el segundo libro de la *Utopía* nos cuenta Tomás Moro por boca de Hitlodeo que, al tratar de averiguar en qué consiste la verdadera dicha y, por consiguiente, la verdadera moral, los utopianos mezclan con la filosofía, que se sirve de razones, los principios de su severa religión, porque la razón humana es “insuficiente y débil para averiguar la verdadera dicha”. Pero esta razón humana, tan deficiente, reclama, para su adhesión a los principios que le presta la religión, el poder fundarlos en razón. La terminal de esta trayectoria, la de la religión natural, la encontraremos en Kant que, al someter la religión a los límites de la pura razón, la fundamentará en la razón pura *práctica*. Los dogmas de la religión cristiana sirven al *propósito práctico* y se mantienen en la medida en que este servicio los reclama: Dios y la inmortalidad como realidades *prácticas* y la vida de Jesús como paradigma moral. A la *philosophia Christi* corresponde una imitación de Cristo que, como puede verse en la *Utopía*, tiene muy poco del sombrío ascetismo kempista. La naturaleza, nos dice Rafael, empuja a los hombres a ayudarse mutuamente y, por la misma razón, a que

cada uno busque también su propio contento como busca el de los demás. El ascetismo es respetado por Rafael, porque siempre hay que proceder con sumo cuidado en cuestiones de religión —¿acaso no quiso Dios ser adorado en diferentes religiones?—, pero los utopianos se reirían de quien pretendiera demostrarles que la vida que llevan los “religiosos” que han hecho voto de castidad y de trabajos perpetuos es más razonable que la de aquellos otros “religiosos” que se casan y disfrutan honestamente de la vida.

El humanismo representa uno de los momentos culminantes en la historia del pensamiento humano. Podríamos anunciarlo como el albor de la filosofía moderna y ponerle en parangón con el de la filosofía griega, y a Moro, con su muerte, a la altura de Sócrates. Los dos mártires auténticos de la filosofía, testigos de la razón ante la razón de estado, de la utopía ante la topía: fe en la razón o razón en la fe, superposición exacta, en ambos casos, aunque de movimiento contrario; descubrimiento y redescubrimiento. Moro, que es un político, persigue a los herejes, a los fanáticos, que en su estolidez llenan de supersticiones la religión, como si no tuviera ya bastantes, y Sócrates, filósofo ambulante y de plazuela, persigue como un tábano a los políticos haciéndoles hablar para ponerles en evidencia su arrogante ignorancia. Por ser amigo de los amigos de los treinta tiranos, la democracia ateniense persigue hasta la muerte a Sócrates, y la malquerencia de Ana Bolena mata a Tomás Moro. Ésta puede ser la explicación psicológica, que no va a ninguna parte. La verdad que interesa es que los dos mueren defendiendo la razón de república contra la razón de estado. Y en este punto tocamos uno de los enigmas del destino humano. ¿Quién tenía razón? “Para lo trágico auténtico es menester que las dos potencias en lucha estén justificadas cada una por su parte, que sean éticas; tal ha sido el destino de Sócrates” (Hegel). Tal fue también el destino de Moro: las dos potencias en pugna tenían razón.

¿Cuál es la razón que defendía y por la que murió Moro? En el rompimiento con Roma veía el fracaso de la civilización europea, cuya exaltación es la *Utopía*; en la reforma de Enrique VIII y del alto clero y nobleza que le secundan ve la consagración oficial y el exacerbamiento de las depredaciones que nos describe en el libro primero y que fueron la pesadilla de sus cristianas vigiliass forenses, que alivió con el sueño humanísimo de la *Utopía*. Acaso también sabe cómo se está frustrando la gran ocasión de América, como lo veía utópicamente Quiroga. En fin, él, que no hizo otra cosa

en toda su vida —y en toda su *Utopía*— que tratar de humanizar el fanatismo católico, se encuentra con el espectáculo de Alemania, avispero de todos los fanatismos.

Sin embargo, la historia iba por ahí. También, por consiguiente, la razón de estado. Emancipación de Roma, atesoramiento de riquezas, nacionalismo; reforma, capitalismo y grandes potencias. Todo esto pedía la razón de estado y para todo esto proclamaba *El Príncipe* su razón de Estado. ¿Se ha reparado en que, cuando Moro nos describe *Utopía*, Maquiavelo traza, con su buido estilo, el breviario de la razón de Estado, poniéndola al servicio de su nacionalista razón de estado? Los dos tienen la antitética conciencia de su obra. “Muchas repúblicas y principados —nos dice Maquiavelo— han sido imaginados, que nunca se ha visto o conocido que existieran en realidad. Y la manera en que vivimos y aquella en que debiéramos vivir son cosas tan diversas que aquel que abandona la una para entregarse a la otra está más cerca de destruirse que de salvarse: porque aquel que obra con un perfecto patrón de bondad en todas las cosas tiene que perderse entre tantos que no son buenos. Por consiguiente, es necesario que un príncipe que quiera mantener su posición aprenda a ser otra cosa que bueno y a usar o no su bondad según la necesidad lo requiera”. La política europea de la época, sin excluir, claro está, la de los antimachiavélicos, nos dice a gritos que era Maquiavelo quien estaba en lo cierto, que tenía, por entonces, la razón de su parte: que era la parte del estado y de la época. Pero ¿quién de los dos tenía la razón del todo?

II

Ego tanquam Prometheus in Caucaso detineor.

Campanella, en su apología de *La ciudad del sol*, comienza apoyándose en la autoridad del mártir Moro. La diferencia entre las dos obras salta a la vista. Si Moro instruye deleitando con el estilo más sabroso, sin despegar los pies de su humana Utopía, conduciéndonos a ella después de un largo recorrido doliente por los ámbitos de su patria, Campanella nos coloca de rondón a las puertas de la ciudad, nos planta en medio de su visión metálica y luminosa. ¿Por qué se le ocurre, al hablar de la salud de los vigorosos heliopolitanos, decirnos que padecen mucho de epilepsia, enfermedad

buena para el ingenio y de la que padecieron, entre otros, Hércules, Sócrates y Mahoma? Las comparaciones son siempre odiosas y, en el caso de Campanella, la comparación tan corriente de los valores literarios de la *Urbs Heliaca* con la *Utopía*, odiosísima, porque ambas son incomparables.

En esa defensa tenemos las páginas correspondientes a las comentadas de Platón y Moro, y así, una perfecta trilogía donde nos marcan el sentido de sus respectivas proyecciones políticas. También aquí, como en el caso de Moro, vemos muy claro el propósito práctico y la idea de que no hay república que merezca ese nombre si no está basada en la comunidad. “Que todas las cosas sean comunes, como entre amigos”, decía Platón recogiendo el proverbio griego, sentencia que repite también Moro. Pero los amigos verdaderos de Platón —dioses o hijos de dioses— estaban en el *topos uranos*, no en su utopía de tierra adentro. Para estos cristianos recalitrantes la tierra debe ser la patria de los amigos.⁹

La comunidad paternal cristiana de Moro, que es más bien una comunidad de oficio humano, en Campanella se convierte en una comunidad ideal de ser, como en Platón. Una comunidad tan una que el mismo instinto de conservación nos debe llevar a ella, donde todas las funciones, como en enérgica comparación subraya Campanella, tienen la misma nobleza fundamental. Es la segunda utopía, pero la primera que establece la organización deliberadamente científica de la comunidad. *Ch'or l'Eterna Ragione pria tutti i regni uman compogna in uno che renda il caos tutte cose all'uno*. El sistema metafísico, toto-científico, es completo; nada se le escapa a Campanella, ni siquiera la significación de los más extraños parecidos, como esos peces con figura de obispo. La astrología misma ¿a qué necesidad responde sino a la predicción? Si los cuerpos celestes son las causas

⁹ Esta idea de la comunidad es tan absoluta en Campanella, y tan absorbente, que hasta las “cuestiones de la generación pertenecen a la religión por ser cuestiones del bien común y no del privado”. Por eso, aquella tímida desnudez de los esposos en la *Utopía*, “que a nosotros nos parece ridícula”, en Campanella se convierte en una organización meticulosa de la procreación humana, de una garantía más que platónica, pero que nada tiene de rebote frailuno (aunque se ruboricen los puritanos censores de alguna edición inglesa al extremo de suprimir todo el maravilloso pasaje subrepticamente). Si no hay armonía en los cuerpos mal puede haber virtudes. Por eso también, los nombres a los nacidos los impone el Metafísico, Hoh, el sol en persona, jefe supremo de la ciudad: porque los nombres son las definiciones de las personas. Y cuando Campanella dispone la pintura de caballos de buena estampa para que los miren las yeguas, además de réfnos tenemos que pensar en el “naturalismo” de Fra Tommaso, impregnado de matemáticas.

primeras de los fenómenos es natural buscar en sus conjunciones el anuncio de lo venidero. La astrología, en Campanella, como la alquimia en Bacon, está en los umbrales de la ciencia moderna. En la parte exterior de la primera muralla circular aparece dibujada y descrita toda la tierra, en la parte inferior las figuras matemáticas, “en mucho mayor número que las conocidas por Euclides y Arquímedes”. La *bilancetta* —balanza hidrostática para determinar la densidad de los cuerpos— es el primer fruto arquimédico de Galileo, antes que el telescopio (1609) le aporte la corroboración empírica de la hipótesis copernicana y el estudio del movimiento parabólico de los cuerpos arrojados ilustre triunfalmente la colaboración entre la técnica realista y la ciencia idealista predicada por Leonardo. La astronomía de Campanella es bastante confusa; como se deja decir por el Almirante, astrologizaba demasiado, pero en su sistema metafísico cerrado tiene lugar preponderante el conocimiento directo de la naturaleza y la explicación matemática, lo mismo que “los maravillosos ingenios” son parte importante en la vida de los heliopolitanos.

La época de Campanella está bajo el signo de la revolución copernicana como la de Moro lo estuvo bajo el de América y las dos atravesadas por la razón de Estado. “Así España descubrió el Nuevo Mundo para que todas las naciones estuvieran bajo una sola ley. No sabemos nosotros lo que hacemos, pero Dios sí, cuyo instrumento somos. Los españoles buscaron nuevos países por el deseo de oro y de riquezas, pero Dios trabaja para más altos fines”. Esto dice Campanella de la época de Moro, y de la suya: “Si usted supiera lo que nuestros astrólogos dicen de la venidera y de nuestra época, que en cien años de su historia lleva más dentro que ha llevado el mundo entero en cuatro mil años, de las maravillosas invenciones...”. Pero el hombre no es sólo hijo de las estrellas sino, también, criatura de Dios, no está gobernado sólo por la necesidad sino, también, guiado por la metafísica: “Si no hubiera ninguna causa sobre nosotros, podías darnos algo tú, Maquiavelo. Pero como todos nuestros planes se derrumban si no tomamos en consideración todas las causas, así te equivocas y así caen también todos tus discípulos”. Platón contra la *ananke* y Campanella contra la *fortuna*.

Campanella empieza su vida con una conspiración que le costará veintitantos años de prisión y en edad avanzada escribirá una defensa de Galileo. Todo con la misma unidad de propósito, pues si la conspiración fue

una anticipación práctica de su república solar, la defensa de Galileo arrebató su astrología a todas las adherencias medievales. Tampoco su monarquía española —o francesa— y su teocracia universal pueden tergiversar el sentido claro de su ciudad, que es la suma de su pensamiento. ¿No se sentía con fuerzas bastantes para convertir al papa su cabeza *settimentana*? ¿No habían soñado también los erasmistas con el emperador? De Moro han dicho algunos intérpretes alemanes que su Utopía es la expresión del imperialismo naciente. Se fijan para ello en extremos como la licitud de la ocupación de tierras no labradas, el mercenarismo del ejército, la reserva del comercio marítimo, las colocaciones de dinero en países amigos, la política protectora de los utopianos, etc. Pero el propósito de universalidad de la Utopía,¹⁰ propósito que ya se entrevé en Platón, es innegable y para quien quiera literalidad no falta en el texto. Pero Moro no podía imaginar, por lo mismo que hablaba en serio, que su república utópica se hiciera universal de momento ni tenía los mismos motivos de los Valdés o Erasmo para esperar mesiánicamente en el emperador. Moro, sin embargo, establece un régimen de transición, mientras todo el mundo se hace utópico, y en el que los pueblos utópicos, que bien pueden ser todos los cristianos, ejercen una hegemonía civilizadora sobre el resto del mundo a sus alcances. No deja de ser interesante, en este punto, recordar que Vasco de Quiroga escribió al Real Consejo de Indias un parecer, que no obtuvo respuesta, en el que proponía el régimen de Utopía como modelo para reorganizar todas las Américas, que ya estaban siendo incorporadas al cristianismo.¹¹ Así podemos figurarnos también que el universalismo monárquico y papal de Campanella no tiene el medievalismo que se le atribuye ni la simulación que se le imputa sino que representa el programa posconspiratorio una vez que se le evidenció el carácter prematuro de su quiliasmo repentista. Los conspiradores, fascinados por la personalidad de Campanella, le decepcionan, sin embargo: *guastarono ogni suo pensier grande*.¹²

¹⁰ Moro, que en su pasión antimilitarista —contra la nobleza feudal— llega a expresiones tan virulentas como Vives, emplea el ejército de mercenarios para ayudar a otros pueblos a sacudir el yugo de la tiranía. También el ejército heliopolitano es “abogado de la libertad”.

¹¹ Debo también esta referencia a Silvio Zavala.

¹² De las confesiones de Campanella en el proceso, se destaca aquel trozo en que relata su conversación un año antes —1598— con uno de los conjurados, Fra Giovanni Battista: “Trató... de *statu optima reipublicae* y diciéndole yo de las leyes de la misma, repuso:

Como en Moro, encontramos también la religión natural y el pensamiento de que la religión cristiana, cuando sea limpiada de sus abusos, dominará el mundo. Como en Kant. Si de Moro podemos decir que creía, de Campanella podemos más que dudar de su fe en la divinidad de Cristo. Su Papa-Sol gobernando al mundo hubiera sido un papa muy particular. Su teocracia no quiere decir más que lo que nos dirá Rousseau con su religión oficial, sin duda inspirada en Moro: nada de dualidad de poderes, que la ciudad de Dios es ahora la del sol, la de Hoh, el Metafísico, con todo lo que ese astro significa en el mito de la caverna.

No sabemos si Platón ha salvado en algún momento el *chorismos* entre los dos mundos. Hay interpretaciones fundadas que dicen que sí. Pero me parece más seguro invertir los términos de la cuestión en la siguiente forma: no es Platón quien influye en Kepler o Galileo, por ejemplo, con aquel pasaje del *Menón* en que la idea parece concebida como *hipótesis* subyacente, sino más bien Kepler y Galileo, precedidos por Leonardo, entre otros, quienes influyen en el pensamiento de Platón, quienes, para responder a las necesidades mentales de su tiempo, para apresurar el dominio de la naturaleza, amoldan y aprestan ese pensamiento fundiendo hipotéticamente sus dos mundos como Moro y Campanella fundieron la *República* y las *Leyes*, sin darse cuenta de su titánica obra. La República de Platón se convirtió con San Agustín en la ciudad de Dios en marcha. Cuando los cristianos aflojan su peregrinación por el sendero invisible, prefigurado por la escala de Jacob, y vuelven a platonizar, el fenómeno común será esa fusión de los dos mundos platónicos: el sensible y el inteligible. Cristo, la idea del Bien en persona, había bajado a la tierra y les había dicho: sed perfectos como mi Padre que está en los cielos. Al hacer de la tierra el escenario de su historia ya no pueden transigir con la dicotomía platónica. Tampoco el dominio de la naturaleza, inaplazable, lo permitía, y cuando se trate de dominar la historia llegaremos a la misma fusión.

“Ésta es la suma de la razón política, por nuestro siglo anticristiano llamado *ratio status*, que se estima la parte más que el todo y a sí mismo más que al género humano y más que al mundo y más que a Dios”. Y en

Quisiera Dios hubiera tal [República] pero es aquella de Platón que no existió jamás; a lo que yo respondí que se encontrará antes del fin del mundo para cumplir con los deseos humanos de la edad de oro y que así estaba profetizado...” (citado por Benedetto Croce: *Materialismo storico ed economia marxistica*).

un poema, escrito en la prisión: “Tú que amas la parte más que el todo y que crees que es más que la humanidad misma, tú, sagaz loco”. Al mismo tiempo arrancan la *Utopía* y el *Príncipe*, que se van a dividir los pensamientos y los hechos de la historia moderna de Europa. Como apunta Meinecke, la obra de Campanella y su vida entera están inspiradas revulsivamente por la razón de Estado. Pero en Maquiavelo tenemos, como dijimos, no sólo razón de Estado, sino también de estado, en oposición a razón de república, de comunidad. Razón que prefiere la parte al todo y que, como es natural, tiene la razón de su parte. Los dos tiranos del pensamiento humano, Platón y Aristóteles, se habían colocado, para siempre, uno en la razón de república y otro en la razón de estado, uno en la utopía y otro en la topía.¹³ Platón polemiza contra la razón de Estado de los sofistas y con la idea de comunidad levanta su República. Le hacía falta para oponerlo a la *ananke* de los de la razón de Estado, un mundo gobernado por ideas, en última instancia por el Bien, pero el *chorismos* abismático que la idea imponía había que zanjarlo en la acción haciendo de aquéllas su fin atractivo, superando la *participación* natural con la *mimesis* humana. Sócrates personifica la *República* como ésta ideifica a Sócrates. El justo, el político, la comunidad misma copian, imitan, lo mejor que pueden, la idea de la comunidad perfecta, aquélla donde “la ciudad es perfectamente una”. “En una tal ciudad, ya sean sus habitantes o dioses o hijos de dioses, con tal que sean más de uno, la vida es perfectamente dichosa. Por eso no hay que buscar en otra parte el modelo de un gobierno sino que hay que adherirse a éste y acercársele lo más que se pueda”. (*Leyes*, libro v).

La comunidad, la unidad en que piensa Platón es tan absoluta que “hasta las mismas cosas que la naturaleza ha dado a los hombres en propiedad se hacen de alguna manera comunes a todos en la medida de lo posible, por ejemplo, los ojos, las orejas, las manos, y todos los ciudadanos se imaginan que ven, que entienden y que obran en común”. En sus *Politikés*, el libro primero de la *Ética nicomaquea*, es donde Aristóteles nos dice aquello de que él es más amigo de la verdad que de Platón. Es decir, más amigo de la idea que se ha hecho de la virtud que de la idea que de la comunidad

¹³ “Recordemos que no hay que despreciar la experiencia de las edades; en la multitud de los años, estas cosas [la comunidad de Platón], si fueran buenas, no hubiesen sido desconocidas; porque casi todas las cosas han sido ya encontradas, aunque algunas veces no son juntas y, otras, los hombres no hacen uso de su conocimiento” (Aristóteles, lib. II, cap. v de la *Política*).

se hizo Platón. Lo que para Platón es república, comunidad, será para Aristóteles política, estado. No puede haber ricos y pobres en la ciudad, nos dice Platón, porque entonces serían varias ciudades y no una. Para Aristóteles la razón de que haya varias formas de gobierno radica en que hay diversas partes en la ciudad, es decir, que hay ricos, pobres y medianos. Y después de descartar casi, por poco prácticas o viables, las mejores formas de gobierno —aristocracia y monarquía— recomienda como la generalmente mejor, como más adecuada a las posibilidades de los hombres, aunque, desgraciadamente, poco practicada en Grecia, el gobierno de los medianos en riqueza y en virtud. El estado de Aristóteles trata de hacer felices a cada uno de los ciudadanos en la medida de lo posible. La república de Platón trata de hacer una y feliz, en la misma medida, a la comunidad. “Nuestro propósito al fundar la ciudad no fue hacer a ninguna clase exclusivamente feliz, sino hacer a la ciudad, como a un todo, tan feliz como sea posible” (*República*, IV). La idea de justicia pasa, en la investigación platónica, de la ciudad al hombre y todas las virtudes se especifican primero en la ciudad. “Podemos decir, Glaucón, que un hombre es justo en la manera en que, según hemos visto, lo es la ciudad” (*República*, IV). Para Aristóteles la coincidencia es sólo entre hombre virtuoso y buen ciudadano en la forma más perfecta de gobierno, casi impracticable (*Política*, III, cap. XVIII). Insensiblemente pasa Aristóteles de la razón de estado a la razón de Estado (libros IV, V, VI) como inversamente Maquiavelo, del *Príncipe* —razón de Estado— a sus *Discursos* —razón de estado—. Porque en eso coinciden la razón de estado y la de Estado, según ha calado Campanella, en que se prefiere la parte al todo. Ya sea esta parte una clase en el Estado, ya sea un Estado entre los muchos. Mientras que la idea de comunidad pone siempre el todo por encima de las partes, la comunidad sobre la sociedad y, por fin, la humanidad sobre todo. “Sabréis que, en esta ciudad, todos sois hermanos” (Platón).¹⁴

¹⁴ Existe un estudio del año 1833 (E. Gottheim, *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay*, Leipzig, aparecido en el *Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen*, de Schmoller, vol. IV, fasc. IV) que pretende que las misiones del Paraguay se inspiraron en *La ciudad del sol*. Aunque los proyectistas de las misiones, a principios del XVII, fueron dos padres jesuitas italianos y se dan algunas curiosas coincidencias como la salida al campo a banderas desplegadas, existe una imposibilidad cronológica, como apunta Croce. Pero hay que tener una idea bastante utópica de lo que es utopía para pretender encontrarla en una organización económico-política dirigida por jesuitas.

III

Tenemos ciertas formas de oraciones implorando la ayuda y bendiciones del Señor para que nos ilumine en nuestras labores y para que las empleemos en buenos y santos usos.

Sería difícil, conceptualmente, colocar la *Nueva Atlántida* bajo el rubro de Utopía, aunque, haciendo un alarde, podríamos encontrar en la *República* un antecedente: en el libro séptimo, al discutir la preparación científica de los guardianes, se lamenta Platón de la postrada situación en que se encuentran los estudios estereométricos y espera que los estados se avengan a protegerlos. Pero no podía estar ausente en una edición de utopías del Renacimiento porque como tal ha sido considerada siempre y su mismo carácter fantástico ha influido no poco en el concepto corriente. No es, en ella, la comunidad la que está en juego, pues es la Nueva Atlántida un reino tudoriano, exornado de la suntuosa aristocracia renacentista y asistido de la tecnocracia más singular y poderosa. Lo que está en juego son las esperanzas extraordinarias que al hombre le despierta el dominio ya iniciado de la naturaleza y que Bacon, que asume para sí el título de Alejandro el Grande del nuevo imperio, sueña como un cuento de hadas, libre de la marcha perezosa de rompehielos que tuvo que imponerse en su *Novum Organum*. Nada le será imposible al hombre, una vez que Bacon ha presentado las tablas de su *experimenta lucifera*, desde un vino tan delgado que atraviesa la palma de la mano hasta el movimiento perpetuo, la generación espontánea y la transmutación de los metales. Es, por decirlo así, un vástago de la utopía —la técnica—, que se ha emancipado autísticamente y que apenas si anuncia el retorno de su prodigalidad con aquella imploración al Señor para que sus obras no den frutos de maldición.

El título *Nueva Atlántida* es muy ilustrativo. Tenemos, nada menos, la réplica a la versión de la pérdida de la Atlántida del *Timeo*, réplica americana a la versión europea. La Atlántida se perdió por la inundación de sus grandes ríos y no, como refiere Platón, por una conflagración geológica. Y el pueblo, que se avanzó hasta el Mediterráneo y, según la versión platónica, fue vencido por los atenienses, es nada menos que el pueblo mexicano. Pero, en uno y otro caso, la versión es a costa de los atlánticos, pues los atenienses se revelaron como el pueblo más grande de la tierra al acabar con aquella

peligrosa invasión, y, según Bacon, las inundaciones acabaron con la cultura americana, no quedando más que unos cuantos indios montaraces de donde descienden los pueblos de América, lo que explica que sean los más jóvenes de la tierra y, por consiguiente, los menos ingeniosos. Por eso su sueño, deliberadamente, se escapa de América —país de la utopía— y busca la *Nueva Atlántida*, pues que la vieja descubierta no le satisface, más allá de los límites americanos, en una isla del Pacífico. Esta interpretación se corrobora en la sección CXXIX del *Novum Organum*, donde Bacon recuerda los honores divinos que se han solido dedicar a los inventores, mientras que a los fundadores de las ciudades nada más que honores de héroes y donde también, aludiendo a América y a sus habitantes, recuerda insolentemente la sentencia de que “el hombre es un Dios para el hombre”.¹⁵

Como político Bacon nos ha dado su idea en el ensayo *Of the Truth Greatness of Kingdoms and States*: “Por encima de todo, para el imperio y la grandeza, lo que más importa es que una nación profese las armas como su principal honor, estudio y ocupación. En la Europa cristiana sólo los españoles hacen esto”. Recomienda que se imite a los españoles cuando por la misma época Campanella trata de utilizarlos para la edificación de su ciudad. En cuanto a utopías piensa lo siguiente: “Miramos a Maquiavelo y a escritores de este género que, abiertamente y sin disimulo, declaran lo que el hombre hace de hecho, y no lo que debe hacer; porque es imposible reunir la prudencia de la serpiente y la inocencia de la paloma sin el previo conocimiento de la naturaleza del mal”. (*The Advancement of Learning*, LXII, 2). ¿No es ésta una alusión acaso a la alegoría de Holbein que acompaña como colofón a la primera edición lovainense de la *Utopía* de Moro? En otro lugar: “los italianos tienen un proverbio poco agradable: *tanto buono que val niente*” (ensayo *Of Goodness*).

“No sería equivocado distinguir tres clases, como si fueran tres grados, de ambición en el hombre. La primera, la de aquellos que desean extender el poder en su país nativo, que es una ambición vulgar y corrompida. La segunda, la de aquellos que trabajan por extender el poderío de su país y su dominio entre los hombres: tiene más dignidad pero no menor codicia. Pero si un hombre trata de establecer y extender el poder y dominio del

¹⁵ Recuérdese el final del libro 1 de la *Utopía* donde se habla del ingenio de los utopianos. La alusión de Bacon me parece tan directa que su *Nueva Atlántida* pudo haberse titulado, muy bien, y por la misma razón, *Contrautopía*.

género humano sobre el universo, su ambición (si ambición puede llamarse) es, sin duda, más sana y noble que las otras dos”. Esta confesión parece elevarle, en escala de grados, por encima de sí mismo y a nosotros obligarnos a darle la bienvenida de los utopianos. Pero, insistimos, utopía es república y no tecnocracia, razón, más que de república, de estado. Y no importa que Bacon haya profetizado el avión y el submarino para que su figuración bellísima sea la menos utópica y futurible. Porque ha creído que de las ciencias, de la ambición de dominio del hombre, más que del afán de liberación, vendría la felicidad humana, y ya lo vemos ahora: “hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad” y nunca los hombres clamaron con más fuerza por la comunidad humana, por la utopía. Su sueño, el de un coleccionador de experimentos costosos, que reduce la universalidad a la colaboración de los sabios, está más cerca de su realización en la Royal Society de Londres que en la sociedad real de los hombres.

Hay quienes piensan en el poder y quienes piensan en la comunidad. Los dos necesarios si piensan hasta el fondo. Y que Bacon pensó hasta el fondo nos lo muestra su muerte, que fue un verdadero accidente profesional y muerte por la ciencia. La utopía, como su nombre lo indica, no está en el espacio. Pero, mirando por encima, son los utópicos los que sacan del atasco a los tópicos, a los topos enredados en su construcción. En primer lugar, la edad moderna se ha hecho contra Aristóteles. La *hipótesis* incorpora la idea a la naturaleza como la utopía incorpora la idea a la sociedad. Y la primera vez que el pensamiento moderno construye racionalmente la soberanía, razón de estado, acude también a la hipótesis, que no otra cosa es el pacto de soberanía en que descansa el *Leviatán*. Con el empirista Locke esta hipótesis servirá para matar a su madre, es decir, no tanto al Leviatán como a la Utopía: “La grande y principal finalidad de los hombres que se unen en República y se someten al gobierno es el mantenimiento de su propiedad.” Definición perfecta de la contrautopía. Como lo fue para su época la de Aristóteles: “comunidad de bienestar en familias y agregados de familias con el fin de una vida perfecta y suficiente”.

Vio bien Campanella: la razón de estado prefiere la parte al todo, el individuo al género humano, la sociedad a la comunidad. Pero la época estaba con la razón de estado: había que conquistar a la naturaleza, había que conquistar riquezas, había que conquistar el poder. Estado fuerte e individuo libre. Pero para conquistar definitivamente hubo que construir,

y se construyó a costa de los utópicos: racionalización, por hipótesis, de la técnica, de la política y de la economía. Construcción a costa de los utópicos, porque la hipótesis partía siempre de la parte. Pero así como por la hipótesis utópica se llegó al estado contrautópico, inversamente, por las partes se llegó al todo de la *voluntad general*, que ya no es la voluntad de todos. Se llegó, de la desigualdad del poder de las partes, a la igualdad de las mismas en la comunidad de la voluntad general. Las partes viven como tales partes en la desigualdad de la sociedad que, para Rousseau, es una estructura de dominación. Contra la razón de estado, que consagra y estatuye la estructura social, Rousseau levanta la *voluntad general*, que es razón de república, de comunidad. *Pour le poète, c'est l'or et l'argent, mais pour le philosophe, ce sont le fer et le blé, qu'ont civilisé les hommes et perdu le genre humain*. Ésta es la sociedad, por todas partes estatificada, en la que el hombre, si goza, goza de una libertad física, mientras que la voluntad general de la república hará que esa libertad física se convierta en moral. Rousseau platoniza sin saberlo al establecer la comunidad como una tarea incesante de salvación de la libertad moral del hombre contra las asechanzas de la sociedad. Al establecer, por vez primera, la distinción entre civilización y cultura, nueva versión del antagonismo entre las dos razones. Los trabajos, menospreciados por Platón pero incorporados a su república, humanizados por Moro y dignificados enérgicamente por Campanella, se convierten ya en Rousseau en el problema básico.

Pero la utopía, que en Rousseau se concentra dinámicamente en la *voluntad general*, pretende ser profeta en el espacio. Mal profeta, como nos lo dice la cabeza cercenada de Robespierre. Su profecía, como todas, estaba en el tiempo. Las utopías posrevolucionarias, Owen, Saint-Simon, Fourier, etc., son espléndidos cantos de cisne. Después del fracaso de la revolución, insisten en aquello que había anticipado Rousseau y que la revolución no podía resolver. La revolución, con los derechos del hombre, no había hecho sino estatuir la estructura económica que, con la revolución industrial, se haría cada vez más oprimente.

Kant había visto más hondo. Volviendo decididamente a Platón, a la utopía, coloca a ésta por primera vez en su terreno, en el tiempo. “La idea de una constitución en la que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes, se halla en la base de todas las formas de Estado y el ser común que, pensado con arreglo a ella por meros conceptos

de razón, se llama un ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna de toda constitución política en general...”. “Es un dulce sueño imaginarse constituciones políticas que correspondan a las exigencias de la razón (especialmente en lo que se refiere a la justicia)... es un dulce sueño esperar que un producto Estado, como estos utópicos, se dará algún día, por muy lejano que esté, en toda su perfección, pero el irse aproximando a él no es sólo pensable, sino deber”. Kant anuncia con estas palabras la muerte de la utopía, pero es con un ¡viva la utopía! formidable, porque la coloca por primera vez en el terreno auténtico de la profecía: en el tiempo. Ahora sí que la utopía es utopía: “no hay tal lugar”, pues tiene todo el tiempo por delante.

Pero, en realidad, la república noumeno de Kant sigue estando fuera del tiempo. Por lo mismo que es noumeno, no podremos dar nunca con ella, situada más allá del tiempo, como la cosa en sí está siempre más allá de la experiencia. La dualidad infranqueable de los dos mundos —el sensible y el inteligible— ha sido trasladada del mundo físico al histórico. La idea de Platón fue el arma contra la *ananke*, pero ahora la *ananke* está representada por la ciencia físico-matemática que de alguna manera, la matemática, lleva dentro la idea platónica. “Platón, tan buen matemático como filósofo, se admiraba de las propiedades de ciertas figuras geométricas, por ejemplo, del círculo, como si llevaran dentro una especie de *adecuación*, esto es, capacidad de resolución de una variedad de problemas o de variedad de soluciones de un mismo y único problema partiendo de un solo principio, como si estuvieran colocadas *intencionalmente* en ellas las exigencias para la construcción de ciertos conceptos de magnitud, aunque en verdad pueden ser consideradas y demostradas como necesarias *a priori*. Pero la adecuación no es pensable más que por relación del objeto a un entendimiento, como causa”. (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*). Dualidad planteada frente al mundo de la ciencia para escapar de su cárcel, acompañará a la liberada libertad cuando, en alas de la humanidad, de la comunidad humana, del carácter inteligible de la especie, remonte los ámbitos temporales de la historia. La alusión a la asíntota denuncia el origen espacial del progreso indefinido. El estado ideal de Kant, al estar más allá del tiempo, sigue estando, en realidad, en el espacio.

Pero dos cosas nos deja para la elaboración futura. La libertad, el hombre noumeno, está en la humanidad, en la comunidad de los hombres. Su

deber es acercarse a la utopía (*respublica noumenon*). Elaboración que no le hubiere sido posible al cíclope Hegel sin la previa evidencia de la Revolución francesa. Él mismo lo confiesa, y repetidas veces. Esa revolución fue para él el hecho más extraordinario de la historia humana, porque fue la primera vez que los hombres trataron de hacer racionalmente, con la cabeza, la historia. De aquí aquella expresión suya de que entonces todas las cosas andaban de cabeza. Se vio, por vez primera también, la inadecuación total del instrumento. No era como para renegar de la razón, sino para ir a buscarla más a fondo. Aquella razón razonante, de conceptos claros y distintos, era el instrumento con que el hombre había construido, para dominarlo, el mundo de la física, el mundo del espacio. El mundo de la historia, que acababa de experimentar una sacudida geológica, el mundo del tiempo, del devenir, no podía ser acometido con aquel instrumento. El pensamiento, su más recóndita entraña, es también devenir, y la lógica, dialéctica, una lógica en la que no se yuxtaponen los conceptos sino que germinan unos en otros contradictoriamente como la espiga en la podredumbre del grano y la historia humana en el erial lleno de escombros. De este modo la utopía, “lugar que no hay”, porque no hay lugar en el tiempo, puede tener su realización en un ahora concreto.

Parece que, por fin, asistimos en Hegel a una reconciliación de la razón de república con la razón de estado, de la utopía con la topía, de lo divino con lo humano, según sus palabras. Del espacio y el tiempo: en la época, espacio de tiempo.¹⁶ Rescata la muerte de Sócrates, que ahora puede ser hospedado en el Pritaneo. Pero, nos dice melancólicamente Hegel, el búho de Minerva emprende su vuelo en el crepúsculo. Ya reconciliada la divina razón utópica con la humana razón de estado, se acabó la historia. Se acabó el tiempo. Se acabó la utopía. Lo que viene es una procesión triunfal del espíritu, triunfante del tiempo y del espacio. Pero su descubrimiento es más fuerte que él, su método más fuerte que su doctrina. Si ha descubierto cómo marcha el mundo de la historia, cómo marcha el tiempo, le ha liberado, al hombre, de la escisión última: la de la razón y el estado, la de la justicia y la política, la del deber ser y el ser. Así se podrá reconciliar, siempre en adelante, lo humano con lo humano. Efectivamente, a pesar del vuelo

¹⁶ Hegel recuerda el mito de Cronos, “pastoreando a los hombres” en la edad dorada. Cronos devora a sus propios hijos. Zeus, que le destrona, vence al tiempo con la razón, y con la razón funda la ciudad. Pero ya sabemos cuál es la “razón” cronizada de Hegel.

vespertino del búho, desde entonces la humanidad está siendo removida como nunca por el pensamiento utópico, convencida, por Hegel, de tener en sus manos el instrumento adecuado. Germinando el deber ser en el ser y el ser en el deber ser. Y así se establece para nosotros la utopía, que había estado peregrinando desolada por los espacios, en el terreno más firme del tiempo, en la actualidad, porque ya no es un ideal al que habrá de acomodarse la realidad, sino un movimiento real que suprime las condiciones actuales al moverse, teniéndolas en cuenta.

“Platón en su Estado presenta la eticidad sustancial en su *belleza y verdad*, pero no pudo hacer frente al principio de la particularidad independiente, que irrumpe en su época en la eticidad griega, más que oponiéndole su Estado únicamente sustancial” (Hegel, *Filosofía del derecho*, § 185). Recogiendo todo el desarrollo moderno, jalona Hegel la dirección del movimiento con un hito que él cree, más bien, mojón terminal. “Solamente *si subsisten ambos momentos en su vigor* [subrayado nuestro] podrá ser considerado el Estado como algo *articulado* y verdaderamente orgánico” (§ 259). Esos dos momentos subsisten con vigor en Moro. Terminamos así nuestra incursión utópica por donde habíamos empezado; proclamando la actualidad de Moro y rescatándolo del verdugo.¹⁷ Su cabeza, reinstalada sobre sus hombros, nos mira paternalmente e ilumina nuestra agonía.

¹⁷ Sócrates se rescató a sí mismo irónicamente pidiendo un puesto de honor en el Pritaneo; Moro, burlescamente, también, al rescatar sus barbas: pidió al verdugo que se las retirara del tajo, pues ellas “no eran traidoras”.

6
LA CÓLERA DE DESCARTES*

DESCARTES RECONCENTRADO Y CAUTELOSO. Pero una vez la cólera le traiciona y sorprendemos en ese momento de debilidad toda la fuerza viva que anima a este genio extraordinario. Se le dice fundador de la filosofía moderna y no se ha dicho bastante. No se ha dicho bastante porque nos han acostumbrado, cuando más y mejor, a un estricto patetismo técnico: el de la duda metódica para delinear los cimientos del pensamiento moderno.

En la parte sexta del *Discurso* nos cuenta Descartes su desolación. El tratado sobre la física, terminado hace tres años y a punto de revisión para enviarlo a la imprenta, no lo publicará. Personas autorizadas “cuya autoridad puede casi tanto sobre mis acciones como mi propia razón sobre mis pensamientos” desaprueban una opinión de física “publicada poco antes por algún otro” y en la que “nunca observara en ella antes de su censura nada que me pareciera perjudicial a la religión ni al Estado y que, por consiguiente, nadie me hubiera impedido escribirla si la razón a ello me hubiera persuadido”. Y con una especie muy especial de miedo retrospectivo, de arrepentimiento equívoco por un pecado no cometido y apoyándose en la “inclinación que siempre me llevó a odiar el oficio de hacer libros”, toma la resolución de no publicar el tratado.

El *Discurso del método* es, además de eso, un libro de confesiones. En las suyas, San Agustín no hace sino confesar a Dios, a Aquel que le mandó coger el libro y abrirlo, a Aquel que le recordó sempiternamente el sabor agridulce de las peras hurtadas en el jardín del vecino. Descartes en sus *Confesiones*, después de saludar a Dios, confiesa a la razón y no con menor pasión que Agustín. También él había tenido una iluminación interior (10 de noviembre de 1619).

Nunca he concedido gran mérito a las ocurrencias de mi espíritu y, a pesar de que no he recogido otros frutos del método de que me sirvo sino que he resuelto algunas dificultades sobre las ciencias especulativas

* *Romance*, núm. 7, México, 1 de mayo de 1940, p. 11.

o tratado de regular mis costumbres por las razones que me enseñaban, no me he creído obligado a escribir cosa alguna... Mas *apenas adquirí algunas nociones generales sobre la física...* juzgué que no podía mantenerlas ocultas sin pecar gravemente contra la ley que nos obliga a procurar, en cuanto de nosotros depende, el bien general de los hombres; ellas me enseñaron que es posible llegar a conocimientos utilísimos en la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa que en las escuelas se enseña, se puede hallar una filosofía práctica por la cual, conociendo la fuerza y la acción del fuego, del aire, de los astros, del cielo y de los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, pudiéramos de la misma manera emplearlos en todos los usos propios y *convertirnos así en dueños o poseedores de la naturaleza.*

Si la filosofía antigua pudo nacer de la sorpresa y del goce divino de la contemplación —cosa que no creo, pues por algo, entre otras incidencias, coinciden la invención del concepto y de la moral en Sócrates—, en modo alguno la moderna. El párrafo transcrito nos asegura de lo contrario. Aquí sí que, a confesión de parte, sobran las pruebas. Porque la parte esta vez es parte y arte. Es el mismo artista —¡y menudo artista éste que se saca “como un cristal” el mundo “de las cenizas”!— quien en un momento de debilidad fuerte, de colérica serenidad, nos descubre las más hondas raíces de su pensamiento.

Descartes decide no publicar su tratado de física. Seguirá escribiendo para sí, y a medida que vaya descubriendo nuevas verdades, todo lo que juzgue de interés, pero lo que él quiere y aprecia por encima de todo es el reposo. No para la pura contemplación, sino para la contemplación pura: la de los principios que rigen el mundo físico para que así el hombre pueda dominarle, “gozar sin gran trabajo de todos los productos naturales y de todas las comodidades que ellos proporcionan y principalmente por la conservación de la salud”. Reposo para “instruirse”. No quiere perder un tiempo que le es precioso para los demás. Por ellos renuncia a la gloria de la nombradía y a la disipación de las disputas. Pero tan obligado se siente a los demás, a los hombres, que les da explicaciones de ésta su resolución de no publicar el tratado, amparándose en las generaciones futuras que serán, a la postre, las gananciosas de su instructivo reposo.

El pensamiento de Descartes, con este anhelo frenético de conquistar el mundo, se repliega en sí mismo y renuncia con un rigor implacable a las solicitudes de los sentidos. Es un rigor ascético que espanta el de este atleta del pensamiento. La famosa duda metódica no es en él nada metódica, quiero decir, de retintín, con segundas y como provisional, de ponerlo todo en litigio, para cerner con el cedazo de las ideas claras y distintas lo verdadero, una duda en fin irónica y traviesa, ni tampoco un “dudar por dudar, como el del escéptico”, sino la duda más radical posible, la mera duda.

“Mi espanto es tal que es casi capaz de persuadirme que duermo”, exclama al discutir las diferencias entre la vigilia y el sueño, es decir, la realidad del mundo exterior. Y “¿qué sé yo si no me engaño también siempre que hago la suma de dos o de tres o número dos lados de un cuadrado?”. Nada sabe Descartes de si “verdades tan claras y evidentes como las de la Aritmética y la Geometría y las otras ciencias de esta naturaleza” pueden ser o no tachadas de incertidumbre. Y mucho menos en el caso de “la Física, la Astronomía y la Medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas”. Poco habremos conseguido con reducir la Física y la Astronomía y la Medicina a esos principios claros y evidentes —que es de lo que se trata— si antes no estamos instruidos y cerciorados de que lo claro y evidente no nos engaña.

Si el mundo tiene alguna realidad, ésta ha de ser de naturaleza matemática. Descartes, angustiado por la nada total de su duda, tuvo una iluminación: la de las ideas claras y distintas cuando le alumbraron la Geometría Analítica. Tenía veintitrés años y esa iluminación, lejos de amortiguar, le enciende más la duda, se la hace más quemante y frenética. Su duda, decimos, es una duda de verdad con apariencias de metódica. De no ser así, Descartes fundaría lo claro y distinto sobre lo claro y distinto, pero ¡no! El “yo pienso, luego soy”, el “yo soy una cosa que piensa”, no es una verdad clara y distinta, primariamente, sino una existencia consciente de sí misma. Su punto arquimédico para levantar el mundo, según nos dice. Y tampoco la existencia de Dios, que inmediatamente le sigue, es una verdad clara y distinta, sino una necesidad causal —lo perfecto no puede proceder de lo imperfecto y menos de la nada, la idea positiva de Dios no puede proceder del mero yo pensante y “dudante”—, una presencia metafísica. La filosofía práctica, la física, la física matemática tiene sus raíces en la filosofía especulativa, en la metafísica; de lo contrario estaría, como el arco iris, montada

en el aire. Descartes rechaza radicalmente la metafísica de la escuela porque no es una metafísica de la física suya, de la moderna, de la física matemática. La existencia de Dios será una verdad clara y distinta más tarde, cuando ella misma nos haya garantizado la verdad de las certidumbres claras y distintas de las matemáticas y, como dos y dos son cuatro, entonces la idea de Dios implicará su existencia. Argumento ontológico, pero que en Descartes se ha convertido en un *a posteriori* metafísico.

No sé si me explico. El “pienso, luego soy” es una idea clara en el sentido cartesiano: “claro es un conocimiento que está presente y patente al alma como se llama claro a lo que está presente al ojo contemplador si se le excita con fuerza suficiente”. Algo está patente al alma como los objetos luminosos a la vista. En otros términos: intuición intelectual. Ya sabemos la fe de Descartes en las ideas claras y distintas que le dieron el triunfo de la geometría analítica. Una fe con la zozobra de la duda. Es lo único en que cree y, por tanto, lo único de que duda, pues que duda de todo. Pero *hic Rhodus hic salta*: las nociones matemáticas claras y distintas nos dicen la verdad ideal pero no nos aseguran ninguna existencia efectiva. Las verdades sobre el triángulo no nos aseguran que haya cosas triangulares. Ahora bien, la manera como yo me soy patente a mí mismo no es ideal, sino real: la conciencia es la patentización de una existencia. Se trata del único argumento ontológico posible: el que piensa, el sujeto pensante, existe. La conciencia implica la existencia. Hay, pues, idea clara pero no idea distinta, ya que no hay todavía más que esta sola idea en el mundo: yo pienso, luego existo. La conciencia que no se distingue de su existencia. El punto de Arquímedes. Pasemos a la idea de Dios. Esta claridad o “patencia” del alma a sí misma —conciencia—, Descartes pretende también encontrarla en la presencia de la idea de Dios en el alma. No es que la idea de Dios implique su existencia, como dice el argumento ontológico, sino que la presencia de la idea de Dios en mi alma, única cosa que hasta ahora conozco existente, implica de alguna manera la presencia clara de Dios, su patencia al alma, su existencia. Esto es lo que le ha inspirado a Descartes: su fe y su duda en las ideas claras —y distintas—. Son los dos polos de su alma apasionada. Pero si el salto primero fue limpio, pues no había trecho del dicho al hecho, sino coincidencia, en cambio esta segunda vez utiliza la garrocha del principio de causalidad. De la claridad —pienso, luego soy— pasa a la distinción —perfecto e imperfecto, idea de Dios y yo “du-

dante” — y de la distinción de nuevo a la claridad —patencia de Dios— y de esta claridad, ya pasada por la distinción, a todas las ideas claras y distintas, ahora sí que verdaderas.

“Lo que antes tomé por una regla, a saber, que las cosas que clara y evidentemente concebimos son verdaderas, es seguro porque Dios es o existe”. Lejos de una duda metódica, lo que hay en la parte segunda del *Discurso del método*, son *afirmaciones metódicas*, provisionales, hipótesis de trabajo. Las certidumbres matemáticas son verdaderas porque Dios existe, porque de Él proceden, porque Él es el responsable de su embaucadora claridad y distinción, porque no puede engañarnos, por eso “en cuanto son claras y distintas tienen que ser necesariamente verdaderas”. Tocamos con el dedo el fondo irracional de la voluntad de Dios y súbitamente desaparece la angustia. Después de esto, demostrar la realidad del mundo exterior, de un mundo ya reducido a sus puros huesos de cristal por la distinción galileana de las cualidades, será para Descartes un juego de niños (Meditación sexta).

Arrinconada la angustia, metido Dios en el burladero de su comprometida voluntad omnipotente, porque Él lo ha querido, podemos proceder tranquilamente a ver cómo el cristal del mundo surge del opaco torbellino de las cenizas, “porque esta trasmutación de las cenizas en cristal me parece ser tan admirable como cualquiera otra cosa que se verifique en la naturaleza y tengo un especial placer en describirla”. Lo que llevará a cabo “sin hacer agravio al milagro de la creación” y “dejando todo este mundo a las disputas de los doctos”, entreteniéndose exclusivamente “de lo que sucedería en uno nuevo si Dios crease en alguna parte, en los espacios imaginarios” materia bastante y la imprimiera suficiente movimiento abandonándola luego a la suerte de sus leyes. Porque “la naturaleza de las cosas es mucho más fácil de comprender cuando se las ve hacerse y formarse poco a poco de esta suerte que cuando se las considera acabadas”. Y esto que aparenta ser una mera hipótesis de trabajo, una suposición metódica, duda metódica, es, por el contrario, una declaración dogmática que nos hace el deísta Descartes de su fe en la cosmogonía y su incredulidad en la creación. Se eluden hasta en el puro límite inicial del tiempo los designios inescrutables de Dios. Tanto hace falta Él para crear como para conservar en cada instante lo creado. Lo que quiere decir que se puede prescindir del acto de la creación sin prescindir de Dios. De este modo toda la inmensidad del

Universo en el tiempo y en el espacio queda entregada al fáustico afán dominador del hombre.

El fáustico afán de Descartes tampoco reconoce límites. “Resuelto a invertir el tiempo que me queda de vida —tiene 41 años— en estudiar la naturaleza hasta lograr deducir de ella reglas para la medicina más seguras de las hasta hoy conocidas”. Siempre que Descartes nos habla de dominar la naturaleza, es decir, de la física, dirige una mirada especialmente intensa al dominio de la naturaleza del hombre, a la medicina. Descartes, con esa resolución, de toda su vida, nos explicará vertiginosamente el origen de las estrellas, del cielo y de los planetas, los caminos de la luz, las perlas del iris, el “primer movimiento que se observa en los animales y sirve fácilmente para explicar los demás”, o sea la circulación de la sangre, esos “fuegos sin luz” que son los espíritus animales y esas fuentes grotescas maravillosas, prodigio de mecánica, que son los cuerpos vivos y esas ideas oscuras con las que los espíritus animales quieren hacer fuerza sobre el alma, o sea las pasiones. Sin otras armas que las ideas claras y distintas, la geometría analítica y las disecciones: “antes de leer esto haced disecar el corazón de cualquier gran animal que tenga pulmones”.

Así se resuelve la cólera de Descartes. Nada de demiurgos que para eso está él. Y el Dios arbitrario en una jaula. Orden: conservación del movimiento; claridad: extensión y números; distinción: Dios, alma, mundo. Cada uno en su sitio: Dios, después de haber empujado —¿cuándo?— al mundo con su omnipotente dedo, le abandona a su curso; el alma, dios-cillo grotesco que, desde el fondo oscuro de su cueva, la mano en la llave de la glándula pineal, cambia a capricho los efectos mecánicos de la fuente pero sin introducir en ella ninguna alteración. Paralelismo psicofísico o distinción. El mundo: cristal fénix que resurge perpetuamente de sus cenizas: suprema distinción.

Una cólera tan radical y tan honda, tan poco metódica, que no se desaltera con una duda metódica. Requiere la pura duda total de la nada. Porque el último firme metafísico y el primer abismo nihilista componen un único y espantable paisaje donde la primera visión, vertiginosamente vacía, se llena de la luminosa irradiación del suelo. “Si las razones expuestas no han sido suficientes para convencer a algunos de la existencia de Dios y del alma, quiero, finalmente, que sepan que todo lo demás, de que tan seguros se juzgan, como de tener cuerpo y de que hay tierra y astros y cosas

semejantes, es menos cierto” y lo mismo pasa con el dos y dos son cuatro. No olvidemos que la parte cuarta de su Discurso, en cuyo comienzo parece formular Descartes la duda metódica (“juzgué preciso hacer todo lo contrario —que esos que en cuestión de costumbres siguen a veces opiniones reputadas por inseguras con tanta resolución como si fueran indudables— y desechar como absolutamente falso todo cuanto pudiera inspirarme la más insignificante duda”) para allanar el camino de la verdad, frívola duda caminera y metódica, empieza con estas palabras: “No sé si debo hablaros de mis primeras meditaciones, porque son tan metafísicas...”.

Pero mientras tanto, mientras se resuelve la duda, mientras se encuentra el punto arquimédico para levantar el mundo matemático, “para no carecer de resolución en mis actos mientras la razón me la quita en mis juicios” —¿era o no *de verdad* la duda?— y “para vivir desde luego con la mayor comodidad posible” —es decir, para asegurarse el reposo en bien de las generaciones futuras— su cólera, que le ha llevado a la última duda fecunda de todo, le protegerá este fuego acendrado con otra duda, ésta sí que metódica. Como no es posible, en el fáustico afán de derribo y reedificación, arrasar el viejo cobijo destartalado sin antes improvisar una morada provisional, así Descartes, mientras a sus juicios la razón les quita resolución en su obra de derribo, para no quedar a la intemperie edificará una *moral provisional* donde guarecerse y asegurarse el reposo, la comodidad. Una dudosa *moral metódica*. Sin principios. Pero esto merecería capítulo aparte.

7
LEVIATÁN*

¡Oh Mathematicus! ¡Esclarece este error!
Un espíritu no tiene voz.

LEONARDO DA VINCI

¿POR DÓNDE COGER A ESTE LEVIATÁN, este monstruo insigne, *rey de los hijos del orgullo*: “¿Por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; y los nervios que son, sino *fibras*; y las *articulaciones*, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va aún más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido y en el cual la *soberanía* es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero”. En estas primeras líneas de la introducción tenemos al Leviatán de cuerpo entero y con un alma que le irá insuflando poderosamente el autor a todo lo largo de su obra. Que ésta sí que es obra, la de dar vida y hechura al Leviatán, que a lo más encumbrado mira de arriba abajo. El más frío de los monstruos, el Estado, ha sido forjado por Hobbes con la pasión más candente. Candente pasión intelectual por la candente actualidad, entonces y ahora. Y por los siglos de los siglos. Todo lo demás es literatura.

¿Qué ha pasado con este “padre de los ateos? ¿Olía a azufre? ¿Se vengaron de él las brujas? ¿Fue atropellado por los acontecimientos? Todavía en 1794 el traductor de la primera edición alemana del *Leviatán* pregunta maliciosamente: “¿Se debe dejar que un hombre tan sospechoso como Hobbes penetre en Alemania?”. El traductor, Hendel, era un reaccionario de tomo y lomo y a Alemania llegaban entonces los vientos huracanados de la Revolución francesa. Que sepamos, hoy es el día en que Francia no

* *Letras de México*, vol. II, núm. 24, México, 16 de diciembre de 1940, pp. 1-2, 6.

cuenta con una traducción completa del *Leviatán*. Ha circulado la edición en latín, lenguaje que no sólo a los teólogos sirve de alcahueta. La primera edición española es la que nos presentó el Fondo de Cultura, en una traducción ajustada y brillante de Sánchez Sarto. Se trata, pues, de un verdadero acontecimiento.

No es este simpático energúmeno, Hobbes, una naturaleza proteica e inasible. Tampoco un Jano. Desde que empieza a escribir marcha disparado como una bala. Y, sin embargo, casi ha dado tantos quebraderos de cabeza —por verle la cara— como Nietzsche. Hay quien ve en él al primer filósofo del totalitarismo. Hay, o hubo en España, una revista marxista (!) que llevaba el título monstruoso de *Leviatán*, amparándose en Hobbes como en un Santo Padre del socialismo. Pero todos estamos de acuerdo en que se trata de uno de los más grandes anticlericales de todos los tiempos: derecho como una bala.

Sobran en su vida las anécdotas y las alusiones en sus libros que nos permitirían una interpretación psicológica plausible de su pensamiento, al gusto de hace unos años: nace prematuramente de un susto que a su madre le proporciona la alarma por la arribada inminente de la Invencible a las costas de Inglaterra: “concibió con tan gran miedo, que nos parió a mí y al miedo juntamente”. Y este hermano gemelo tira de él en todas las ocasiones y lo lleva, como a su sombra, en alguna más señalada, haciéndole poner agua por medio entre su patria y Francia. Si a esto añadimos un natural misántropo, las frecuentaciones de Tucídides y el pesimismo que emana de los lagos de sangre, tendremos, según Dilthey, la clave de su obra. Pero las claves nos parecen ganzúas; la clave o llave la entrega él mismo con aquella inscripción lapidaria que brinda a sus amigos para un imaginario monumento en su honor: “Ésta es la verdadera piedra filosofal”. Y que la piedra era verdaderamente filosofal nos lo revela el hecho de que, a la edad en que los viejos que la alcanzan —91 años— sueñan con montar en bicicleta para disolver el ácido úrico, él escribe, como si nada, un tratado de matemáticas: *Cyclometria*.

Hobbes ha sido una piedra filosofal o filosófica de escándalo. Dura y porosa. No el Glauco marino de Rousseau, comido por todos los vientos lacustres y salitrosos. Pero cuando, por el 1640, las facciones —el Rey y el Parlamento— se aprestan a la inminente lucha, Hobbes es ya casi un monumento de sí mismo. Su pensamiento, si no cuajado todavía, está fra-

guando. Circula manuscrito su *The Elements of Law Natural and Politic*, germen ya cristalizado del gran *Leviatán*. Tiene 52 años: su experiencia está agotada, y su experiencia son las terribles batallas religiosas de Francia, Holanda, Escocia y los barruntos de tormenta de Inglaterra. La misma terrible experiencia que inspiró a Bodino en 1576 su República *bien ordonnée: puissance souveraine, puissance absolue et perpetuelle d'une Republique*. Pero no en balde pasan los años, sobre todo para un filósofo, aunque sea de piedra. Los años que van de la San Bartolomé a las ambiciones presbiterianas de Escocia. Bodino quiere un campo neutral donde queden desarmados los fanatismos: el poder absoluto del soberano. La ciudad de los hombres recinto de paz para las diversas ciudades de Dios en lucha. Para Hobbes no hay más que una sola ciudad, la que los hombres fabrican, la que él artísticamente les ofrece: el reino de este mundo. El reino de Dios queda relegado, literalmente, para el día del juicio. Una ciudad bien trazada, como la quería su difícil amigo Descartes; no como *ces anciennes cités qui, n'ayant été au commencement que des bourgades, sont devenues par succession de temps de grandes villes, sont ordinairement si mal compassées, au prix de ces places régulières qu'un ingénieur trace a sa fantaisie dans une plaine...* Y trazada de una vez: *Comme il est bien certain que l'état de la vraie religion, dont Dieu seul à fait les ordonnances, doit être incomparablement mieux réglé que tous les autres*. Secularización de la Ciudad de Dios y su radical desplazamiento por la ciudad racional del hombre.

Pero, decimos, no han pasado en balde los años, sobre todo en Holanda y en Inglaterra. Holanda, después de sus guerras religiosas y de emancipación nacional, es un emporio de riqueza y tolerancia. En Inglaterra la pugna entre la prerrogativa y la ley anuncia la batalla del Parlamento. La revolución estalla en medio del mayor silencio: "*The people are in great quietness*", escribe el mismo Strafford. El parlamento son los presbiterianos. "La ciudad de Londres y otras grandes ciudades mercantiles, admirando la gran prosperidad de los Países Bajos después de su rebelión contra su monarca, el rey de España, se inclinan a pensar que un cambio parecido de gobierno aquí traería consigo la misma prosperidad". A esta clase media revolucionaria halaga el clero presbiteriano que "nunca en sus sermones, o pocas veces, recrimina los vicios lucrativos de los comerciantes e industriales". Estas palabras las escribe a los 80 años en su "Diálogo de la guerra civil" (1668) o *Behemoth*, que es el Antileviatán. En el *Leviatán* mismo (1651) encontramos

por lo menos dos alusiones a la prosperidad de Holanda y a su peligrosa seducción política, y también una explicación de la guerra civil, muy instructiva; porque señala las dos causas que han sido obsesión de toda su vida, las diferencias de religión y la pretensión de dividir el poder del soberano con el parlamento, pero no cala en el último estrato, el económico, más que en esta forma alusiva y elusiva de la admonición. Más alerta que el ministro, por el aviso de su pasión intelectual, lanza su escandalosa piedra filosofal en la quietud del lago y huye a Francia con la tercera Inglaterra.

Aquí tenemos claramente a Hobbes plantado en la encrucijada. Como San Agustín; pero, en el límite de dos mundos, la *Ciudad de Dios* echa a andar arrastrando consigo todo el dolor por la caída presentida de Roma. Cuando Hobbes publica su primer libro de política, a los 52 años, es un hombre acabado o perfecto. Tiene 52 años y empieza, como quien dice, a escribir. No en balde han pasado los años. Bodino, el inventor de la soberanía, la asienta sobre la familia y la propiedad: es el primer representante del *tiers état* que busca, en los seis libros de su república, paz y orden para trabajar con provecho. También es Hobbes un representante de la *gentry*, pero ésta camina más de prisa que él. Inglaterra, que mira con envidia a Holanda, va a “quemar las etapas”, protegida por el cinturón del mar, y ahorrarse el despotismo europeo.

No queremos decir que a Hobbes se le escape lo económico. Precisamente, la mayor distancia que le separa de Bodino, además de no creer en brujas, es el acoplamiento perfecto que en sus sistemas encuentra el *Homo oeconomicus*, el hombre espoleado por la ambición de poder (económico). Sistema el más acabado del *despotismo* individualista y liberal. Las leyes, como las hace el soberano, nunca pueden ser injustas, pues la justicia o el estado es él, pero sí pueden ser *inútiles*, es decir, innecesarias para el sostenimiento de la paz o del orden, contrarias, por lo tanto, a la ley natural, esta ley natural que se resume en el no hagas a otro lo que no quieras para ti. Porque el súbdito es libre de hacer todo lo que las leyes han omitido y las leyes deben omitir, natural, racional y artísticamente, todo lo que no es necesario para la paz, para la vida próspera de los hombres que siguen las leyes naturales, no políticas, de sus mutuos pactos. No creo que el *despotismo ilustrado* cuente con un exponente más cabal y arquitectónico. Ante el *dios mortal*, todos los hombres son iguales y tiene que salir corriendo de París en vista del furor provocado por su libro entre la aristocracia legiti-

mista que rodea a Carlos II. Dios matemático, *dum calculat fit mundus*, y no necesita de profetas, ni de apóstoles, sino de maestros; por eso la Universidad de Oxford organizará la quema de sus libros en 1683. La falta de edición española le salva de una segunda quema universitaria, en Madrid, el 2 de mayo de 1939.

Su pensamiento es continental, vanguardia del Continente. Cuando en 1670 conoce el *Tratado teológico-político* de Spinoza, comenta: no juzguéis para que no seáis juzgados. Pero su contemporáneo, más joven, de la primera revolución, Harrington, tiene más auténtica conciencia insular del momento: basa la Constitución de su pueblo en la *propiedad* y en la *elección*. Cuando termina la “gloriosa”, Locke resumirá el derecho natural en tres *propiedades*: la vida, la libertad y la propiedad, y establecerá teóricamente los fundamentos de la *división de poderes*. La burguesía presbiteriana quería intervenir en el gobierno, pedía su Parlamento, pedía llevar ella misma sus negocios. La aristocracia anglicana se llama a la parte, *quia nominor Leo*, y todos quedan tan “gloriosamente” contentos con la *revolution settlement*.

O speculatore delle cose! Non te laudare di conoscere le cose che ordinariamente per se medesima la natura conduce; ma ralleggrati di conoscere della di quelle cose che son disegniate della mente tua, había aconsejado Leonardo, y Galileo —*mente concipio*— descubre por ese camino las leyes del movimiento. Hobbes define la filosofía: “conocimiento adquirido razonando de la manera de generarse la cosa a las propiedades... para al fin producir los efectos que la vida humana requiere”. El *paçto* creador del soberano es una *de quelle cose che son disegniate della mente*; no de las *cose che ordinariamente per se medesima la natura conduce*, como estos *paçtos* limitadores del soberano de que hablan los monarcómacos franceses, los calvinistas holandeses, los presbiterianos escoceses y los jesuitas españoles. Y el *fin* a que se dirige es la paz, cuya destrucción secular es obra de la ambición clerical de todos los colores. No confía, sin embargo, en el espontáneo poder convincente de las matemáticas, porque sabe, por la dura lección de los acontecimientos europeos, que si del teorema de Pitágoras se dedujeran consecuencias para los intereses de los hombres, éstos no se pondrían de acuerdo sobre su verdad. Por eso se ríe de la recomendación de Platón y del espectáculo de las damas siracusanas estudiando geometría sobre el suelo enarenado de Palacio. Pero confía, a pesar de su frustrado intento, que su libro podrá ganar algún día audiencia ante los príncipes.

El pacto, de los miembros de una multitud entre sí, crea un *actor* o *representante* —uno, varios, todos— de cuyos actos se declaran *autores*, desde ahora y para siempre, los *representados*. No existe pacto con el soberano, como pretenden, cuando les conviene, las diversas sectas. Ésta es la única manera de que el estado sea, por su constitución interna, tan inmortal como el género humano y se hagan matemáticamente imposibles las guerras civiles. Argüir, por la experiencia histórica, que todos los estados conocen estas convulsiones, sería tanto como pretender juzgar de la ciencia arquitectónica por las construcciones de los salvajes. La naturaleza del hombre, que no es distinta de la naturaleza de la Naturaleza, porque todo es cuerpo y movimiento, cantidad extensiva e intensiva, la conoceremos y dominaremos como conocemos y dominamos la Naturaleza, construyendo racionalmente su *hipótesis*, la verdad subyacente, *il fine di quelle cose che son disegniate della mente*, porque, siendo una criatura natural, esto es lo que hace de él la más excelsa: el poder *imaginar lo que podemos hacer con una cosa cuando la tenemos*. El hombre naturalmente no es bueno, ni malo, naturalmente es como es, peligroso: un ser que busca apasionadamente su máximo incremento a costa de los demás. La guerra de todos contra todos o la vida, el mayor bien, en el aire. Los hombres comienzan naturalmente a pactar entre sí y a respetar los pactos por la ley natural que les lleva a buscar la paz por encima de todo. Paz precaria porque pende de la confianza. La menor sospecha autoriza naturalmente a romper el pacto. Paz precaria hasta que no descubren la *hipótesis* del pacto colectivo y recíproco por el que enajenan todo su poder original al soberano.

“Acaso puede pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero... De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál sería el género de vida cuando no existe un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico suele degenerar en una guerra civil”. Se ve el carácter generador y apodíctico de esta *hipótesis* y el fin que persigue. Es la *trasmutación de la ceniza en cristal*, del caos en el mundo, que tanto se complacía en describir Descartes y que, “sin hacer agravio al milagro de la creación” logra que la naturaleza de las cosas sea “mucho más fácil de comprender cuando se las ve hacerse y formarse poco a poco de esta suerte que cuando se las considera acabadas”. Conocer generadoramente para dominarlas construyéndolas.

Hobbes tampoco quiere hacer agravio al otro milagro: el de la redención. Por eso reduce todos los artículos de la fe al único de *Jesús es Cristo, sola manera*, le dice la experiencia de su país y de Europa, de evitar que se arme la de Dios es Cristo. El libro tercero, el *Estado cristiano*, no tiene otro propósito. Otro propósito que preparar el espléndido libro cuarto: *El Reino de las Tinieblas*. El ataque más concentrado y brillante que se haya hecho contra el *oscurantismo* y creador, sin duda, del concepto. Siguiendo la intención profunda del nominalismo patrio llega a aguzar los *nombres* hasta poder asaetear fantasmas. Los *ídola* de Bacon no son sino *flatus vocis* y conciben, de esa forma, por el flato de la voz, otros ídolos: los espíritus o fantasmas.

“¡Oh Mathematicus! ¡Esclarece este error! Un espíritu no tiene voz; porque no puede haber voz más que allí donde hay movimiento y convulsión del aire; y no puede haber convulsión del aire si no hay instrumento, y un instrumento no puede ser incorpóreo”. Hobbes, el gran euclidiano, descubre, sin embargo, la voz flatulenta de los espíritus y por el flato los encuentra en todas partes, especialmente en la iglesia y en la universidad. El Reino de las Tinieblas es el oscuro reino fantasmal de los espíritus flatulentos. El mismísimo reino de Dios en la tierra. El ¡viva Cristo Rey! Jesús es Cristo, el Ungido, el Rey, pero su reino no es de este mundo. Será de este mundo el día del juicio. No hay, pues, más poder espiritual que el fantástico reino noctámbulo de los fantasmas. El *Leviatán*, con esta quijotesca lucha contra los fantasmas —con la iglesia hemos topado—, se levanta como el monumento máximo del barroco civil y antibelarminiano. La blasfemia pasa el matemático puente de los burros y entra solemnemente en la Academia de Platón.

En el nombre del nombre —la verdad está en los nombres— exorciza este nominalista —*nada hay universal en el mundo más que los nombres*— los espíritus, pero también, ¡ay!, las letras. Sorprende escuchar de boca de este gran humanista que nada le ha costado tanto al Occidente europeo como el estudio de las lenguas clásicas. Su pasión intelectual, aquí, como cuando salió de estampía después de arrojar la primera piedra, le avisa el porvenir: que los textos políticos de Roma y de Grecia servirán de catapulta revolucionaria y el librepensador más radical llega a proponer que se expurguen estos textos. Lo mismo que el individualista pone la propiedad a discreción del soberano. ¿Qué es lo que con tanta fuerza pide en Europa

el *fortalecimiento* del Estado? Inglaterra adopta el pacto limitador de Locke y cuando Europa vuelve a necesitar de otra *hipótesis* generadora y constructiva surge el *contrato social* que se debate en la misma angustia aporética que el de Hobbes. Con éste el hombre, para protegerse, para librarse de los demás, abdica de sí mismo —siervo viene, según Hobbes, de *servare*, guardar—; con aquél, obedeciendo a los demás seguimos siendo tan libres como antes. Pero en los dos el Estado se afirma como la potencia secular y exclusiva, como estado e iglesia al mismo tiempo. El hombre moderno, en su conquista fáustica de la naturaleza, busca primero la paz, luego la libertad y después el mando. El hombre, medida de todas las cosas —de las que son en cuanto que son: los frutos de la ciencia y del trabajo, y de las que no son en cuanto que no son: los espíritus—, se coloca en posición de medirlas. Tanto en el *Leviatán* como en el *Contrato social* se trata de resolver el dilema entre la naturaleza y el hombre, entre la naturaleza y la civilización. El estado natural se convierte en civil, se civiliza, por el pacto y también por el contrato. El pacto y el contrato lo son en realidad entre la naturaleza y el hombre. Después, comienza la dialéctica antinómica del otro pacto: el de la segunda naturaleza, la naturaleza metida en casa, la *oiko-nomia* y el hombre. Y en eso estamos.

¿HAN EXAGERADO, PATRIÓTICAMENTE, GENTILE Y CROCE, al insistir en la significación extraordinaria que en la historia de las ideas correspondería a Vico? Tengo a la mano tres historias de la filosofía, manuales estudiantiles, pero de ciertas pretensiones —uno alemán, otro inglés y el tercero español— y en ninguno aparece el nombre de Vico. Pues bien, este hecho, además de inadmisible, es muy significativo del sentido dominante en la enseñanza de la materia. Corre oculto, si es que corre, un esquema casi milenario de división jerárquica de la materia en el que lo gnoseológico y lo metafísico, en didascálica especificación, ocupan la cima y el monte todo, apenas si dejando las faldas para las cuestiones morales o políticas. Si ocurre un extravagante que centra todo su pensamiento filosófico en la historia, no hay lugar donde colocarlo, a menos de ser un recién llegado voceado por la moda. Superfetación de transmisiones que encubre la ausencia de lecturas directas.

Pero el caso es que Vico no sólo ha padecido omisión en los manuales; también pasó inadvertido, según parece, al pensamiento de su siglo. Por eso, sin duda, su editor (1844) Ferrari, después de afirmar de él que es *il più grande fenomeno nella storia del genio*, añade que se trata de *il più singolare anacronismo nella storia delle idee*. Anacronismo porque se adelantó a su siglo. Aunque éste no le hizo mucho caso, no creo que en ese dieciocho, que cuenta con Turgot, Voltaire, Hume, Lessing y Herder, entre otros, Vico esté de non. El dieciocho, que también ha sufrido de los embates de los manuales como siglo de vulgarización, empieza filosóficamente con Vico, que define la filosofía como teología civil o metahistoria, y termina con Kant que, en mi opinión, acaba haciendo lo mismo y preparando la faena a Hegel. En ese siglo tenemos, con Hume, el primer filósofo que escribe una historia con propósito científico, que se da cuenta que ella presenta problemas tan difíciles como cualquiera otra ciencia; tenemos el “Ensayo acerca de las costumbres y espíritu de las naciones”, de Voltaire, que marca

* *Letras de México*, vol. III, núm. 15, México, 15 de abril de 1942, p. 8.

época en la historiografía universal; tenemos a Turgot, no sólo decantador de la idea de progreso, sino explicador también de la marcha de lo histórico, del pretérito de la humanidad. No hablemos de Herder, que tantas veces nos recuerda a Vico. Pero advirtamos, porque también se olvida, que la ciencia del mundo humano, la que después se llamará sociología, es la preocupación fundamental de Hume y su grupo de amigos.

Vico, con su anticartesianismo y baconismo señalados, ¿desentona anacrónicamente en el dieciocho? Su “Ciencia nueva” ¿no es, precisamente, la que busca ese siglo, como la de Galileo el diecisiete? El ensayo de Hume sobre el “carácter de las naciones” ¿no es un estudio histórico-sociológico como el que emprendió primero Vico? ¿Que el idealismo viqueano se contrapone al empirismo de Hume? Con este criterio no se podría justificar ninguna historia de la filosofía. Si el empirismo es *más crónico* en el dieciocho, no por eso el idealismo, que aborda los mismos problemas, resulta anacrónico.

Nos cuenta Hume que Europa impidió que Descartes, la filosofía de Descartes, prosperara fuera de los ámbitos de su patria. La Bruyère, el de los *Caracteres*, le había desplazado en el interés de los filósofos. Vico en su autobiografía, de un aliento histórico que no tiene la que se desprende del *Discurso del método*, nos cuenta cómo, habiendo introducido subrepticamente una sustancia espiritual, Descartes, *ambiziosissimo di gloria*, consiguió que su filosofía se metiera hasta en los claustros, desbancando a Aristóteles como éste, en el siglo once, había hecho con Platón. Vico exagera un poco, pero resulta divertida aquella presunción de Descartes cuando, después de afirmar valientemente que Aristóteles no había dado origen a ningún filósofo nuevo sino ahogado a todos los filósofos en ciernes, y recordar el mundo de penalidades que había costado deshacerse de él, nos avisa socarronamente que, si alguna vez los hombres se encapricharan con Descartes y lo colocaran en el lugar de Aristóteles, habría la misma dificultad para luchar contra él.

Porque Descartes está de moda entre los doctos de Nápoles, nos dice Vico de sí mismo que, además de extranjero en su patria, es desconocido por ella. Lo que constantemente echa en cara a los cartesianos napolitanos, “cartesianos a la letra”, es que, extremando el menosprecio señalado del maestro por las letras y por la historia, tratan de resolver todas las cuestiones con ideas claras y distintas, descuidando, por la evidencia, los tesoros

escondidos en la certeza histórica y poética. Típicamente, Hobbes, empujado por el interés práctico, moral, se alejó en su juventud de los estudios filosóficos para entregarse al de los poetas e historiadores, pero, cuando tuvo en sus manos el método galileano, volvió por los fueros soberanos de la filosofía, pues creyó, con ese método, haber sometido a orden político a las turbulentas pasiones sobre las que, según los humanistas, sólo la historia nos instruye. También Spinoza inicia su *Tratado político* remitiéndonos al estudio geométrico de las pasiones, en el que cree haber superado a Descartes. El *Tratado de las pasiones* de éste, según Vico, es de algún provecho para la fisiología, pero de ninguno para la moral. Iniciado espléndidamente el dominio de la naturaleza por el diecisiete, el prestigio del método se volcará frenético sobre el aspecto humano del interés práctico exaltado por los humanistas y que, en sus dos vertientes, personifica imperialmente Bacon. Éste no cesa de achacar a los filósofos su desconocimiento de la historia y a Aristóteles el estudio puramente retórico de las pasiones. El problema humano se resiste a la solución violenta, prematura, del racionalismo del diecisiete. Lo mismo Vico que los empiristas volverán de nuevo a la historia, vengando así el fracaso de Hobbes. El método será distinto, pero idéntica la finalidad. Analíticamente buscarán el camino de la historia los empiristas todos; el método sintético será el grito de guerra de Vico.

El anticartesianismo de Vico es la reacción contra el dogmatismo racionalista que desconoce la naturaleza propia de la realidad humana, y que se arroga pretensiones de conocimiento absoluto que, en realidad, corresponden al conocimiento histórico. El verdadero conocimiento es aquel en que la verdad se “verifica”, se hace, cuando la realidad se agota en este hacer. Por esto las matemáticas, que tienen carácter operatorio, conocen en verdad, pero una realidad que, con relación a la realidad concreta, la del mundo físico y la del mundo histórico, es abstracta, parcial y como de sombra. También hay conocimiento en los experimentos físicos, que se “hacen”, y en la medida en que se hacen. Pero este hacer del físico no es nunca un “hacer naturaleza”, que tanto sería como decir que el hombre tiene poder creador, sino un imitarla. Por lo tanto, mal nos puede instruir el conocimiento, tan precario, de la naturaleza, sobre ninguna verdad metafísica, y no digamos sobre la existencia de Dios. Sólo en la historia, en el mundo social, que es hechura del hombre, éste puede sentir la emoción divina del conocimiento creador. Y sólo la Historia, la nueva “ciencia nueva”, puede

ofrecernos una “demostración de hecho”, una demostración histórica de la Providencia.

Aquí hay un cruce que conviene advertir. ¿Cómo es que, conociendo el hombre lo que él hace, conoce a Dios? No puedo dejar de señalar que Descartes emplea vocablos impropios cuando dice: “yo pienso, luego soy”. Tendría que haber dicho: “yo pienso, luego existo”, y tomando esta palabra en el sentido que nos da su sabio origen, habría hecho un camino más breve, cuando de su existencia quiere llegar a la esencia de esta manera: “yo pienso, luego aquí estoy”. Este “aquí” le habría despertado inmediatamente esta idea: “entonces, hay una cosa que me sostiene, que es la sustancia; la sustancia lleva consigo la idea de sostener, no de ser sostenida; luego es en sí; es eterna y es infinita; de donde mi esencia es Dios, que sostiene mi pensamiento”.

Es decir, “estoy aquí” y *otro piensa* por mí. No cuando pretendo conocer el mundo físico, sino cuando hago, o rehago, por el conocimiento, el mundo histórico. En la historia mi conocimiento es infinito, creador, como el de Dios, porque, si bien soy, sustancialmente, su instrumento, puedo adquirir conciencia de mi acción. (El “estoy aquí”, el *Dasein*, para Heidegger, por el contrario, se definirá esencialmente como conocimiento finito. Y con este concepto finitista del *Dasein*, del hombre, Heidegger hará la hermenéutica de la metafísica de Kant, en la que la *Einbildungskraft* —la imaginación sensible— ocupa el lugar central de aduana receptora del conocimiento finito, contrapuesto al conocimiento infinito, creador. Sin embargo, Kant habló de una *historia profética* —conocimiento anticipador—, que puede ser profética, precisamente, porque el hombre es *su autor*).

Al conocer *mi* acción la conozco, sustancialmente, como acción de Otro. El hombre hace historia con resultados que contradicen, casi siempre, las tendencias inmediatas de sus pasiones. Aunque es libre, nos dice Vico, no puede convertir sus vicios en virtudes. Es el Otro quien, a la larga, realiza la faena. Ese Otro, en Kant y en Hegel, se llama Razón y Espíritu Absoluto. Hay aquí una dialéctica: la que, de la puja egoísta de los árboles, apiñados en el bosque, por buscar cada uno, de por sí y para sí, el sol, hace que crezcan derechos y robustos (Kant). La de la casa que se levanta sostenida por la ley de la gravedad y, por lo mismo, venciénola (Hegel). La de los tres vicios, “el orgullo feroz, la avaricia y la ambición, con los que las leyes humanas hacen la guerra, el comercio y la política, donde se forman

el valor, la opulencia y la prudencia del político. Tres vicios capaces de destruir el género humano producen la felicidad pública” (Vico). Dialéctica pasional que no ha sido todavía desentrañada lógicamente. Falta, nada menos, la experiencia filosófica de la Revolución francesa.

Tres pensadores han alimentado el pensamiento de Vico: Platón, Tácito y Bacon. Platón le proporciona *l'uom sapiente d'idea* y Tácito *l'uom sapiente di pratica*. “E l'admirazione con tal aspetto di questi due grandi autori era nel Vico un abbozzo di quel disegno, sul quale egli lavorò una storia ideale eterna, sulla quale corresse la storia universale di tutti i tempi, conducendosi sopra certe eterne proprietà delle cose civili i surgimenti, stati, decadenze di tutte le nazione: onde se ne formasse il sapiente insieme e di sapienza riposta, qual e quel di Platone, e di sapienza volgare, qual e quello di Tácito”.

Esta autobiografía de Vico que, escrita en tercera persona, está sembrada de anacronismos, chispea, sin embargo, con el relato “histórico” del desarrollo de su mente. Por fin, lo histórico, personal o social, una de las grandes obsesiones de los humanistas, después de perforar la roca cristalina con que lo aclaró, sofocándolo, el Racionalismo, estalla encendido y luminoso. Vico se escandaliza, al punto de considerarlo como un signo de la decadencia de su tiempo, de que la guerra de sucesión de España, la más importante después de la segunda guerra púnica, que es la más importante del mundo, no haya merecido la consideración de ningún cronista docto. Esta guerra termina bastantes años antes que aparezca la primera versión de la *Ciencia nueva*. ¿No habrán ayudado insistentemente a esta afloración de la conciencia histórica los relatos sobre América, que presentan el cuadro variado y rico de diversas civilizaciones del hombre, desde la más primitiva? El hecho es que, con la experiencia del movimiento de las sociedades humanas, le será muy fácil al admirador de Platón ver en la abigarrada variedad de las instituciones otras tantas imitaciones de una república ideal, ahora “historia ideal”. Estudiando a Platón “para comprender bien la moral”, en lo que no le había servido la metafísica de Aristóteles ni la “moral de solitarios” de epicúreos y estoicos: *incomincio in lui, senza avvertirlo, a deŕstarsi il pensiero di meditare un diritto ideal eterno*.

Tácito ha sido el historiador que ha trabajado en él. Como Tucídides en Hobbes y Tito Livio en Maquiavelo. Cada quien para cada cual. Pero lo importante, en los tiempos modernos, es la influencia decisiva del historiador en el filósofo. Tácito es el historiador que, en realidad, menos historia

hace, pues la reduce en sus *Anales* a un chismorreo de gran envergadura, donde celebran su sábado las más truculentas pasiones. Pasiones nibelungas o merovingias, como dice Shotwell. También el primitivismo en que se complace en su *Germania* alimentará el concepto de “naturaleza ferina” de Vico, su “naturaleza apasionada”, tan lejana y extraña a nosotros que el conocimiento histórico casi compromete, en ella, sus pretensiones de verdad. Por las pasiones, cuya desatención desvió a los humanistas de Aristóteles, entra por primera vez plenamente la historia en la filosofía, después de una pugna milenaria.

Finalmente, le llegó la noticia de Francis Bacon, señor de Verulamio, hombre también de incomparable sapiencia vulgar y erudita; hombre universal en doctrina y en práctica. Y aprendió tanto en su libro *Augmentis scientiarum* que, como Platón es el príncipe de la sabiduría griega y un Tácito no lo tienen los griegos, así un Bacon les falta a los latinos y a los griegos: porque un solo hombre vio todo lo que falta en el mundo de las letras que debe encontrarse y promover. Y así se propuso Vico tener a estos tres singulares autores siempre delante de los ojos al meditar y al escribir.

El orden y la conexión de las ideas es el orden y conexión de las cosas, decretó Spinoza. “El orden de las ideas *debe seguir* el orden de las cosas”, sentencia Vico. La admiración, tantas veces confesada por Bacon, no se reduce a la sugestión descubridora del *Incremento de las ciencias*. Se ha insistido en la influencia que la *idea* platónica ha ejercido en la hipótesis galileana. En la *Sabiduría primitiva de los italianos* encontramos una interpretación de la idea platónica, como forma individual perfecta que, frente a la abstracción vacía del *género* aristotélico, es el instrumento adecuado para el conocimiento concreto, circunstancial, imprevisible de lo histórico. Así su “método sintético” va buscando inductivamente, socráticamente, la forma generadora, por imitación, de los hechos, como recordando *en ellos*, con platónica ensoñación, con fantasía creadora, la idea que los engendra en cada caso. ¿No nos dice Bacon —*Advancement of Learning*— que su *forma* es la *idea* platónica, sólo que no separada del mundo, no teologizada?

“El sabio prepara su mente... para sacar la imagen de las cosas nuevas tales como son en sí mismas”. Esta imaginación creadora, poética, penetra así en la vida histórica del espíritu humano, pues “quien estudia la ciencia nueva se cuenta a sí mismo la historia ideal, al derredor de la cual giran, en el tiempo, las historias de todas las naciones, con su nacimiento, su progre-

so, su decadencia y su fin; en el sentido de que, *siendo el mundo social obra del hombre, y debiendo la manera en que se ha formado encontrarse, por consiguiente, en las modificaciones del alma humana*, quien medite esta ciencia crea para sí su objeto”. Pero no se trata de una adivinación soñadora del alma vuelta en sí, ni de una evidencia intelectual, sino de una imaginación poética, creadora, del alma vuelta a las cosas, a las instituciones, fruto del “*sentido común* de la humanidad aplicado por los hombres a las *necesidades y utilidades* humanas”. He aquí un sentido común bien distinto de aquel que Descartes proclamaba como lo mejor repartido en el mundo y un platonismo plástico, intuitivo, florentino y napolitano, que explica la nostalgia de Vico por los filósofos italianos del *cinquecento* que “se daban tanto a la poesía, a la historia y a la elocuencia que parecía resucitada en Italia la Grecia del tiempo en que fue más docta y elocuente”.

Pero, a todo esto, y en el mejor de los casos, no he hecho más que colocar el toro en suerte.

FILÓSOFOS Y MORALISTAS*

*Ce contraste insupportable de grandeur au fond
de mon âme et de bassesse dans ma fortune.*

ROUSSEAU

UN LIBRO SOBRE *FILÓSOFOS Y MORALISTAS FRANCESES*¹ que inicia su examen con la afirmación preventiva de que los filósofos sistemáticos no deben acaparar el estudio de la historia de la filosofía, pues hay, como dijo Kant —tan sistemático y, sin embargo, tampoco sólo sistemático, pues acaso no llegó a fraguar su último sistema, que quedó germinando en ensayos sueltos—, muchos verdaderos filósofos de pensamiento sistemático que no adoptan la forma militante del sistema. Pues no hay que confundir sistema con cuerpo, y también los aforismos salpicados de los moralistas franceses —que “contienen ellos solos más ideas verdaderas que todas las obras de filosofía alemana juntas”, según el testimonio autorizado de Nietzsche que recuerda Caso— constituyen al curso de los años un espléndido cuerpo de doctrina moral, amarga y verdadera.

El maestro Caso, que entre otras maestrías tiene la de haber enseñado la lectura sosegada de los clásicos —de los grandes y de los “pequeños”— y a no detenerse demasiado en las innovaciones académicas, propugnó también siempre la vinculación del pensamiento y la acción, y por eso le atrae —más allá de otras afinidades electivas— el relato austero y conmovido de las peripecias de un pensamiento como el francés que, además de las glorias del *esprit géométrique*, ha conocido las aciduleces de un *esprit de finesse* encarado con la acción y con el pecado. No pretendo hacer el elogio del libro y apenas si me atrevo a recomendarlo. Su cadencia desgranada, aforística, su humanismo destilado y chispeante es buena lluvia fina —esa que en alguna parte lleva el nombre evocador de calabobos— y ¡ojalá cale hasta los huesos!

Tampoco voy a ir repasando uno por uno sus temas, que alcanzan desde los moralistas hasta Meyerson. Me limitaré a destacar y enredar lo más cla-

* *Cuadernos Americanos*, vol. XI, núm. 5, México, septiembre-octubre de 1943, pp. 121-125.

¹ Antonio Caso, *Filósofos y moralistas franceses*, México, Editorial Stylo, 1943.

ramente posible algunos puntos importantes de su primera parte, que abarca los siglos XVII y XVIII. Y no por capricho. Esos puntos son hoy de los que pueden servir para ponerlos sobre las íes y apretar así la escritura.

Los moralistas franceses recogen la herencia castiza del Renacimiento y la prolongan hasta Stendhal y Nietzsche. Precisamente el espíritu de sistema, pero amortiguado con las pantuflas pedagógicas, ha traído consigo —¡y no lo ha llevado todavía!— que en las exposiciones de la filosofía moderna se hayan descuidado, por el *A* por *a* y el *B* por *b*, temas que se han ido desarrollando sinfónicamente a través de los grandes filósofos sistematizadores, pero que vienen preparados por ensayistas más despreocupados y procaces. Uno de estos temas centrales es el de las pasiones. Otros: la religión natural, el pacto político, etcétera. Y no hay más remedio que tenerlos en cuenta si se quiere entender esos grandes sistemas, que no se agotan, por ejemplo, con la problemática del idealismo y del empirismo o con la de la sustancia. Los filósofos del Renacimiento se nutren de los moralistas e historiadores de la Antigüedad y de los de su tiempo, y si Descartes alimenta el *esprit de finesse* de Pascal, de Molière, de Racine, Rousseau motiva —¡y cómo!— el espíritu sistemático de Kant y La Bruyère el de Hume. Ya lo señaló Bacon, a caballo entre el Renacimiento y el XVII: si, además del dominio sobre la naturaleza, queremos alcanzar el de nosotros mismos, habrá que sustituir la *Ética* de Aristóteles por el estudio de los poetas —maestros en la descripción de las pasiones— y por el de los historiadores —maestros en su explicación—. Y si su discípulo Hobbes sucumbe, como sus grandes colegas, a la tentación necesaria de meter en cintura las pasiones aplicando los reactivos de la ciencia natural, los moralistas —“verdaderos moralistas experimentales”— seguirán terne que terne en la tarea minuciosa de descubrirnos analíticamente el mundo moral, hasta que con Hume logren la revancha sobre Hobbes y sus colegas.

Pascal, que trata de defenderse contra la campana neumática del racionalismo con aquella distinción suya del *esprit de finesse*, traspasará también éste que, en definitiva, no es más que la acción del *esprit géométrique* aplicada a la vida moral y respetando su zigzagueante desenvoltura, para refugiarse en las razones del corazón que la razón no entiende. Refugiándose, por lo tanto, en el irracionalismo de la miseria y grandeza del hombre, de la caña que piensa. *Je pense, donc je suis un roseau*, una frágil caña que piensa. Primera crisis del racionalismo francés que se ampara en el misterio de

la caída. La otra gran crisis es la de Rousseau. Y ¿por dónde se escapa? Por *la grandeur au fond de son âme*, por la conciencia, que “es al alma lo que el instinto al cuerpo”. Una conciencia instintiva —“no hay mejor casuista que la conciencia”— sentimental, una religión sentimental, una filosofía sentimental —la profesión de fe del vicario— que harán decir a Kant que Rousseau es nada menos que el Newton del mundo moral. A Kant no le asusta el irracionalismo de Rousseau, pues se siente con fuerzas para meterlo en cintura. ¿No será el irracionalismo la *ultima ratio*, el ultimátum del hombre a la razón estricta para ensanchar los costados de su ser? Por lo menos el irracionalismo espontáneo y profundo, si no el programático.

Cuando la época moderna se puso ávidamente a estudiar las pasiones llevaba de ventaja a sus maestros antiguos, los estoicos, toda la que la angustia del pecado le lleva al afán heroico de la conquista de la apatía. Cuando la lucha con la pasión pecaminosa se seculariza, los modernos —un Vives, por ejemplo— se sentirán enriquecidos por la aguda y torturada experiencia cristiana. Pero la meta de la lucha se ha desplazado del otro mundo a éste; ya no se trata de la salvación, sino de la *vida* del hombre, del bien y del mal en este mundo. La primera solución redonda la ofrecen los filósofos —Descartes, Spinoza, Leibniz, Hobbes—, pero resulta tan inabordable y heroica como en su tiempo la de los estoicos. Estando de vuelta del cristianismo, este nuevo estoicismo, de un signo activista tan diferente del antiguo, no encuentra más salida que la resignación, tan poco cristiana, de la ironía de los moralistas o la menos resignada, pero tampoco más cristiana, de la historia, que es la que buscan los filósofos.

Existe un epistolario patético entre Rousseau y Hume. Éste, tan acendrado enemigo del “entusiasmo”, siente una atracción recóndita por aquel tierno energúmeno. Hume, en su racionalismo, que él bautiza de escepticismo moderado, ha topado con los límites irracionales, instintivos, del *belief*, del sentimiento moral y del gusto. Ha visto en su *Historia de Inglaterra* que algunas pasiones pueden ser útiles en la historia, pues lo han sido en el nacimiento de las libertades inglesas. Cree que el estudio de la naturaleza del hombre debe hacerse en la historia. También Kant, otro devoto de Rousseau, cree que la “social insociabilidad” de la naturaleza humana va dibujando la marcha de los hombres con una línea microscópicamente zigzagueante pero macroscópicamente asintótica. Y lo cree, después de la Revolución francesa, por las mismas razones que Rousseau antes de ella: *s'il n'y*

a rien de moral dans le cœur de l'homme, d'où lui viennent donc ces transports d'admiration pour les actions héroïques, ces ravissements d'amour pour les grandes âmes? Cet enthousiasme de la vertu... (cf. "Si existe un progreso hacia mejor", de Kant). Los filósofos se acercan, pues, a otra solución del problema de las pasiones, del problema del bien y del mal, buscando una teodicea en la historia. Tampoco a esta solución se acercan solos, sino empujados por los ensayistas, por los poetas, por los moralistas, por los historiadores. Ya a principios del siglo, Vico se había apoyado en Tácito, el historiador más "apasionado", más metido en el mundo infernal de las pasiones.

Voltaire, a quien incumbe la gran responsabilidad de haber trazado la primera historia universal secular del hombre, se contenta con destacar los cuatro siglos de la humanidad —siglos de la razón a los que Caso añade uno más, el siglo VI antes de Cristo, bien que desbordando a sabiendas lo que llamaríamos hoy "tipología" secular de Voltaire— que descuellan como radiantes Himalayas en el mundo azotado y negro de la historia. Pero hay otro siglo volteriano, ese "siglo de los ingleses" de sus *Lettres philosophiques* que tan agudamente señala Caso como el inspirador de toda la intención histórica de Voltaire. Siglo, sin duda, al que, salvando las distancias, quisiera acercarse el propio, y aquí sí que la "tipología" se ensancha en virtud de la idea del progreso. Pero Voltaire apenas sabe qué hacer con las pasiones, aunque reconozca que sin ellas el hombre no sería creador. Turgot, que le sigue, sí: la técnica, hija del XVII, le da la seguridad del progreso, y las pasiones, sobre todo la más escandalosa, la agresiva, han estado a su servicio.

La idea del progreso, con esta su doble corriente, culmina en la razón apasionada, dialéctica, de Hegel. *Tout va pour le mieux*, repite como un eco burlón Hegel, pero advirtiendo, para que no levante la cabeza Voltaire, que la historia no es un campo de ruinas, sino un cementerio de escombros. Definitivamente, una vez más, se resuelve el problema del bien y del mal. Pero esta solución filosófica parece también precipitada y precipitarse. Por un lado, las generaciones poshegelianas reincidirán desencantadas en la antropología individualista, a última hora vitalista, de toda la época moderna y, por otro —perdónenseme los saltos bruscos—, las seguridades marxistas provocarán en estos momentos muchas perplejidades. Cuando Comte, siguiendo a su manera las indicaciones de Hume, crea la Sociología saltándose a la torera la Psicología, no quedará a la zaga de Hegel en cuanto a rotunda filosofía de la historia. Sin embargo, él y Hegel son los

dos caminos grandes que confluyen en nuestra época y le marcan la encrucijada. La Sociología, tan risible ciencia para muchos, posee ya en algunos de sus representantes máximos —Max Weber, por ejemplo— un caudal abundante y firme de conocimiento pasional del hombre a través de la historia, de la naturaleza humana en el mundo de la historia, como quería Hume. Ahora sería el momento —es un decir— de cambiar el rumbo de los estudios antropológicos y de hacer una socioantropología —¿no está ya en este camino la *Antropología* de Kant?—, un nuevo *tratado de las pasiones* del hombre social, es decir, del hombre. Este tratado de las pasiones, en el que las mismas aportaciones del psicoanálisis habrían de proyectarse históricamente, sería el que habrían de trazar los filósofos de la hora, incorporando los conocimientos de la última ciencia, la Sociología, a la filosofía y repitiendo así, en otro plano, lo que hicieron los grandes del xvii al incorporar lo que de las pasiones del hombre, considerado como individuo cristiano, se sabía entonces, sometiéndolo al rigor del conocimiento natural de entonces. Hoy se trataría de incorporar las pasiones del hombre, especie histórica, sometiéndolas al rigor del conocimiento sociológico.

Todavía les quedaría a los filósofos el imprescindible campo de altercados que, gracias a Minerva, cuyo búho emprende el vuelo en la oscuridad, seguirá siendo la filosofía. Les quedaría esa zona viva de la creación, de la creación del hombre, que es la historia historiante y que nos pone a todos, también a los que no somos filósofos, en trance no ya de *savoir pour prévoir* y de *prévoir pour pouvoir*, sino de profetizar, al hilo de la historia, con todas nuestras fuerzas —los filósofos con las racionales—... a ver lo que sale, a ver si sale, y para que salga, lo que la conciencia histórica de la especie está pidiendo a gritos desde su escombrera.

Y que el maestro Caso me perdone si he enredado demasiado o un poco confusamente.

10
KANT: FILOSOFÍA Y QUILIASMO*

Se ve que la filosofía puede también tener su quiliasmo.

KANT

PARA KANT ES ROUSSEAU EL “NEWTON DEL MUNDO MORAL” y es este mundo, puesto en pie ante la conciencia del hombre por el gran neurasténico, el que Kant vive apasionadamente, el mundo *que quiere* comprender y será responsable de su obra. No es el *factum* de la ciencia, sino el de la moral, tal como ha sido disciplinado por Rousseau, la materia de su análisis filosófico. La voluntad general —la ley— es a lo moral, como descubrimiento, lo que la atracción universal —la gravedad— es a lo físico. Y si Kant comete una revolución copernicana en el ámbito del conocimiento es porque trata de fijarle sus límites haciéndole ver sus *Anmassungen*: sus pretensiones excesivas. El escepticismo de Hume le despierta del sueño dogmático, no sólo del racionalismo sino, más estrictamente, del cientismo. Kant da las gracias a Hume el desvelador, pero en nombre de Rousseau. Por eso su revolución crítica permite la asimilación copernicana por lo que ésta tiene de inversión de los términos y aquélla de heliocentrismo humano, pero tendríamos que cambiar la metáfora y hablar de revolución roussoniana si pensamos que la auténtica revolución crítica de Kant, de la que es instrumento la copernicana, remueve profundamente el mundo moral, donde la autonomía de la ley rescata para el hombre el centro de la creación que le había arrebatado Copérnico. El hombre, ser moral, es el *fin último* de la creación: el rey de la creación, y, como tal, soberano autor también —y autoritario—, por ejercicio soberano de su mente, de la *naturaleza* o experiencia.

Heine hace mal en sorprenderse al tropezar con la *Crítica de la razón práctica* después de su ditirámica lectura de la *Crítica de la razón pura*. Nada menos, la sorpresa le sugiere la rastrera idea —que pretende seguir el

* Prólogo a *Filosofía de la historia*, traducción, de E. Ímaz, México, El Colegio de México, 1941, pp. 1-23.

rastros— de que Kant llevaba escondida un “alma de tendero”. Ahora bien, si el tendero Kant escribió la *Crítica de la razón práctica*, no se puede evitar la conclusión de que, al escribir la *Crítica de la razón pura*, no hizo sino barrer la tienda. Porque una lectura general de Kant no nos permite la duda sobre “la primacía”¹ en su cabeza y en su corazón de lo práctico sobre lo teórico. ¿O es que le salió el tiro por la culata? Era demasiado buen escopetero,² además de saber siempre muy bien a dónde apuntaba. Lo que sí puede ser verdad, históricamente corroborable, es que varias veces se ha intentado disparar, con su escopeta, por la culata.

Porque no sólo se ha insistido tanto en la *Razón especulativa* que se ha desfigurado la *Práctica* y se ha relegado casi al olvido —fuera de su parte estética— obra tan fundamental como la *Crítica del juicio* —que, como dice Kant, trata de llenar el abismo entre las otras dos críticas—, sino que, todavía hoy, se considera el pensamiento político de Kant y sus meditaciones sobre la historia como reflexiones de última hora sin relación mayor con su obra crítica central. A mí me extrañaría mucho que, en cualquier filósofo, sus pensamientos políticos fueran algo así como charlas de sobremesa, más o menos luteranas, donde el sabio se permite el desahogo de hablar ligeramente de cosas, por demasiado cercanas, fuera del alcance perforador de su profunda mirada. Si algo caracteriza al filósofo frente al hombre religioso es su preocupación por este mundo y este mundo, hasta ahora, nos viene envuelto en una atmósfera política. Cuando Descartes defiende su “comodidad”, por encima de todo, está haciendo política en el más alto sentido de la palabra: está velando, con orgullosa conciencia, por el bien de la ciudad futura. E, inversamente, cuando se alista para la guerra (de los treinta años), lo hace por una decisión filosófica: conocer el mundo para salir de dudas, aumentándolas hasta la explosión. También hace política Spinoza cuando renuncia a una cátedra para sustraer sus meditaciones a la perturbación de las presiones políticas. ¿O vamos a dudar del temple político de Spinoza, que interrumpe su gran obra, *La ética*, para escribir un libro político de circunstancias, indignado por un suceso político persecu-

¹ “Sería bueno que entendiéramos esta palabra [filosofía] en su antiguo sentido, como la doctrina del bien sumo, en la medida en que la razón se empeña en elevarla al grado de ciencia”. *Crítica de la razón pura*, libro II, cap. I.

² *Scopus*, fin último (*vid. Crítica del juicio*, § 67). Y, sin embargo, juego limpio que recompensa sorprendentemente (*vid. Crítica de la razón práctica*, fin del libro I).

torio y escandaloso? ¿Y vamos a prohibir al valetudinario Kant, en el islote hiperbóreo de Koenisberg, que se entusiasme por la Revolución francesa? Afortunadamente, el efecto de su entusiasmo perplejo no se redujo a trastornar los relojes de los tenderos de la capital: les marcó la hora a Fichte y a Hegel y también, aunque trastornándosela un poco, a Comte.

Con el contrato social y la voluntad general que lo expresa, la libertad física del hombre se convierte, nos dice Rousseau, en libertad moral. Las voluntades particulares, como las partículas cartesianas, se gastan por frota-ción sus esquinas egoístas para formar, en vorágines, los cuerpos políticos. La voluntad general es la ley universal de la voluntad. La ley moral. La libertad. La autonomía. La voluntad se manda a sí misma y por eso es libre. No la mandan consideraciones ajenas, sensibles; por eso es pura. Manda a todos; por eso es universal. Kant traslada a la conciencia lo que Rousseau había puesto en la sociedad —la pura causación por el fin general— y en este sentido parece un retroceso, pero es un retroceso para tomar carrerilla. A Rousseau le es ajena la idea de progreso y la idea de progreso hará que el imperativo categórico de Kant pase de la sociedad *nacional* a la sociedad *cosmopolita* del género humano. Por eso decimos que la verdadera revolución de Kant es la roussoniana, segunda edición, ahondadora, de la de Rousseau. En las *Relaciones entre la teoría y la práctica* hay toda una página en que se ocupa de discutir la existencia histórica del contrato social³ y nos dice, nada menos, que no sólo no se ha dado nunca, sino que no es posible que se dé en la experiencia porque se trata de una *idea de la razón* que tiene *realidad práctica*, reguladora: la de justificar aquellas leyes que podrían haber surgido de la voluntad unida de un pueblo. Voluntad unida, general, que no puede ser demostrada actualmente en la experiencia como no es posible demostrar la existencia empírica de una volición pura, porque la demostración habría de ser negativa —que no la inspira ningún motivo sensible— y, por lo tanto, imposible.

También en otro lugar se ocupa de la aparente contradicción roussoniana entre los primeros escritos sobre *los males de la civilización* y los *origenes de la desigualdad* y el grupo posterior del *Emilio* y el *Contrato social*. Rousseau denuncia en los primeros la terrible contradicción de una civili-

³ Se discute si Rousseau concibió, o no, históricamente el *Contrato social*. Pero una vez, en el esbozo del *Contrato social*, expresa claramente su concepción racional y *damit basta*.

zación que corrompe al hombre y ve en los segundos la manera de resolverla, haciendo que la sociedad, la civilización, se congrese con la naturaleza, la del hombre, moralizándose por la libre voluntad general igualadora. Pero esta voluntad general, categorizada imperativamente como voluntad pura, cobra el dinamismo progresivo que reclama el reino inteligible de los fines. El Estado es una idea platónica, pero una idea que no está en el *topos uranos* sino tirando del hombre desde el infinito del tiempo. Y este Estado ideal es la idea del Estado universal —o federación de naciones—, pues la perfección de los estados depende irremisiblemente de su establecimiento. Por eso la filosofía tiene también su quiliasmo. Su fin del mundo y comienzo de otro: en el que las aptitudes morales del hombre se podrán desarrollar, sin trabas, en el seno de la naturaleza; en el que, como en una obra de arte, se podrá conciliar la libertad —la cultura— con la naturaleza. Kant le reprocha a Rousseau la ilusión de la inminencia, que es lo que hace que los políticos tomen a chacota tales sueños, pero él, que ha convertido el sueño en una idea de la razón y en un imperativo, incurre también, por el entusiasmo de la Revolución francesa, en el pecado de profecía.

Me suena un poco a disparate, pero lo voy a decir: Kant, a los ochenta, muere prematuramente. Rumiaba con sosiego de años sus temas centrales. La historia de la aparición de sus tres *Críticas* es la prueba. Y estos temas se desarrollan genéticamente en forma que mientras uno de ellos va gestando su madurez, ya lleva en las entrañas el siguiente. No ha publicado todavía su *Crítica de la razón práctica* y ya han aparecido pequeños trabajos en los que apunta la preocupación por los temas históricos y políticos. *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784); *Comienzo presunto de la historia humana* (1786). Entre los dos se coloca la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, heraldo de la obra grande: *Crítica de la razón práctica* (1788). La *Disputa de las facultades* lleva fecha 98 y en ella —disputa entre la facultad de filosofía y la de jurisprudencia— se contiene un esbozo de *historia profética* que es un ahondamiento de su meditación anterior atizado por la Revolución francesa, y podría ser considerada, por la claridad y justeza de sus líneas, como heraldo también de otra obra grande que, junto a las tres *Críticas*, o absorbiéndolas en una unidad superior, hubiera integrado históricamente la naturaleza del hombre y su destino. Donde se hubiera completado, perfeccionado, la revolución roussoniana. El último hijo de su paternal pensamiento, que se hubiera arrogado la re-

presentación de los hermanos mayores, que no habían hecho más que prepararle el camino.⁴

En este breve tratado en el que la seneñtud del filósofo nos lo muestra —como a Voltaire— más juvenil y chispeante que nunca, la *Tatsache scibile* que es para él la libertad —ver *Crítica del juicio*, § 91— parece descubrirla no tanto en el santuario de la conciencia como en la actitud de los espectadores entusiastas de la revolución. “El verdadero entusiasmo hace siempre referencia a *lo ideal*, a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho”. La creencia en el progreso no puede basarse en la experiencia; es también una idea de la razón, como el contrato social, pero una idea que no sabemos ya si no es la libertad misma, puesto que “se refiere a una constitución y facultad [del género humano] que sería la causa de su progreso hacia mejor”. “Hay, por lo tanto, que buscar un hecho que nos refiera de manera indeterminada, por respecto al tiempo, a la existencia de una tal causa y también al acto de su causalidad en el género humano, y que nos permita concluir el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible, conclusión que podríamos extender luego a la historia del tiempo pasado”. Se trata de una disposición moral del género humano que él descubre actuante en la realidad histórica, como a la libertad actuante en la conciencia —causalidad final—, y que muestra los mismos caracteres de universalidad y desinterés. “Aquello que nos muestra a la razón como pura

⁴ Vamos a ver si conseguimos encontrar unos cuantos hilos conductores... y dejamos al cuidado de la Naturaleza que nos traiga al hombre que quiera concebir la historia ateniéndose a ellos, que así produjo un Kepler que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas y así, también, un Newton que explicó esas leyes por una causa natural general (*Idea de una historia*). Entre los escritos que dejó Kant al morir figuran cien pliegos de un *Sistema de la Filosofía en su totalidad* que él consideraba como su obra maestra. No conocemos este escrito. Las opiniones de quienes lo han leído no parecen muy favorables. De todos modos, a nada puede conducir su lectura si, a lo Kuno Fischer, la abordamos con la idea de que “no puede comprenderse qué pensamientos nuevos podían traerse dentro de una filosofía como la suya”. Prejuicio por prejuicio, preferimos el nuestro, abierto: que si Rousseau es el Newton del mundo moral, Kant hubiese querido ser el “Newton del mundo histórico”.

En sus ensayos sobre “filosofía de la historia” encontramos este propósito de Kant de buscar la *razón histórica*, las leyes *a priori* del mundo histórico. Una historia *profética* es posible porque el *profeta* es el *autor* de lo que predice: la humanidad autora indefectible del progreso: carácter moral inteligible de la especie. Véase también en la *Antropología* cómo Kant, para precisar su pensamiento, distingue entre *Species* en latín y *Gattung* en alemán, en el sentido de género, linajes humanos (*Species universorum*).

y, al mismo tiempo, en virtud de su gran influencia, que hace época, como deber reconocido por el alma de los hombres, que afecta al género humano en la totalidad de su asociación (*non singulorum, sed universorum*), y cuyo esperanzado logro y cuya procuración nos entusiasma con una participación tan general y tan desinteresada, tiene que ser algo fundamentalmente *moral*".

Tres son las ideas fundamentales de la razón práctica para Kant: libertad, Dios, inmortalidad; la primera, *Tatsache*, hecho cognoscible, aunque no teóricamente; las dos segundas, postulados *mere credibile*, si se quiere, *realidades prácticas*, como la idea del contrato. Por la idea del contrato, que es también una idea de esa razón, el imperativo categórico se especifica socialmente y con la noción de progreso, que es también otra idea, se especifica cosmopolitamente. El *sumo bien* que en la *Crítica de la razón práctica* postula la inmortalidad del alma individual ahora postula la *inmortalidad de la especie* porque el *sumo bien*, el cumplimiento del destino del hombre en este mundo, su desarrollo como especie moral, es su progreso indefinido. Este *sumo bien* no se refiere a la especie (moral) *singulorum*, sino *universorum*, repartida por pueblos sobre la tierra. Para él el primer deber de la especie es laborar para evitar las guerras mediante la constitución republicana del país, primero, y la confederación universal, después. Éste es el quiliasmo que a la filosofía le ha traído la Revolución francesa. La Revolución francesa se cruza entre la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*. La primera obra es la aplicación a la historia de la crítica del juicio: la idea de finalidad. En la segunda se plantea el tema dentro del terreno, más absoluto, de la razón práctica. Éste es el ahondamiento atizado por los acontecimientos que acaba perforando el mismo instrumento ahondador.

En este propósito de Kant de poner orden en la historia, sonsacándole un sentido y haciéndola profetizar, el pensamiento suyo, tan secularizador que ya mereció un insigne rapapolvo de su majestad prusiana, por haber pretendido meter a la religión en los límites de la mera razón, parece despedirse de los últimos ecos de su pietismo. En algún sitio dice que la desesperación de encontrar una intención racional en la historia humana —el cumplimiento del destino del hombre— nos lleva a esperarla en el otro mundo. Y en cuanto a la idea de Dios, postulada para garantía de la realiza-

ción del sumo bien, Kant ya parece más tranquilo al convertir en idea de la razón la de progreso: “Se trata, pues, de un principio, no sólo bien intencionado y recomendable en la práctica, sino, a pesar de todos los incrédulos, válido también en la teoría más rigurosa, cuando decimos: que el género humano se ha mantenido siempre en progreso, y continuará en él... a no ser que a la primera época de una revolución natural que enterró al reino animal y vegetal antes de que naciera el hombre, le siga una segunda que haga lo mismo con el hombre... porque frente a la omnipotente Naturaleza o, más bien, a su suprema causa inaccesible, el hombre es una insignificancia”. Y se confía en la “omnipotente Naturaleza” más bien que en “su suprema causa inaccesible”, como, de tener la historia un sentido, sería una *justificación de la Naturaleza*⁵ mejor que de la *Providencia*. De la inmanencia o autonomía de lo moral pasamos a la inmanencia o autonomía cósmica. Del imperativo categórico al proceso indefinido.

Piensa uno en la sentencia de Heine: el panteísmo es la religión secreta de los alemanes. Pero la naturaleza alemana, con Herder y Lessing, se ensancha con la historia. Por otra parte, si el panteísmo es su religión secreta, el idealismo es su filosofía manifiesta. Platón y los estoicos en un mundo concebido históricamente: desde la nebulosa cosmogónica hasta el arrebatado viaje de Elías al cielo, figuración quiliástica de la humanidad.

¿Qué es *noúmeno*? ¿La *cosa* en sí? Noúmeno es la libertad; noúmeno lo que está detrás de los fenómenos de la naturaleza; hay también un estado noúmeno, el estado ideal, y esto ya no es *cosa*, sino pura idea. Hay, imaginable, una *duratio noumenon*⁶ —la eternidad sin tiempo—, puro caldo de cabezas (*ens rationis ratiocinantis*); el *Homo noumenon* empieza a ser la humanidad —*Menschheit*— en el hombre y termina siendo la humanidad de los hombres: la especie moral. La especie moral es la que tiene un destino que cumplir: un bien supremo que alcanzar. Sólo la humanidad, en su conjunto, puede ser feliz, mejor dicho, digna de la felicidad. La humanidad, no el hombre, es el verdadero rey de la creación, su fin supremo.

⁵ Digamos que en Kant hay una *Naturaleza* (experiencia) determinable teóricamente y una *Naturaleza* justificable prácticamente (*historia*).

⁶ Vid. el primoroso ensayo *El fin de todas las cosas*. Como Hobbes en el *Leviatán*, Kant interpreta a su manera los tres misterios del cristianismo: el *pecado original*, reincidiendo en él por amor a la libertad (*vid. Historia presunta*); la *redención* como figuración del imperativo (*La religión*, etc.); el *final juicio* como seguridad del progreso.

Si el género humano significa toda una serie de generaciones que se prolonga indefinidamente y se supone que esta serie se va aproximando incesantemente a la línea de su destino, que corre a su lado, no hay contradicción alguna en decir que aquél, en todas sus partes, le es asintótico y, sin embargo, coincide en su conjunto con ella; en otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano, sino únicamente la especie, alcanza por completo su destino. El matemático puede dar explicaciones sobre el particular; el filósofo diría: el destino del género humano en total es el *progresar incesante* y su cumplimiento es una mera idea, pero muy útil en todos los sentidos, del fin hacia el cual, siguiendo la intención de la Providencia, tenemos que dirigir todos nuestros esfuerzos. (*Recensionen von J.G. Herder's Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*).

Este esfuerzo por el progreso, por el desarrollo de todas las facultades humanas, por la libertad, es “lo que nos muestra a la razón como pura, como deber reconocido por el alma de los hombres que afecta al género humano en la totalidad de su asociación (*non singulorum, sed universorum*)”. (*Si el género humano...*). En este trabajo insiste como no lo hizo antes en una especificación: “... historia de las costumbres no según el *concepto de la especie (singulorum)*, sino según la totalidad de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos (*universorum*)”. Y en nota al § 65 de la *Crítica del juicio* leemos: “Podemos ilustrar cierta unión, que se encuentra más en la idea que en la realidad, mediante una analogía con los llamados fines naturales inmediatos [los seres orgánicos]. Así, en una transformación, recientemente emprendida, de un gran pueblo en estado, se ha empleado a menudo la palabra *organización* para la institución de las magistraturas, etc., y hasta para todo el cuerpo estatal, y muy adecuadamente. Porque cada miembro, en semejante todo, debe ser no sólo miembro, sino también fin y, al mismo tiempo que coopera a la posibilidad del todo, su posición y función, a su vez, deben ser determinadas por la idea del todo”. Sin embargo, “como los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado, parece que no es posible construir una historia humana con arreglo a plan (como es posible, por ejemplo, en el caso de las abejas y de los castores)”. (*Idea de una historia universal*).

Una historia como la que él se propone, en un planteamiento estrictamente sociológico (aunque se ha dicho lo contrario): “Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de *la libertad de la voluntad*, sus manifestaciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza”. La arbitrariedad de las acciones humanas, “si se contempla el juego de la libertad humana *en grande*”, puede mostrarnos un curso regular “no menos que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener en un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales”.

El fenómeno de la sociabilidad humana lo estudia íntegramente, con las tres facultades: entendimiento, juicio y razón. La *Historia presunta* maneja, más bien, el concepto de causa eficiente. La *Idea de una historia universal*, la causalidad final —no constitutiva, sino reguladora— propia del *reflektirende Urteilkraft*. Teleología orgánica, teleología utilitaria, teleología del fin último. Pero no cala metafísicamente ni descansa hasta que no encuentra, en el entusiasmo de los hombres, “aquello que nos muestra a la razón como pura”, “algo fundamentalmente moral”, “que afecta al género humano en la totalidad de su asociación” y “cuyo esperanzado logro y procuración nos entusiasma con una participación tan desinteresada”. Es decir, la ley moral, que es la *ratio cognoscendi* de la libertad, nos lleva a la libertad, su *ratio essendi*. Y la ley moral, el reconocimiento como deber del progreso, nos hace tocar la humanidad: el hombre noúmeno.⁷ Esto es válido “en la teoría más rigurosa” y, por eso, se atreve a profetizar.

El Eros platónico, mensajero entre los dos mundos, se transforma en deber; la divina naturaleza de los estoicos se convierte en historia; el Bien, en vez de sostener al mundo en su caída, tira de él desde el infinito del tiempo.

La “insociable sociabilidad”, anticipo de la añagaza de la razón —metáfora de los árboles y metáfora de la casa—, le servirá a Hegel para romper

⁷ Véase Kant, *Antropología en sentido pragmático* (traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente), inciso E. *El carácter de la especie*: “Intelligible Character der Menschheit überhaupt” como “Character der Gattung”. La bondad roussoniana del hombre se referirá a este carácter. Muy importante todo este capítulo de la *Antropología* (1796), que es un texto escolar.

la tensión dual de la asíntota. La dialéctica de las categorías dinámicas, dialéctica de la causalidad que Kant salva con el salto de través al mundo inteligible, se convierte en la dialéctica del concepto. El deber formal se materializa y la dualidad del mundo se funde en la identidad real = racional. Todo lo que *marcha* en el mundo va camino de la libertad. Va que echa chispas, porque la asíntota se encrespó en elípticos contactos. También Hegel vio “aquello que nos muestra a la razón como pura” en el entusiasmo de los hombres; “una emoción sublime reinaba en aquel tiempo; el entusiasmo del espíritu estremeció al mundo, como si sólo entonces se hubiera llegado a la efectiva reconciliación de lo divino con lo humano”. Kant no pudo ver, a tiempo, cómo acababa aquello. Hegel sí y por eso —la taza y media de los filósofos— vio en el fracaso de la razón pura “la efectiva reconciliación de lo divino con lo humano”.

La “insociable sociabilidad” anticipa todo eso y recoge todo esto: Hobbes y Rousseau; Turgot y Lessing. “La coincidencia a formar sociedad, *patológicamente* provocada [se convierte], en un todo moral”. Con todo y quiliastro. La historia no es más que la educación que al género humano impone la madre naturaleza (Lessing). *Le genre humain, toujours le même dans des bouleversements, comme l'eau de la mer dans la tempête, et marchant toujours à sa perfection* (Turgot). Se puede decir de Kant que es tan hobbesiano⁸ como roussoniano, que el pacto de soberanía y el contrato social los junta asintóticamente en el *pacto nouménico*. Y hay que decir que la idea del pacto, tal como la levanta por primera vez Hobbes —como hipótesis subyacente—, es un tema esencial de la filosofía moderna, con su dialéctica propia. La insociable sociabilidad, dentro de cada Estado y entre los Estados, la agonía antagónica, parece serenarse, por fin, en espasmo quiliástico. En 1786, Kant nos dice que “sólo Dios sabe cuándo... podría ser saludable y hasta posible una paz perpetua”. En 1798 su *historia profética* termina con estas palabras: “Los dolores que seguirán a la presente guerra pueden forzar al profeta político la confesión de la próxima orientación del género humano hacia mejor, que se halla ya en perspectiva”. ¡Sabe Dios cuándo!, y, sin embargo, los dolores que seguirán a la presente guerra pueden también forzar al profeta político a anunciar la reconciliación de lo humano con lo humano.

⁸ Para Hobbes la “razón, sierva de las pasiones”; para Kant y para Hegel, las pasiones, a la larga, juguetes de la razón. En medio está Rousseau.

Una disposición del género humano. Cree en el género humano y no es nada optimista sobre los hombres. Ya al romper el siglo, Kant ha planteado en sus términos justos la contradicción dichosa, enarbolada por los conservadores: que los hombres siguen siendo homogéneamente miserables desde los más prehistóricos tiempos y que, por lo tanto, es una inocente vanidad cualquier fe en el progreso. Ha sido inútil que Kant les atajara una pregunta que ellos harán machaconamente: ¿Qué nos trae de bueno el tan decantado progreso? “No una cantidad siempre creciente de la *moralidad* en el sentir, sino un aumento de los productos de su *legalidad* en las acciones debidas”. He aquí la distinción grávida que recogerá también Hegel. He aquí, otra vez, la taza y media. Sería embarazar este ensayo insistir sobre ella. Digamos, rápidamente, que la “insociable sociabilidad”, el “curso paradójico de las cosas humanas” abrieron primero la esperanza que “la disposición del género humano” hizo luego cuajar en fe que, según el apóstol, es la sustancia de las cosas que esperamos. El espíritu maligno, que había inquietado a Descartes, inquietud que aplacó con su apelación al Ser infinito, también tentó, literalmente, a Kant. Pero en otro terreno. Descartes tiene miedo de que su pensamiento evidente, de que sus ideas claras y distintas con las que trata de encender el mundo, pudieran ser un engañoso espejismo. Convertido por Kant el mundo en el espejo del hombre, como la tierra lo es del sol, ese miedo desaparece, pero queda o, mejor, nace otro: ¿Quién nos asegura que la humanidad, aunque efectivamente destinada a progresar, podrá cumplir con su destino? La *inmortalidad de la especie* le justifica a la Naturaleza plenamente y ya no tiene miedo de que “se cancelen todos los principios prácticos”.

II
EL SENTIDO HISTÓRICO
(IDEAS SOLAPADAS)

*La época de Constantino el Grande**

HEMOS UTILIZADO LA TERCERA EDICIÓN, publicada un año después del fallecimiento de Burckhardt. La primera es de 1853 y la segunda, retocada por el autor, aparece unos treinta años después. La “peculiaridad del libro”, como decía el editor alemán, es también la que nos ha movido, no ya, sobre decir, a respetarlo íntegramente, sino a publicarlo ahora en español, porque consideramos que el cuadro que en él se ofrece, cuadro de conjunto de una época de transición —del paganismo al cristianismo— tan decisiva en la historia del Occidente, no ha sido superado todavía, y tardará mucho, como obra de rigurosa historia y, por lo tanto, de resurrección de un pasado que nos incumbe como pocos y que se actualiza también como pocos al borde de nuestros días.

Esta historia rigurosa está erizada, sin embargo, de un desfile de reticentes “acaso” y “probablemente” como sería difícil encontrar tan abundantes en cualquier ensayo de escéptica filosofía. Es una paradoja que invita a la reflexión, como también la afirmación que hace Burckhardt de no haber querido complicar con ningún dato nuevo las innumerables controversias científicas de detalle y de haberse atendido a una revisión personal de las fuentes conocidas para ofrecernos un resultado, sin duda, subjetivo, pero que reclama también, modestamente, su lugar al sol.

Con esta timidez aparente se expresa el gran Burckhardt, tan seguro de sí mismo, para no escandalizar demasiado los medios académicos, buscando el irónico rodeo del “lector inteligente” y pordioseando casi su rinconcito al sol. El se sabía muy bien por qué, pues, todavía su famosa *Historia de la cultura griega* (1898-1902) tardó bastante tiempo en ser tomada en consideración. Pero nosotros, que tradujimos los dos primeros volúmenes de esa obra, quisiéramos ahora que con ésta, y con la que no hace mucho salió de

* Prólogo a Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945, pp. x-xii.

esta misma editorial —*Reflexiones sobre la historia universal*— y con la que hace un poco más publicó la editorial Losada —*La cultura del Renacimiento en Italia*— su fama, ya que no él, cobre entre la gente de habla castellana todo el calor glorioso que reclama.

Fue escrita la obra que presentamos cuando Burckhardt estaba en plena posesión de sus fuerzas, a los 35 años. Es su primera grande obra y en ella está ya todo él, con su preferencia por las épocas de transición —Renacimiento— y por los cuadros culturales —Renacimiento y Grecia—, con todas sus excelencias y también con sus limitaciones. Se diría que la gran pintura al fresco de un Ranke se ha hecho, por voluntad de ahondamiento, casi impresionista y su trazo seguro un poco deliberadamente vacilante, como si con los diversos toques imprecisos se lograra aquella justa “luz” interior, esa atmósfera espiritual de una época que llega a ser asimilada por nosotros como el aire que respiramos.

Por la concentración del cuadro —medio siglo— y por la juventud del pintor, parece que en esta obra se nos da la mejor medida del vigor minucioso, casi puntillista, de su paleta. Cuando trate de hacernos revivir el Renacimiento italiano y, más todavía, la cultura griega, acaso perderá en profundidad lo que gane en extensión, cosa que, por otra parte, es bien natural y no hay que achacarla al estrago de los años.

No sería oportuno insistir en las limitaciones que aparecen teóricamente confesadas en sus *Reflexiones*. Si a algunos, como Croce, les parece floja la mano de Ranke porque se contenta con destacar cada época nada más que en su relación directa con Dios y así su historia universal no registra con suficiente energía el camino doloroso del hombre, a otros, que pueden ser los mismos, les parecerá que Burckhardt lleva al extremo esa dirección contemplativa, estética del historiador, que se afana por revivir eludiendo el tiro enérgico de la República en marcha de los hombres. Pero de todo tiene que haber en la viña del Señor: crítica histórica depuradora de fuentes, contemplación revividora y, finalmente, grandes relatos patéticos que pongan a nuestra conciencia en comunicación con sus verdaderas raíces en el tiempo. Unos, que son los más, como tiene que ser, se quedan en lo primero, y otros, que son ya menos, se quedan, como Huizinga, en lo segundo, o se atreven, como Croce, con lo tercero.

*La Edad Media**

Vida y cultura en la Edad Media, de Johannes Bühler, es un libro que responde plenamente a su título, porque no es una historia *cultural* de esas a que nos han acostumbrado seguidores más o menos afortunados del gran Burckhardt, que sin estar dotados del genio evocador de él ni incitados por una angustia *actual* a remover los secretos humanos de las grandes épocas de transición, convierten las excursiones históricas en eso, en excursiones placenteras en las que el paseante distraído disfruta de los panoramas cambiantes con que puede regalarle la *varietas reru*, una variedad que sugiere fácilmente el comentario casi salomónico de *semper eadem, sed aliter*. Más que excursión es incursión, apasionada y respetuosa a la vez, por esos tiempos medievales que también el panfletismo político había simplificado demasiado con su manejo abusivo del claroscuro. Una incursión que, al final de la jornada, nos trae el relato fiel de lo que ha visto como un capítulo vivo de la gran biografía del hombre.

Un relato que no se pierde en el cuento ni se enreda en fechas, sino que utiliza la anécdota por su valor ejemplar y que señala los períodos como otras tantas tónicas de la vida medieval acercándonos así al hombre medieval, a sus ideas, a sus esperanzas, a sus temores, a sus luces y a su barbarie, como se dan, inevitablemente, en todo hombre histórico, y no en el “buen salvaje” ni en el “hombre emancipado”. Pero tampoco se reduce, en éste su empeño vivo, a una psicomauia de “concepciones del mundo” y de “actitudes”, aunque les dé toda la importancia que merecen. Ya la introducción, “sobre los tres fundamentos”, nos instruye acerca de la perspicacia del autor para sortear todos los peligros que una palabra tan solemne —fundamento— trae consigo. En lo que respecta al “fundamento germano” nos pone en guardia contra una “germanidad” concebida como entelequia que se desarrolla desde dentro, cuando acaso lo que mejor caracteriza a los germanos es su poder asimilador, así como también nos pone sobre la mesa de estudio la *mica salis* con que hemos de condimentar relatos de César y Tácito que, además de la que les corresponde, llevan la autoridad pegadiza de la secular y clásica “letra escrita”.

* Solapas del libro de Johannes Bühler, *Vida y cultura en la Edad Media*, traducción de W. Rocés, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

La misma circunspección podemos encontrar en esos periodos de *senectus*, *inventus* y *virtus* con que encuadra, en términos no propiamente biológicos, las etapas históricas de la vida medieval. Y, todavía, al hablar de la vida económica en concepto de “infraestructura”, precisa los puntos y comas que hacen humanamente admisible esta metáfora. El estudio de los estamentos medievales resulta realzado, sin falsificación, por la pasión contemporánea que nuestra “lucha de clases” imbuje al historiador que vive entre nosotros. El pasado cobra su propia contemporaneidad gracias a la contemporaneidad nuestra, humanamente sentida y comprendida, es decir, sin prejuicios, pero hondamente. El libro, con todos estos antecedentes, resulta de una lectura apasionada y, al mismo tiempo, instructiva en el sentido pleno del vocablo.

*Historia de los papas**

¿A estas alturas una historia de los papas y, además, de Ranke? Como quien dice, una historia sobre un tema que ha sido capital en los destinos humanos, pero al que la misma historia le habría consumido el tuétano de su actualidad, y escrita por un “gran” historiador, pero “superado”, ya que no por otra cosa, por la corriente de los años y su acarreo marginal de materiales. *E pur si muove!*... o se mueven, mejor, el tema y el autor. Ya se sabrá, ya se está sabiendo, el influjo extraordinario que el papado ha ejercido en la marcha de los acontecimientos actuales. Para bien o para mal, ya se sabrá, pero extraordinario de todos modos por la desproporción que guarda con la verosimilitud que le concedía la mente contemporánea. Y en cuanto al autor, tranquilamente podemos decir que no ha nacido todavía otro que le haya podido enmendar la plana, aunque varias le hayan sido corregidas en el detalle. Los grandes historiadores son, a su manera, como los grandes artistas: insuperables, incomparables, y hay que volver siempre a ellos como a maestros de educación humanista para contrarrestar, entre otras cosas, la acción un poco desabrida de los filósofos. Y los grandes historiadores se engendran y culminan con el téina que la época en que viven les señala y ningún tema le podía

* Solapas del libro de Leopold von Ranke *Historia de los papas en la época moderna*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

indicar a Ranke el siglo XIX con más ahinco que el de la comprensión de la obra del papado en la historia moderna cuando se está debatiendo desesperadamente en la defensa de los últimos vestigios de la donación constantiniana, que condenara Dante con tanta ira. Como un coloso, Ranke saca de los archivos todo el material de que se va a servir para construir con él esta arquitectura impresionante de su Historia de los Papas, con un estilo que ha fecundado luego al pensamiento alemán con tanto vigor como no importa qué libro de filosofía. Quizá la mejor corriente humanista de este pensamiento, cortado en seco por la barbarie descabezada y frenética de la *Blonde Bestie*, encuentra sus raíces más cercanas y carnosas en Ranke. Si los juicios se desbordan entre el parangón épico y herodotiano que establece Dilthey y la condición de narrador desenvuelto y agradable que le concede Benedetto Croce, tenemos que buscar nosotros el equilibrio entre las atracciones de su manera luminosa y humana de comprender los acontecimientos, la angustia cultivada por el afán de penetrar en las fatalidades bienhechoras del poder y los asomos de decepción con que nos amaga la mano amorosa que va colocando venerablemente cada época en “relación inmediata con Dios” pero esquivando en su temblor la energía necesaria para ponerlas a todas en relación disparada hacia la hechura definitiva del hombre.

*La Ilustración y el sentido histórico**

¿Ha tenido la Ilustración una filosofía? Para convertir esta nota en un rompecabezas me bastaría contestar con otra pregunta: ¿qué es filosofía?, pero nunca me han entretenido los acertijos, por lo menos desde que tengo barba. Pues, sí, señor, la Ilustración ha tenido no una sino varias filosofías, y no un filósofo sino varios. El libro de Cassirer estudia, sin embargo, la filosofía de la Ilustración, como si dijéramos la filosofía de las luces: ¡lúcida filosofía!, que dirán muchos. Y yo, lúcida y lúcida.

Este siglo XVIII tan desprestigiado, como ese XVI tan ensalzado, padecen ambos la misma desconsideración de que no hay quien se meta de lleno con ellos porque la abundancia y la diversidad de la producción intelectual

* Publicado con el título “El sentido histórico” en *Letras de México*, vol. 1, núm. 3, México, 15 de marzo de 1943, p. 5.

tual en los dos es tan abrumadora que se sustrae a la organización compacta de cualquier historia de las ideas. Cassirer ha tenido el valor de arremeter con las dos tareas y gracias le sean dadas. Juzgando nada más por el libro que tenemos delante, su labor significa nada menos que una renovación total de la historia de la filosofía moderna y, si no, al tiempo.

Pero la desconsideración que aflige al XVIII se colorea de desprestigio. El XVIII, la Ilustración, la Enciclopedia, etc., etc., he aquí eso que se ha llamado “época de las luces” y que ya se suele llamar “época de vulgarización”, he ahí lo que se aparta a distancia como definitivamente “superado”. Hace unos años, Ortega, después de haber leído a Dilthey, reconocía lo que el pensar histórico debía a este siglo. Dilthey, el último romántico, no hizo sino reparar la injusticia que el romanticismo alemán —el del “sentido histórico”— había cometido. Pero a los que habían seguido leyendo sin prejuicios las obras de ese lucido siglo se les descubría el Mediterráneo. Ahora el “historicismo” alemán, vástago de aquel romanticismo, le dedica un volumen entero de los dos escritos por Meinecke acerca del *Origen del historicismo*.

Yo no sé si es culpa total de este historicismo y de su “sentido histórico” la amplificación que del concepto de “ilustración” viene circulando para caracterizar homogéneamente etapas distantes de la historia de las ideas con un denominador común que induce a muchos escritores de habla castellana a emplear la palabra italiana “iluminismo” y a que nos hablen abundantemente de la “época del iluminismo”, poniéndonos así en zozobra de sí, además de no haber conocido un Renacimiento, tampoco habremos conocido una Ilustración. Sin embargo, algún despotilla más o menos ilustrado sí que hemos debido de tener.

En sus 330 páginas sin desperdicio, Cassirer ni por una vez se refiere a los sofistas y a su “iluminismo” ni nos habla de la Ilustración china o budista, pongamos por casos. El *sapere aude!* con el que Kant define la *Aufklärung* —Ilustración— no debe despistar a los que presumen de sentido histórico. A los que la historia, la de nuestros días, les ha abierto todos los sentidos y otros muchos más, no les despista. Atrévete a saber, líbrate por tu razón de los prejuicios, ilústrate... para obrar en consecuencia. Los sofistas ilustraban, y a ellos les debe la Edad Media el *trivium* y el *cuadrivium*; las consecuencias las sacaron, además de sus adinerados pupilos haciendo carrera, Tucídides, por una parte, y Sócrates y Platón, por otra. Las consecuencias

de los ilustradores del XVIII las sacaron, además de los revolucionarios franceses, Kant y Hegel por un lado, Thierry, Michelet... y Ranke por otro.

Para evitar la tentación de los paralelismos yo propondría, en broma, que se llamara a este siglo el “siglo de la historia”. El XVII gravita sobre la *Scienza nuova* de Galileo, la ciencia físico-matemática. El XVIII empieza su carrera con el libro de Vico, que también lleva la pretensión de fabricar una *ciencia nueva*, la de la historia. Y tenemos esta anécdota singular: Hume, acaso el mayor filósofo de toda la época, desiste de la filosofía que ha cultivado hasta entrar en años y se pone a estudiar y escribir historia. En continuidad perfecta, a pesar de la dimisión, pues si su *Tratado de la naturaleza humana* se ocupa en el estudio de ésta, para ensanchar el campo de la experiencia humana Hume tiene que acudir a la historia que, según él, es la única que puede ofrecernos el verdadero conocimiento de la naturaleza del hombre. En el XVII tenemos la anécdota inversa: Hobbes empieza estudiando a los historiadores y acaba entregándose a la filosofía.

Porque con la filosofía Hobbes pretende haber encontrado, por fin, la solución al problema de la acción humana, al problema de las pasiones, geométricamente organizadas en el *Leviatán*. Y Descartes, Spinoza, Leibniz también se las arreglan con las pasiones reduciéndolas con sus ideas claras y distintas. En Vico las pasiones se muestran irreducibles a este tratamiento y apunta tenazmente que son los instrumentos de la razón a lo largo de la historia. Hume no encuentra acomodo razonable para la “superstición” en la historia, pero sí para el “entusiasmo”. Voltaire, que escribe su historia universal para destacar los cuatro periodos triunfales de la razón, comprende, sin embargo, que sin pasiones los hombres no serían fecundos ni creadores. Turgot, su contemporáneo menor, ya las pone al servicio del progreso. ¿Y Rousseau? Por un lado, el problema del mal, que es humanamente el problema de las pasiones, lo carga a cuenta de la historia: el mal no viene del pecado original, no se ha hecho naturaleza en el hombre, sino que procede de la sociedad, de la civilización, de la historia. Todo el mal hunde sus raíces en el *amour-propre*, que nos ha fabricado la sociedad, y todo el bien florecería con la expansión del *amour de soi-même*, a que daría origen el *contrato social*. Kant, ahondador de Rousseau, nos habla de la social insociabilidad, refiriéndose expresamente a la utilidad de las pasiones en la historia. Hegel, en el prólogo de su *Filosofía de la historia*, pone el ejemplo de la casa que se levanta, apoyándose en la ley de la gravedad, para vencerla. A

todo lo largo de este proceso de ilustración, el “culto de la razón” acaba por descubrir la “astucia de la razón”, dominando así el problema del mal, el de las pasiones y el de la historia. Pasando del individuo —Hobbes— a la colectividad —Rousseau— y de la colectividad a la historia —Kant, Hegel.

En una esquematización relámpago y sin compromiso, podríamos decir que el Renacimiento está preocupado originalmente por dos cosas: el conocimiento del mundo y el del hombre, pero, como nos advierten Leonardo y Maquiavelo, Paracelso y Moro, más que con propósito de contemplación, con el de dominación, en una inversión de la fórmula de Dante. Despago de Aristóteles, y afición a los historiadores. El microcosmos encierra el secreto del macrocosmos y la historia el secreto de las pasiones. Bacon se encuentra al final del recorrido representando soberbiamente ambas vertientes: el XVII resuelve el problema del macrocosmos; el XVIII, si no resuelve, endereza el de la historia. ¿Y el XIX?

Según Nietzsche, el “sentido histórico” es el *sexto sentido* del siglo XIX. Y lo define así: “capacidad de adivinar rápidamente la jerarquía de las valoraciones con arreglo a las cuales ha vivido un pueblo, una comunidad, un individuo; el ‘instinto adivinador’ de las relaciones entre estas valoraciones, de la relación entre la autoridad de estas valoraciones y la autoridad de las fuerzas operantes” (*Más allá del bien y del mal*). Luego lo califica de sentido innoble y atribuye su origen a la semibarbarie en que ha caído Europa por la mezcla de clases y de razas, que hace que su “alma moderna” lleve en sí el eco simpático de los modos de vivir más extraños. “Nuestros instintos retroceden en todas direcciones y somos una especie de caos, pero, a la postre, el espíritu saca ventaja de esto”. La malignidad psicológica es, sin duda, una de las grandes cualidades de Nietzsche, así como una de sus limitaciones. En otro lugar de la misma obra confiesa que “la cultura alemana, después de todo, ha sido una elevación y refinamiento adivinador del *sentido histórico*”. Efectivamente, los historiadores de más exaltado sentido histórico son alemanes o de inspiración alemana: Ranke, Burckhardt, Dilthey, Huizinga. De una historia más contemplativa que otra cosa.

El “sentido histórico” siente la historia a cachos, pero no es capaz de captarle, entre tantos sentidos, el *sujo*: el sentido, la dirección de la historia. El XVIII descubrió el *mundo* histórico, es decir, vio en la historia un mundo, algo con sentido; el verdadero mundo del hombre, el que nace y le hace, el que tiene que conocer para hacerlo conociendo. El historicismo alemán,

que interrumpe la gran línea de Hegel —línea o linaje del siglo XVIII— se deshace en puro relativismo. Como casi toda la filosofía última, sin exceptuar a Nietzsche, a la objetiva fenomenología ni a Heidegger, se pudre o se pudrirá por su raíz psicológica. La gran tradición humana, colectiva, universal, la mantiene con el mismo ardor que sus antepasados, el solitario de Nápoles: Croce.

No hemos hecho más que descascarillar uno de los capítulos de este libro inagotable: la conquista del mundo histórico. Quedan otros sobre “la forma de pensamiento”, la religión, el derecho, la estética, que merecen, cada uno, un estudio aparte.

*Vida del pueblo norteamericano**

Vida del pueblo norteamericano se ha puesto como título español a este manual de historia de Estados Unidos —*The American Way of Life*— porque, efectivamente, de eso se trata: de mostrar la marcha ascendente de esta gran nación desde los orígenes primeros, pero no de una manera parcial o confusa, sino abarcando desde el comienzo todos los aspectos de la vida pública y social, llevándolos, como en una cinta histórica viva y continua, sin episodios, hasta nuestros días. Así es como se ve a un pueblo constituirse como tal, e ir creciendo y creando, y cobrando conciencia de sí mismo para no pararse.

Con un estilo familiar que no rehúye explicaciones que pudieran parecer obvias, pero que, en definitiva, hacen posible, más que ayudan, la comprensión total, los redactores de esta obra única, capitaneados por el famoso historiador H.U. Faulkner, conducen al lector por todos los vericuetos de la historia de un pueblo que, pudiera decirse, se ha desarrollado ante la mirada despierta de la humanidad civilizada. Pocas historias se podrían relatar con tal acopio seguro de datos, y pocos movimientos sociales se podrían describir con mayor conocimiento de sus raíces y fuerzas. La historia de Estados Unidos, en la forma minuciosa en que se ofrece en este libro, parece llenar los deseos de un sociólogo que pretendiera asistir al espectáculo de un pueblo en

* Solapas del libro de Harold Underwood Faulkner *Vida del pueblo norteamericano*, traducción de E. de Champourcín, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

status nascendi, de un historiador que, en vez de verse obligado a esquematizar o, en el mejor de los casos, a adivinar los rasgos de un pueblo con historia remota y cuajada, pretendiera entrar en el sentido de la historia “historiante”, si se nos permite este abuso analógico de la distinción spinoziana.

Desde los “derechos del hombre inglés” hasta los “derechos del hombre”, el empuje principal vendrá de las confesiones disidentes. Cuando la constitución, *made in America*, se establece —la primera constitución de intención democrática con valor universal—, ya dos personalidades, Hamilton y Jefferson, dos padres de la patria, abren los dos grandes cauces, el democrático y el republicano, adonde afluirán todas las corrientes de opinión. Los partidos medios, sin embargo, de vida efímera, servirán de acicate para una progresiva democratización de los programas políticos y de la misma carta fundamental.

El Oeste legendario, donde el trabajo y la aventura alimentan y ensanchan el corazón de Norteamérica, será siempre la zona de los vientos renovadores que agitan los molinos industriales del Este. En esta simbiosis o dialéctica encontrará la fuerza de tenaza para dominar al Sur esquivo, consolidar la unidad nacional y establecer definitivamente la igualdad de los hombres. Para llegar a una instrucción universal obligatoria, después de doscientos años de educación de privilegio. Para dominar los grandes abusos de las concesiones administrativas y del “reparto de despojos” de la política. Para hacer frente a la gran miseria que en el campo y en la ciudad irá sembrando la industrialización frenética. Para acometer la ingente tarea de sojuzgar a los grandes monopolios que convierten en sombra el cuerpo democrático de la república. Pero, unida y fuerte en el interior, la doctrina de Monroe abrirá a Norteamérica una vía comercial peligrosa en el continente americano, y, después de encontrar una meta provisional en la “diplomacia del dólar”, tendrá que virar en redondo en busca de la política del buen vecino. Así como la “prosperidad” sufrirá la rectificación dolorosa de los años de depresión, así también las ilusiones pacifistas, en las que el sentido realista norteamericano ha estado, más bien, a favor de las fuerzas inhibitoras y localistas, tropezarán con la crisis tremenda de la contienda actual. Con una conciencia más severa del ideal de bienestar y con una visión más acendrada y fuerte de las exigencias de su espíritu democrático, el pueblo norteamericano se dispone en esta hora a hacer frente a la mayor prueba de su historia.

¡CENTENARIO, Y DE NIETZSCHE! Bonita ocasión para el ditirambo zaratústrico o para la recriminación pelada. Y más cuando nos vemos envueltos en una conflagración en la que las exaltaciones de la fuerza han jugado un papel tan protagonista. No tiene nada de raro que contemos con interpretaciones, *ad usum*, de todos los colores. Un Nietzsche fascista, un Nietzsche marxista, un Nietzsche demócrata. No es nada raro, pero sí escandaloso. No eran, como ya lo previó él, los profesores alemanes los que podían entenderle; tampoco gentes más aireadas y sensibles le han entendido siempre de la misma manera; sus influencias, si no él, han sido proteicas. Todo esto es natural, tratándose de una figura humana tan extraordinariamente rica, tan dura, tan clara y llena de visos, como un diamante. Pero lo peor que podía ocurrirle a Nietzsche era ser defendido por abogados: con este miedo se fue a la tumba.

Ecce homo. Así, con este título, se exhibe el Anticristo Federico. Es un libro de confesiones, aunque no se confiesa tanto a sí mismo como confiesa sus obras. Pero tanto da. San Agustín confiesa a Dios. Descartes a la razón. Rousseau a todos los hombres. Nietzsche confiesa sus obras y sus obras confiesan, confesión pública, *la vida*. El secreto de Nietzsche es, pues, un secreto a voces. *Ecce homo*. Releedlo pausadamente y estaréis al cabo de la calle de todas las interpretaciones.

La hermana de Nietzsche regaló a Hitler uno de los látigos de su hermano. Lo único que no pueden heredar los familiares es el derecho a la interpretación. ¿No era acaso el látigo de que habló Zaratustra? Hitler regaló a Mussolini, en ocasión triste y famosa, las obras completas de Nietzsche. Esto no quiere decir nada y quiere decir mucho. ¿Habrá que escoger entre la interpretación del profesor alemán y la de Hitler? Yo no escojo. Pero ahí está, como hecho tremendo, que Hitler entendió a Nietzsche con sus terribles entendederas; también lo entendió Spengler, con entendederas no me-

* Este ensayo fue publicado por primera vez en *Topía y utopía*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle, 1946, pp. 132-135.

nos terribles. Pero Federico se rió precavidamente de que pretendieran convertir a Zaratustra en un ídolo de los *Junkers*.

Creemos, claro está, que sin Nietzsche el nazismo, y el fascismo, se hubieran producido lo mismo. Pero ambos lo han utilizado abundantemente, se han inspirado en él. Ésta es la paradoja que encierra eso que se llama “influencia de las ideas”. En primer lugar esas ideas ya no son las del autor; en segundo lugar, están “al servicio”. Lo cual no quiere decir que su “autoridad” no circule por ellas y no la delaten, así, de alguna manera.

La experiencia fundamental de Nietzsche fue aquella enfermedad que le obligó a abandonar su cátedra y el idealismo. Repasad también estos pasajes. Enfermedad que se acusaba como deficiente potencial biológico, pero que exaltó el “núcleo fundamentalmente sano” para una autorrecuperación. En este bisel entre la vida y la muerte descubrió Nietzsche que la enfermedad es resentimiento y el resentimiento enfermedad, descubrió la inanidad de Schopenhauer y la del cristianismo. Descubrió el valor absoluto de la vida y plantó a Dionysos frente a Cristo.

Nietzsche desde entonces presume de olfato. Husmea, por todos los rincones de la cultura, lo podrido y lo sano. Europa le huele mal a este “buen europeo”. Toda su obra es, más que nada, obra de narices. Un gran psicólogo que olfatea los olores más recónditos, el más subterráneo de todos: el que la virtud exhala. El hombre bueno le apesta, el alma bella le horripila. Por eso su única contribución indiscutible es la que ha hecho al psicoanálisis.

Pero, como dicen los profesores, aquí está su limitación. La historia no huele, y Nietzsche carece de ventanas, en la nariz, para percibir su rastro. La enfermedad le emancipó del pesimismo antivital de Schopenhauer, pero no de su falta total de consideración por la historia. De ésta no saca más que ejemplos para ilustrar lo que él ha olisqueado en sus propias entrañas y en las de los demás: el origen de la tragedia, el Renacimiento, la guerra de liberación contra Napoleón. No es cavilando sobre uno mismo, dice Dilthey, como se conoce el hombre: al hombre se le conoce en la historia. Pero cavilando sobre sí mismo Rousseau conoció al hombre y lo empujó para adelante. El *quid* no está, pues, en la cavilación. Está en el sentido, en la dirección de la cavilación. Dirección que da la época. Es tan difícil en la época de Rousseau cavilar sin pensar en el mejoramiento del hombre que, siendo la suya una actitud de rebeldía contra la actitud dominante en su tiempo, el enciclopedismo intelectualista, fue uno de los ali-

mentos más ideales de la revolución. Acaso la época de Nietzsche fue, en este sentido, antagónica. La boga de Schopenhauer no debe poco al desencanto del 48. Y si Nietzsche lleva el signo contrario de Schopenhauer, ambos coinciden en su retraimiento de la historia. También el estoicismo y el epicureísmo fueron de signo contrario y, los dos, una evasión de un mundo decadente.

Así como la fuerza del débil, del tierno Rousseau, está en la moral, en la intención profunda de cambiar las costumbres para fabricar al hombre, y esto le lleva a negar la historia hacia atrás, y a convertirse en un profeta positivo, la debilidad del fuerte, del energúmeno Nietzsche, está en su exaltación pura de la vida, lo que le lleva a negar la historia hacia adelante, y a convertirse, a pesar de todo, en un profeta negativo.

Su vitalismo es un vitalismo, al fin y al cabo, intelectualista, cultural. Vitalismo aristocrático y de exaltada decadencia. No un vitalismo pleno. Le faltaron ventanillas para ciertos olores espesos y picantes, que suelen dar las fermentaciones. En algunas zonas equívocas, como la socialdemocracia alemana, sintió vértigos que le hicieron volver la cabeza. En la recensión para nuestra época que debemos hacer con cada pensador que siga pesando sobre ella, tendremos que someter el caso de Nietzsche a una revisión más minuciosa, honrada y respetuosa que la hecha por sus abogados. Sus dotes de psicólogo profundo, que le colocan en la línea de los grandes moralistas franceses, ahondándola, es para nosotros, partida positiva. También muchas de sus estigmatizaciones, fruto de su equívoca afinidad con la decadencia. Y su vitalismo, intelectualista y todo, nos descubre el aspecto exangüe de muchas respetables ideologías. Pero, amigo, creemos que nuestra misión está un poco más arriba, a pesar de las alturas ozónicas que habita Zaratustra, que esa región enrarecida donde se fabrican las réplicas de Benvenuto o de los Borgia.

TENGO DELANTE DE MÍ —los he tenido durante varios días— dos libros sobre Unamuno. Buena señal, si no para mí, para la memoria de Unamuno, que ya sabemos que es memoria de España. Dos libros de bulto, de tomo y lomo. No estábamos acostumbrados a que se estudiara la obra literaria de nuestros mayores con el propósito varonil de desentrañarlos. Parece que una de las bendiciones —¡una!— de nuestra última guerra ha de ser el estudio de nuestro pensamiento en sus propias fuentes: buscando el asidero al total desamparo español, el clavo ardiendo donde agarrarse. Unamuno se estaba “poniendo de moda” a través de ¡Heidegger! y ya sabemos lo que es ponerse de moda, ponerse de modo que no lo conozca madre. Y aunque el libro que ha aparecido en España,¹ marcado bovinamente con un vergonzoso *nihil obstat*, tiene más de Heidegger de lo que le hubiera gustado a uno, no creo que la “moda” habría tenido fuerza bastante para decidir a un ilustre profesor de filosofía como es el joven Marías a dedicarle un estudio tan minucioso para “penetrar el sentido de la obra de don Miguel de Unamuno, que es, rigurosamente, un problema de filosofía”.

Pero la obra de Unamuno, nos dice, está viciada “por una innecesaria heterodoxia” y se puede hacer ver, filosóficamente, hasta qué punto es innecesaria y cómo la filosofía católica, puesta al día, nos permite “tomar frente a ella una posición justificada por una conveniente claridad”. Claridad no le falta a Marías, ni tampoco ganas de disipar esa “heterodoxia innecesaria, que lejos de brotar de lo más hondo de su pensamiento, desvirtúa y entorpece sus más perspicaces hallazgos”, que son perspicazmente puestos en orden y llevados a sus últimas consecuencias A M D G. Yo no sospecho de la buena fe de Marías. Pero mala es la buena fe cuando la fe no es buena. Es decir, cuando se intenta desentrañar el pensamiento de un

* *Cuadernos Americanos*, vol. XVIII, núm. 6, México, noviembre-diciembre de 1944, pp. 131-136.

¹ Julián Marías, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943.

autor partiendo, “existencialmente”, de la desconfianza y no de la confianza, del deseo de compartir con él su fe, para conocerla así íntegramente. Porque éste es el peligro de la bendita vuelta a nuestros mayores: que tratemos de sacar provecho de ellos con un solapado abuso de confianza hecho de la mejor buena fe. El caso de otros nos tiene que poner sobre aviso. ¿Quién no conoce en nuestros días un Nietzsche dialéctico, casi marxista, un Nietzsche fascista y hasta un Nietzsche democrático? ¿Quién ha pensado que Nietzsche necesita de abogados, o que los pueda necesitar Unamuno? Ellos se bastan y se sobran para defenderse y para ofenderse: han hablado demasiado claro, aunque a veces hayan gritado, precisamente contra los abogados.

Bueno que Marías hubiese aplicado la falsilla escolástica, pues así nos entenderíamos todos. Y, sobre todo, le entendería Unamuno, que conocía muy bien las intenciones de “esa criada que le salió respondona”. El neoescolasticismo, al fin y al cabo, es pensamiento español, y hasta quijotesco, aunque no la “filosofía quijotesca” que profesa, confiesa y por la que se martiriza don Miguel. También el de Balmes —“escocés de quinta mano”—, que constituyó, con Donoso, la primera lectura filosófica del muchacho, lo podríamos entender él, que midió toda la distancia española que va de la primera a la quinta mano, y nosotros. Pero ¿Heidegger? No hay sino pensar en la aplicación que hace Marías de la distinción —¡tan distinguida!— entre el hombre auténtico y el mostrenco a las novelas de Unamuno, o cómo caracteriza el “método filosófico” con que éstas nos “muestran” aspectos constitutivos ontológicos personales de la vida, que el filósofo luego integra en su concepto cabal católico-heideggeriano de la “existencia humana” para darse clara cuenta del retorcimiento que está sufriendo el poeta a manos del filósofo. Pero no es retorciéndole como se exprime jugosamente a un poeta.

Cuando Unamuno dice que prefiere mitologizar a filosofar hay que creerle y no volver la oración por pasiva reafilosofizándolo. De lo contrario, puede darse el estupendo caso de que en un libro de más de 200 grandes páginas, que tiene el propósito exhaustivo de “penetrar el sentido de la obra de don Miguel”, no se hable para nada del problema de España, pues si ese sentido plantea “un problema rigurosamente filosófico” nos parece demasiado rigor olvidar que se trata de una “filosofía quijotesca”, con todas las intenciones, bien machacadas, con que don Miguel explicó la asignatura. ¿O viene tal rigor del miedo a otra censura, la del vicario general “castrense”?

El libro de Ferrater Mora,² un desterrado, está escrito desde el otro lado de la barricada. Desde el otro lado del Atlántico. En él no tropezamos con “la situación fáctica de Unamuno”, con la “problematicidad” o con “la cuestión que es la vida” y otras locuciones tan lindas y por el estilo. El lenguaje es más sencillo, terso, deslizado y fluente, el caudal filosófico más recatado, sin que por ello padezcan el orden ni las ideas. Un libro acorazonado de rescoldado fuego y chispeado de lucidez. El problema de España, como a Unamuno, le rezuma por los cuatro costados, por los cinco capítulos que componen el libro y no descomponen el pensamiento. Certeramente parte de “Unamuno y su generación” y va recorriendo paso a paso todas las agnías del escritor, es decir, todo Unamuno, hasta desembocar en la “palabra”, en la significación de la palabra y de la imaginación en Unamuno. La imparcialidad, nacida de amorosa confianza, llega muchas veces a la identificación. Muchas veces, porque algunas creemos que Ferrater Mora se abandona un poco al gusto de la inspiración y deja correr sin castigo el río de su propio pensamiento. Dada la juventud del escritor, esto, más que un defecto, es un exceso; como dada la juventud de Marías, el control perfecto que tiene sobre todo lo que dice representa el rasgo “ontológico” de su precocidad constitutiva, hermética y de brillante porvenir. Pero en Ferrater Mora, que ha hecho la guerra con nosotros, la identificación es más que comprensiva: además de identificarlo se identifica. Su libro plantea así el verdadero problema de Unamuno, no el que él tenía, sino el que nosotros tenemos con él: el que nos legó con la historia de sus últimos tiempos, pero que estaba ya escondido en su obra antes que esa historia lo pusiera de manifiesto. No es que vayamos a querer menos a don Miguel ni a comprenderlo parcial, partidariamente. Queremos examinarlo unamunescamente, poniendo al desnudo su alma, en toda su áspera grandeza, en toda su enternecida congoja, en toda su radical veracidad, para decirle sí y no como Cristo y él nos enseñan. El asunto es tan peliagudo que no me siento con fuerzas para abordarlo, por el momento, seriamente. Todos escuchamos a este Sócrates cristiano cuando vocifera para despertar al hombre interior. Le entendemos cuando dice “que toda historia es sagrada, que la historia es el pensamiento de Dios, y que su fin es forjar, no patrias, ni estados, ni imperios, sino almas individuales, personas, hombres”. Con él marchamos a rescatar el sepulcro

² José Ferrater Mora, *Unamuno: bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1944.

de Nuestro Señor Don Quijote, y a eso fuimos también en la más quijotesca de las guerras. Pero él no estaba.

Ferrater Mora, que habla tan agudamente de las generaciones en torno a Unamuno, y que hace justo hincapié en el hecho de su nacimiento en Bilbao, no dedica atención mayor a la experiencia del muchacho en la guerra civil, de la que nos habla tan conmovido en sus *Recuerdos de infancia y mocedad* y en *Paz en la guerra*. “Y vino la segunda carlistada, aquella de que este comentar, niño que se abría a la historia, fue testigo conmovido”. (*Los delfines de Santa Brigida*). Lucha y muerte. Agonía que se concentra en la de la muerte y que desde ella irradia a la vida, a la historia, a la patria entera. Unamuno, jugando de chiquillo a la guerra, durante la carlistada, se divertía tumbando soldaditos de papel, y luego ha seguido haciendo pajaritas, soñando con las manos la resurrección de los muertos. A los diez años un bombardeo es el “suceso que dejó más honda huella en su memoria”, y la entrada de las tropas libertadoras “es uno de esos espectáculos que bajan al fondo del alma de un niño y quedan allí formando parte ya de su suelo perenne, de su tierra espiritual, de aquella a que los recuerdos, al caer como hojas secas del otoño, abonan y fertilizan, para que broten nuevas hojas primaverales de visiones de esperanzas”. Yo no quiero hablar de fijación, pero ¿no ha tenido lugar en estos años conmovidos un proceso especial de cristalización de su alma, donde la visión de la muerte, la de los que la afrontan por una idea viva, la visión agónica de la historia de España, han hecho cuajar su alma en tierra espiritual de visiones de esperanzas? Visión agónica esperanzada de Dios, del hombre, de España, de la Historia, todo en uno, que crea el mito quijotesco, el de la edad dorada para cuya restauración se ha fundado la orden de caballería, según declaración de Don Quijote a los cabreros, el mito teresiano, el velazqueño, los mitos españoles de sus novelas, nivolas, cuentos y poemas.

El “hondón” y lo “íntimo de la entraña” son expresiones teresianas, pero también las de “gusano de mal olor” y “hervor de gusanos” con que la fundadora retrata al hombre vivo y al muerto y que Unamuno evitará siempre en su patético trato con la muerte y con las muertes. El niño que se abrió a la historia fue testigo conmovido de la lucha, más que civil, fraternal, de su patria, mientras le bombardeaba la muerte. Donoso Cortés, otro agonista con quien hizo temprano conocimiento, tuvo también, ya mayor, otras experiencias —el cólera y la matanza de frailes— que imprimieron carácter obsesivo y oscilante a su vida y a su pensamiento.

Nosotros contamos con otra experiencia, la misma que quebrantó a Unamuno. Nuestra última guerra ¿civil? no fue, no pudo ser una mera prolongación de las anteriores. Sólo encarándonos con nuestra experiencia, como Unamuno se encaró con la suya, podremos enfrentarnos con él. Si el fin de la historia es forjar almas individuales, personas, hombres, sabemos que el “negocio” de nuestra salvación está impedido por otros “negocios”. Si la historia “pasa” para “quedarse” en la eternidad de la “intrahistoria”, lo que tiene que quedar, por el momento, no es la forja de nuestras almas individuales, sino la del alma colectiva. O nos salvamos o nos hundimos todos. Ésta es la eternidad del momento. Abandonamos la vertiente de la individualidad para, en la topografía precisa del tiempo, proseguir la escalada por la otra vertiente, que también nos lleva, pero un poco más adelante, hacia el pico del hombre, de blanquísimas y encendidas nieves eternas.

Fijadas así las posiciones, es como podrá Unamuno aleccionarnos en nuestro tiempo desde la eternidad del suyo. Cada época, cada vertiente, tiene sus propios peligros. En la nuestra, tan crítica, se ha extremado, agigantado uno muy viejo: la razón de Estado, amalgamada acaso con la razón de Iglesia. Como no se puede forjar el alma colectiva sin la acción eficaz del Estado, corremos, hemos corrido y correremos todavía más el peligro de que aquél se nos alce con el santo y la limosna y en vez de forjar nosotros con él el alma colectiva trate él de forjarnos un alma planificada y burocrática, un alma desalmada, acorchada, al cabo de la calle de todas las ignominias. Y en medio del mendaz e implacable manejo de las “tácticas” políticas, ¡qué descanso la táctica unamunesca, qué descanso el pelear!: “¿Tropezáis con uno que miente?, gritarle a la cara: ¡mentira! y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que roba?, gritarle: ¡ladrón! y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta?, gritarles: ¡estúpidos! y ¡adelante! ¡Adelante siempre!”. Cuidado con los mentirosos, con los ladrones y con los tontos adoctrinados y adoctrinadores. Ésta es la letanía de Nuestro Señor Don Quijote.

Fijadas así nuestras posiciones, es como Unamuno nos podrá aleccionar en nuestra eternidad desde la temporalidad de la suya. Porque su poesía, la que él le ganó a su tiempo, se nos presenta como una “metafísica más profunda”. A dos cosas tiene horror Unamuno: a la razón “arrogante” y a la introspección hurgadora, casi tanto horror como a la muerte. Que si Unamuno es un búho, no es búho de Minerva. Para escapar a la desazón de la

muerte, a la inquisición del entendimiento y a la aniquilación del examen de conciencia se puso a soñar Unamuno, a escribir novelas y poemas, a recrear poéticamente la vida, soñando como Dios y envolviendo al mismo Dios en la nebulosa de un sueño. El pensamiento de Unamuno está en sus “sueños”, no en los ensayos en que se debate para explicárnoslos. Su ensayo más extenso, *Del sentimiento trágico de la vida*, desemboca en el sueño: en su centro mismo se pone a mitologizar. Si Unamuno pudiera explicarnos por *a* más *b* su idea de la vida y de la muerte no hubiera creado *La tía Tula*, *Abel Sánchez*, *San Manuel Bueno, mártir*, *Niebla*... otras tantas mitificaciones eternizadoras de la vida española universal, sueños figurados de almas de bulto como jamás se habían soñado. Si Unamuno hubiera creído hacedera la exposición sistemática de su filosofía no se hubiera puesto a reescribir el *Quijote*. Como Goethe, y como todo poeta verdadero, Unamuno toma la imaginación en serio.

Pero es el caso que estos imaginativos imagineros e imaginadores fantásticos suelen ser a las veces videntes. Mientras los sesudos hombres de la política estaban en la inopia más feliz, Unamuno presentía, literalmente, la inminencia de la tragedia española. Abundan las alusiones escalofriantes: la obsesión de la muerte cede, en los últimos años, a la de la sangre. Ganivet, Unamuno, Maeztu, trabajados los tres por el mito de Don Quijote, han sido, cada uno a su manera, profetas. Pero para que tomemos también nosotros en serio la imaginación hay razones más fuertes que las profecías. ¿No es grande cosa, y efectiva, que tres de nuestros escritores mayores hilen por el mismo tiempo su pensamiento en torno al mito de Don Quijote? ¿Es que el *Amadís* nada tuvo que ver en la conquista de América? Y si Humboldt nos reveló ya la “necesidad” científica del descubrimiento, ¿no nos ha dicho Alfonso Reyes que su “invención” fue preparada con paciencia y justeza por los poetas? ¿Y la mula de San Ignacio? Estupendo disparate el de una interpretación wagneriana de la compañía de Jesús: Monserrat, el Santo Grial, la caballería a lo divino. Pero esto es ya meterse en libros de caballería.

14
GRITO A MÍ MISMO*

—No andes errante
y busca tu camino.
—Dejadme,
ya vendrá un viento fuerte
que me lleve a mi sitio.

LEÓN FELIPE

I

ÉSTE FUE EL VERSO PRIMERO DE LEÓN FELIPE. Ya llegó el viento fuerte, el Viento. Ya está el poeta en su sitio, sin orgullo y sin humildad, en su sitio, como su amigo Walt:

No soy orgulloso,
estoy en mi sitio solamente.

El Viento le ha dictado esta *autobiografía poética*¹ que en su arrebatada y omnívora arquitectura, en su profunda profusión de prosa y verso constituye un único verso, el último verso. El “torpe balbuceo de sonámbulo”, después de sacudirse en catarata, se concentra en un solo verso para contestar a la pregunta: “¿quién soy yo?”.

Pero no es un libro de memorias. El poeta no tiene memoria. En su torpe balbuceo sonámbulo “busca —como Rousseau— un nombre nada más, para tirarlo sobre la mesa del Gran Juez, en el último registro del mundo”. Y sigue balbuciendo cuando dice: “Construiré mi morada —mi templo y mi sepulcro— con las piedras más firmes que he tallado”. Pero, en definitiva, “es el Viento que se lleva a la aventura el discurso y la canción... ¡El Viento! — Antólogos... ¡el que decide es el Viento!”.

“¡Yo mismo sé tan poco de mi vida —sólo algunos destellos... —fugas inesperadas que yo me afano en perseguir...”, nos confiesa Whitman, y

* *Cuadernos Americanos*, vol. VIII, núm. 2, México, marzo-abril de 1943, pp. 231-242; *Ínsula*, núms. 67-69, Málaga, 1977, pp. 208-222.

¹ León Felipe, *Ganarás la luz. (Biografía, poesía y destino)*, México, Ediciones de Cuadernos Americanos, núm. 1, 1943.

León Felipe comenta, comentándose a sí mismo: “estas fugas están en su canción, no en el recuento cronológico de sus días y de sus pasos”. En la autobiografía poemática el poema se come a la biografía, y el poema es arrojado al Viento como el cuerpo a la tierra, para que dé su fruto.

2

¿A quién ha cantado Walt Whitman en el *Canto a mí mismo*?: “Yo no soy sólo esto que se alarga entre mi sombrero y mis zapatos...”. Y después de marcar sus dimensiones con los confines del mundo, nos explica:

Éstos son los pensamientos de los hombres de todas las edades
 y de todos los pueblos;
 no son originales,
 no son míos solamente,
 si no son tuyos también, no son nada o casi nada.
 Si no son el misterio,
 y la llave, al mismo tiempo, que abre todos los misterios, no son nada.

No son, pues, pensamientos para los profesionales de la poesía:

Cuanto yo señale como mío,
 debes tú señalarlo como tuyo,
 porque si no pierdes el tiempo escuchando mis palabras.

“¿Soy yo una sombra?”, se pregunta una sola vez Walt Whitman, y otra vez sola se contesta:

Yo soy Walt Whitman...
 Un cosmos. ¡Miradme!

Pero “¿quién soy yo?”, pregunta rabiosamente León Felipe. “Yo soy: Jonás y Job; Edipo y Prometeo; Don Quijote y el Niño de Vallecas; yo soy Walt Whitman. Yo no soy: ni el filósofo, ni el sabio, ni el gran buzo, ni el historiador. Yo soy nadie”:

Yo no soy nadie.
 Un hombre con un grito de estopa en la garganta
 y una gota de asfalto en la retina.

Walt Whitman es un cosmos y su *Canto a mí mismo*, por consiguiente, un canto al cosmos:

Acaso este poema no es sino un expediente en que he abogado
 por todos...
 en el que he dicho, por ti y por mí,
 que la muerte no existe,
 que el mundo no es un caos...
 que es forma,
 unidad...
 plan... Vida Eterna... ¡Alegría!

3

¡Oh, Walt Whitman! Tu palabra *happiness* la ha borrado mi llanto. ¿Y por qué la ha borrado el llanto? ¿Por qué dice el poeta: “Yo no soy nadie. ¡Dejadme dormir!” También Walt quería dormir... dormir... dormir. “Angustiado me he retorcido por sacar de mi corazón todo cuanto poseía... Ahora mi cuerpo está tranquilo”. El poeta de la alegría había sentido angustias de parto durante toda su vida para parir el cosmos pero, ahora, su cuerpo está tranquilo y se “hunde suavemente en el vapor y en el crepúsculo”. León Felipe en este *Grito a mí mismo*:

Me trajisteis aquí para cantar en unas bodas
 y me habéis puesto a llorar junto a una fosa...
 me voy sin haber visto el Amor,
 con los labios amargos y llenos de baba y de blasfemias
 y con los brazos rígidos y erguidos, y los puños cerrados,
 pidiendo justicia, fuera del ataúd.

¡Oh, Walt Whitman! Tú que habías cantado a España en su primera aurora quebrantada (1873-1874):

¡Mirad!
 El rostro de la libertad,
 el rostro fresco, íntegro...
 el mismo rostro eterno de la libertad
 avanza hacia nosotros y nos mira.
 El rostro de tu madre ¡América!
 que se vuelve hacia ti
 con el destello elocuente de una espada.

No perdiste la esperanza:

No te olvidamos, Madre.
 ¿Por qué te rezagaste?
 ¿volverán a cerrarse
 las nubes sobre ti?
 Pero ahora te nos has aparecido...
 te conocemos bien.
 Nos has dado una prueba
 segura de tu ser:
 ¡tu mirada! ¡El resplandor de ti misma!
 Sabemos que estás ahí...
 y en todas partes...
 esperando tu hora.

Y por eso pudiste escribir en el cielo de América la gran señal: *Salut au monde!*

El primer mito que encarnó León Felipe fue el del hijo pródigo. “Pisando con la carne en el silencio” abandona la casa del padre, abandona la patria:

... mi éxodo es ya viejo.
 En mis ropas duerme el polvo de todos los caminos
 y el sudor de muchas agonías.
 Hay saín en la cinta de mi sombrero...

Se marchó en busca de la patria verdadera, de la verdad de la patria:

Mi patria está donde se encuentre aquel pájaro luminoso que
vivió hace ya tiempo en mi heredad.
Cuando yo nací ya no le oí cantar en mi huerto.

Walt Whitman le había llamado, desde el umbral de la muerte:

Te espero...
en algún sitio estoy esperándote.

Y encarnó a Walt Whitman: “Poetas de mañana, ¡levantáos!, porque sólo vosotros debéis justificarme”. Todavía el llanto no había borrado la palabra *happiness*, pero...

Yo he traducido la palabra *happiness* por alegría.
No hay más que alegría, no hay felicidad.
Y no hay otra alegría legítima en el mundo que la del esfuerzo.
(Sobre esto ya me he puesto de acuerdo con Walt).

El castellano León Felipe encarna a Prometeo:

Aquí estoy. ¡Miradme! Clavado en esta roca...

Pero Walt Whitman le había dado también otra cita:

Sabemos que estas ahí...
y en todas partes...
esperando tu hora.

Llegó la hora...

Un día creí que este pájaro había vuelto a España y me entré
por mi huerto nativo otra vez

y el castellano León Felipe, en la serie de sus metamorfosis heroicas, encarnó a Don Quijote. Esto tampoco es una figura retórica. Encarnó, con su sangre y con sus huesos, a Don Quijote:

¿quién ha dicho que ya no hay poetas en el mundo?
 ¿quién ha dicho que ya no hay profetas?
 ...No os arrodilláis ante nadie.
 Os arrodilláis ante vosotros mismos,
 ante vuestra misma voz,
 ante vuestra misma voz que casi habíais olvidado.
 De rodillas. Escuchad.
 ...la Justicia se defiende con una lanza rota y con una visera de papel.

¡Oh, Walt Whitman! Tú que habías cantado a España en su primera aurora quebrantada: “¡Mirad! el rostro de la libertad. El rostro de tu madre, ¡América!”, escucha cómo te justifica ahora León Felipe, en la segunda aurora quebrantada:

Está muerta. ¡Miradla!
 Diré cómo murió:
 Aquí, sola, sola.
 Sola y en cruz... España-Cristo,
 con la lanza cainita clavada en el costado,
 sola y desnuda,
 jugándose mi túnica dos soldados extraños y vesánicos:
 sola y desamparada.
 Mirad cómo se lava las manos el pretor.

Y Antonio Machado:

Pienso en España vendida toda
 de río a río, de monte a monte, de mar a mar.

Y Miguel de Unamuno: “...el Cristo agonizó y murió en la cruz con efusión de sangre, y de sangre redentora, y mi España agoniza y va acaso a morir en la cruz de la espada y con efusión de sangre... ¿Redentora también?” (13 de diciembre de 1924). Y el 4 de octubre de 1925:

Veo en las manos de tus verdugos,
 mi pobre España, sangre de Abel.
 ¡Adiós, mi Dios, el de mi España!

¡Adiós, mi España, la de mi Dios,
 se me ha arrancado de viva entraña
 la fe que os hizo cuna a los dos!
 ¡Adiós, mi España, mi triste cuna;
 adiós, mi España, adiós, adiós!...
 Quebró la rueda de la fortuna...
 llegó el destino para los dos...
 ¡Adiós!

¿Y no da espanto y grima pensar que para que el mito de España se cumpliera exactamente hacía falta un Pedro que la negara y que este Pedro hubo de ser don Miguel? Porque ¿qué espera Miguel de su Cristo velazqueño?

Te pedimos, Señor, que nuestras vidas
 tejas de Dios en la celeste túnica,
 sobre el telar de vida eterna.

¿Y por qué, cuando se prefigura la pasión de España con efusión de sangre, hace esa pregunta anhelante: “¿redentora también?”. León Felipe contesta: “Ahora Cristo es la tribu”, y también: “Ya ha venido el Cristo colectivo”. ¿Entendéis el símbolo?

4

Los “psíquicos”, como diría Unamuno, no le creerán a León Felipe que él es Jonás, porque no le ven salir de la ballena, o Job, porque tampoco le ven comido por la lepra. Pero si quieren una prueba de que León Felipe ha encarnado en persona a Don Quijote, que lean *La insignia*.² Y si quieren otra prueba de que también Unamuno se personó en Don Quijote, que le lean las dos primeras conferencias que pronunció en Madrid a la vuelta del destierro. Pero el hombre que, además de encarnar a Don Quijote, creó la cruzada para rescatar su sepulcro e identificó a Don Quijote con España y

² Ediciones de Valencia o de México, únicas reconocidas por el autor, y no las desfiguradas de Barcelona y Buenos Aires.

se identificó con ella y con él, no vio en los dos, primordialmente, más que el ansia entrañada de inmortalidad personal. ¿Y la justicia? ¿No figura acaso Don Quijote el mito concreto de la justicia? “¡Poneos en marcha! ¿Que a dónde vamos? La estrella os lo dirá: ¡al sepulcro! ¿Qué vamos a hacer en el camino mientras marchamos? ¿Qué? ¡Luchar! Luchar, y ¿cómo? ¿Cómo? ¿Tropezáis con uno que miente?, gritadle a la cara: ¡mentira!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que roba?, gritadle: ¡ladrón!, y ¡adelante! ¿Tropezáis con uno que dice tonterías, a quien oye toda una muchedumbre con la boca abierta?, gritadles: ¡estúpidos!, y ¡adelante! ¡Adelante siempre!”. Justicia, como vemos, transeúnte y palabarrera.

El verbo hispánico ha dado al mundo tres quijotes, o, si queréis, Don Quijote cuenta con dos profetas diferentes y verdaderos. Unamuno comenta el último minuto de Don Quijote: “¡Oh Dios mío; Tú que diste vida y espíritu a Don Quijote en la vida y en el espíritu de su pueblo; Tú, que inspiraste a Cervantes esa epopeya profundamente cristiana; Tú, Dios de mi sueño, donde acoges los espíritus de los que atravesamos este sueño de la vida tocados de la locura de vivir por los siglos venideros. Nos diste el ansia de renombre y fama, como sombra de tu gloria; pasará el mundo; ¡pasaremos con él también nosotros, Dios mío?”. León Felipe comenta la primera salida de Don Quijote: “La primera aventura de Don Quijote no es ni la de Puerto Lapice, ni la de los molinos, como quieren algunos. La primera aventura surge cuando el poeta se encuentra con la realidad sórdida del mundo, después de salir de su casa, llevando en la mano la Justicia”. Las dos encarnaciones personales que, a su debido tiempo, hicieron de Don Quijote, Unamuno y León Felipe, corroboran, como no podía ser menos en hombres de palabra y no de letras, esta diferencia.

En noviembre del 98, cuando Norteamérica inaugura su vida de gran potencia, acabando con los últimos vestigios del imperio español, y en España se está incubando la famosa generación, Unamuno arremete en un ensayo —*La vida es sueño*— contra los intelectuales regeneracionistas. ¿No palpita ya aquí la herida que se abrirá chorreante en *Del sentimiento trágico de la vida*: “La muerte sólo aterrera a los intelectuales, enfermos de ansia de inmortalidad y aterrados ante la nada ultraterrena que su lógica les presenta”. En otro lugar del mismo ensayo destaca las palabras que dijo Don Quijote cuando, despedido de los duques, se vio en la campaña rasa y se encontró en seguida con una docena de labradores que llevaban unas imá-

genes de talla para el retablo de la aldea: San Jorge, San Martín, San Diego Matamoros y San Pablo, caballeros andantes del cristianismo los cuatro. Y Unamuno que comenta: “El caballero empeñado en la hazañosa empresa de enderezar los tuertos del mundo y corregirlo, confiesa no saber lo que conquista a fuerza de sus trabajos y vuelve a la conquista del cielo, que padece fuerza”.

Unamuno se quedó en España a soñar el sueño de la vida de su pueblo. Y “¿qué vamos a hacer en el camino mientras marchamos? Luchar. ¿Cómo? Gritadles a la cara ¡mentira!”. Y se puso a pelear a puñadas de verdades pero soñando siempre, más que pensando, aquella economía trascendente, aquel “hedonismo” del gran negocio de nuestra salvación y descuidando el espiritualismo del otro “hedonismo” más modesto. La generación del 98 escuchó la palabra de Costa: “España es el problema, la solución Europa”. León Felipe se fue con la música a otra parte, con esta música:

De aquí no se va nadie.
 Mientras esta cabeza rota
 del Niño de Vallecas exista,
 de aquí no se va nadie.
 Ni el místico ni el suicida.
 Antes hay que deshacer este entuerto,
 antes hay que resolver este enigma
 ...hasta que un día,
 un buen día, el yelmo de Mambrino —halo ya, no yelmo ni bacía—
 se acomode a las sienes de Sancho y a las tuyas y a las mías,
 como pintiparado, como hecho a la medida.
 ...entonces nos iremos todos por las bambalinas.

Todos tres han cumplido su misión necesaria. “¡Oh destino de los hombres, cómo te pareces al viento!” (Goethe). Unamuno personeando a España en la isla de Fuerteventura y convirtiendo la lucha contra la monarquía en una cuestión personal. Ortega escribiendo europeomanetecelfáricamente: *Delenda est Monarchia!* Y León Felipe gritando:

Por una gota de luz...
 toda la sangre de España.

Y el Viento —“ya vendrá un viento fuerte que me lleve a mi sitio...” — ha colocado a cada uno en su lugar. La biografía se ha convertido en destino. ¿Pero no ha ocurrido entre Unamuno y León Felipe, entre las dos profetas, algo parecido a lo que aconteció entre Walt y León? ¿No esperaba también Unamuno a León Felipe? “Hay quien cree que [Don Quijote] resucitaría al tercer día, y que volverá a la tierra en carne mortal y a hacer de las suyas. Y volverá cuando Sancho, agobiado hoy por los recuerdos, sienta hervir la sangre que acopió en sus andanzas escuderiles...”. ¿No tenía también para él un mensaje? “Sancho, que no ha muerto, es el heredero de tu espíritu, buen hidalgo, y esperamos tus fieles en que Sancho sienta algún día que se le hincha de quijotismo el alma, que le florecen los viejos recuerdos de su vida escuderil, y vaya a tu casa y se revista de tus armaduras, que hará se las arregle a su cuerpo y talla el herrero del lugar, y saque a Rocinante de su cuadra y monte en él, y embrace lanza, la lanza con que diste libertad a los galeotes y derribaste al Caballero de los Espejos, y sin hacer caso de las voces de tu sobrina, salga al campo y vuelva a la vida de aventuras, convertido de escudero en caballero andante. Y entonces Don Quijote mío, entonces es cuando tu espíritu se asentará en la tierra”. ¿Qué viento te empujaba, León Felipe, cuando le gritaste al pueblo de Valencia:

De rodillas. Escuchad.

La Justicia se defiende con una lanza rota y con una visera de papel?

5

Soldado, tuya es la hacienda,

la casa,

el caballo,

la pistola.

Mía es la voz antigua de la tierra,

...ahora es llanto y grito.

...Viene aullando en la ráfaga negra de todos los vientos

por todos los caminos de la Tierra.

Es esa voz

loca,

ronca,

ciega,

acorralada en la noche del mundo,
 angustiada y suplicante,
 sin lámparas y sin luna,
 que pregunta agarrada en agonía
 a la pez de pellejo que embadurna
 estrellas y senderos,
 umbrales y ventanas:
 ¡Señor! ¡Señor! ¿Por dónde se sale?
 ¿Sabes tú por dónde se sale?
 ...Pues entonces... ¡Dejadme llorar!

Porque ni toda la sangre de España ha traído la gota de luz:

La luz está más lejos de lo que contaban los astrónomos,
 y la dicha más honda de lo que cantabas tú, ¡Walt Whitman!
 ¡Oh Walt Whitman! Tu palabra *happiness* la ha borrado mi llanto.

Pero

Yo puedo gritar,
 yo puedo llorar,
 yo puedo ofrecer mi llanto, todo mi llanto por la luz.
 ¡por una gota de luz!

El débil eco prometeico:

Mi llanto es un designio,
 una ley... la ley salvadora del esfuerzo.

Se agiganta:

Sacad de los museos esa gran piedra azteca y molinera,
 afilad otra vez el navajón de pedernal,
 rasgadme el pecho de la sombra,
 y dad mi sangre al sol
 ¡que hay algo que los dioses no pueden hacer solos!

6

“Y respondió Bildad Suhita, y dijo: ¿Hasta cuándo hablarás tales cosas, y las palabras de tu boca serán como un viento fuerte?” (Job, 8, 1-2).

¡Hasta que hable de nuevo Jehová!
 Porque Job se quejó,
 y cantó
 y lloró
 y gritó
 y blasfemó
 y pateó furioso en la boca cerrada de Dios...
 ¡Habló Jehová desde el torbellino!

¡Habla!... ¡habla!...
 habla otra vez desde el torbellino
 que el hombre te contestará desde su inmenso muladar,
 tan grande como tu gloria
 y sentado sobre un Himalaya de ceniza...
 ¡Habla!

El poeta, para entrar en tratos con Jehová, ha tenido que sentir, como Job, las ansias de la muerte; más que las ansias de la muerte: las del desnacimiento (“¿por qué no morí yo desde la matriz?”):

¿No es verdad que una tumba es una dulce puerta?
 ...mis pies están cansados,
 mis ojos ciegos,
 mi boca seca,
 y mi cuerpo dócil y ligero
 para entrar en el aire.

Pero el Viento, “monstruoso lullabie, más para despertar que para dormir”, breza los sueños de León desde la cuna:

Viento:
 suéltame, déjame... ¡déjame dormir!
 Quiero dormir, dormir... ¡dormir!

El Viento se burla:

¿Qué haces ahí dormilón? Levántate.

y lo levanta en vilo poniéndole de cara ante la espantosa nada de la muerte:

¿He aprendido a decir: Belleza, Luz, Amor y Dios
para que me tapen la boca cuando muera con una paletada de tierra?

No.

He venido y estoy aquí,
me iré y volveré mil veces en el Viento
para crear mi gloria con mi llanto.

¡Eh, muerte... escucha!

Yo soy el último que habla.

Y comienza el poeta a cantar, a llorar, a blasfemar, “para crear su gloria”, para que hable Jehová:

¿Quién,
quién quiere apagar mi canto,
mi canto de música y piedra —alarido y guijarro?

¿No puedo golpear ahora con él
en el claustro callado del cielo,
en el pecho mismo de Dios...

para pedir una rebanada de luz?

La Poesía es un canto en la sombra, canta conmigo,
la Poesía es un grito en la sombra, grita conmigo.

Todas las lenguas en un salmo único,
todas las bocas en un grito único,
todos los ojos en un llanto único...

Ceñidos los lomos, escuchamos atónitos el diálogo entre Jehová y el Poeta, entre Jehová y el Hombre, en el que, esta vez, el Hombre pregunta también, se atreve a preguntar, porque sentado sobre “su inmenso muladar tan grande como Su gloria”, no queda anonadado como Job y se le somete:

Yo conozco que todo lo puedes...
por tanto me aborrezco y me arrepiento en el polvo y la ceniza,

sino que pronuncia estas palabras:

¡Tuya es la luz! ¡pero el llanto es mío!
¡que hay algo que los dioses no pueden hacer solos!

Jehová recompensó a Job por su sometimiento, pero Job se quedó sin respuesta sobre el origen del mal. ¿Dónde está la recompensa del Hombre? ¿Dónde está la luz? ¿Habló Jehová? ¿Por qué se nos va el Poeta?

Yo me voy a crecer con los muertos.
Volveré mañana en el corcel del Viento.
A crecer, a crecer,
a la tierra otra vez...
al agua,
al sol,
al Viento... Al Viento...
¡Otra vez al Viento!
Salí del agua, he vivido en la sangre
y ahora me espera el Viento
para llevarme al Sol...
Salí del mar... y acabaré en el fuego.

Tú también, León Felipe, desde el umbral de la transfiguración, repites, en el Viento, la llamada de Walt Whitman al poeta de mañana:

Entretanto, a tu custodia dejo mis últimos versos.
Aquí están.
Si los guardas,
si los conservas,
podremos comparar su amargura
con la sonrisa de los que escriba mañana cuando vuelva.

Pero ¿por qué has sido tan remolón que el Viento, además de lanzarte a los infiernos, te tuvo que poner ante la boca muda de la muerte para que

gritaras? ¿Te acordabas acaso, en tu sueño amodorrado, de la historia de la calabacera? En la recreación de tu mito has fundido, por inspiración del Viento, el de Job y el de Jonás y por eso yo lo llamo el mito de Jobnás. ¿Un mito, también, con un gusano en su corazón, como la calabacera y como tus manzanas? Esta vez la miseria del Hombre está a la altura de la gloria de Dios y pueden hablarse, como les haces tú hablar, de tú a tú. ¿Y si la miseria y la gloria formaran un solo ingente monte y no hubiera posibilidad de diálogo y el Hombre no tuviera que preguntar, inútilmente, para recibir el eco de su propia pregunta, sino que él mismo hiciera la pregunta y la respuesta, el llanto y la luz? Entonces el poeta de mañana te justificará:

... me trajisteis aquí para contar las estrellas,
para bañarme en el río y para hacer dibujos en la arena.

DELIRIO ESPAÑOL*

Este —Argamasilla de Alba— es pueblo enfermo... hace remanso el agua y de causa de dicho remanso y detenimiento del agua salen muchos vapores que acuden al pueblo con el aire.

Relaciones topográficas ordenadas por Felipe II

NADIE VEA ALUSIONES CLÍNICAS. Si hablamos de un pensar delirante queremos advertir su carácter desorbitado y su viva proyección sonambúlica. También que lo exorbitante se debe al choque extremo con una realidad ingrata, y fatigada, y es indicio de ésta, su reflejo revelador y hasta profético. Espejismo que delata lo ausente y anticipa así lo venidero. No es el pensamiento de uno, sino de varios, que formarían una constelación de delirantes, una generación en un sentido más estelar que biológico, un signo del zodiaco histórico. Signo que acaso rompería las hermandades de los años, como esa del 98.

Macaulay habla de la grandeza española y la pone por encima de la romana, señala su carácter fulminante y la precipitación de su caída. La decadencia española no es una decadencia, sino una precipitación desde alturas tan elevadas, como dice el admirador de Milton, que sólo se puede comparar con la precipitación de Lucifer. Creo que esta descendencia luciferina ha venido operando continuamente sobre el pensamiento español pero con la Restauración y el remanso exánime de sus aguas muertas ese pensamiento trata de remontarse, a lo clavileño, hasta las alturas de su caída. En ese momento la carga de nuestra historia hace explosión, y el pensamiento hijodalgo español, tan venido a menos, eleva su vuelo alucinante.

Veamos el *Idearium español*. Nadie que lea ahora este libro lúcido y chorreante se podrá sustraer a la impresión de que se trata de una escapada delírica y luciferina, desorbitada y fosforescente del abatido pensamiento español. El recuerdo de la grandeza lo proyecta, pero como el empeño de escalar de nuevo las alturas del cielo sería vano, para ocultarse a sí mismo ese origen niega que haya existido, en la realidad, semejante grandeza. Se

* *Litoral*, núm. I, México, julio de 1944.

sirve para ello, trabucándolo graciosamente, del mito español de la Inmaculada Concepción, de la madre España que sigue siendo virgen (*Virgin Spain*). Se sirve de *La vida es sueño* como símbolo de la historia de España, donde la grandeza fulminante del Segismundo español no ha sido más que un sueño de cuya irrealidad sólo el amor que sintió por una mujer, el misticismo que latió en aquel sueño, le hace dudar. Se sirve del “espíritu territorial”, que en la “península” es de independencia, y que sólo por un azar, y sacando fuerzas de flaqueza, se ha convertido en espíritu agresivo insular o patriótico continental. La regeneración material quedó suspendida, desviada por la aventura americana y la espiritual, estereotipada, contrarreformada, por la aventura continental. No importa: “Ni las ideas francesas, ni las inglesas, ni las alemanas, ni las que puedan más tarde estar en boga, nos sirven, porque nosotros, bien que inferiores en cuanto a la influencia política, somos superiores, más adelantados en cuanto al punto en que se halla nuestra natural evolución; por el hecho de perder sus fuerzas dominadoras (y todas las naciones han de llegar a perderlas) nuestra nación ha entrado en una nueva fase de su vida histórica...”.

“El origen de nuestra decadencia y actual postración se halla en nuestro exceso de acción, en haber acometido empresas enormemente desproporcionadas con nuestro poder”. La salvación no está en la acción, sino en *la restauración de la vida espiritual de España*. “Yo tengo fe en el porvenir espiritual de España: en esto soy acaso exageradamente optimista”; “así tendremos pan espiritual para nosotros y para nuestra familia, que lo anda mendigando por el mundo, y nuestras conquistas materiales podrán ser aún más fecundas”.

Es decir: nosotros hemos sido grandes, pero no hemos sido grandes (*La vida es sueño*); no hemos sido grandes pero estamos postrados por haber sido grandes, por nuestro exceso de acción. Hay que renunciar a la acción exterior y dedicarse a la acción interior: a la restauración de la vida espiritual de España. En esto somos los adelantados del mundo. Algún día Robinsón servirá de escudero a Don Quijote. —A esto llamo yo pensamiento delirante.

El pensamiento delirante español describe su desorbitada trayectoria en torno al *Quijote*. “Ha habido una época de la vida española en que no se quería reconocer la profundidad del *Quijote*. Esta época queda recogida en la historia con el nombre de Restauración”. (Ortega y Gasset, *Meditaciones*

del Quijote, p. 70 de la 3a. edición). Pero el *Don Quijote* es la obsesión, el enigma descifrado de los que se remontan sobre el páramo argamasillesco de la Restauración en grupas de Rocinante y Clavileño. Para Ganivet es “la obra” española por antonomasia: Cervantes con ella “conquistó a España misma desde la prisión”. Y Ortega: “Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España?” La “confesión más extensa” que nos hace Don Miguel es su *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde él mismo se “sobrepone” y “sotapone” para ver la lucha quijotesca que emprende con España el hambre de inmortalidad, para ver en el *Quijote* “la” filosofía española, la fe española del *spero quia absurdum*. “Si, como dicen algunos, Don Quijote murió en España y queda Sancho, estamos salvados, porque Sancho se hará, muerto su amo, caballero andante”. “Y entonces, Don Quijote mío, entonces es cuando tu espíritu se asentará en la tierra”. El pensamiento de Unamuno es a tal punto delirante, que es ya el éxtasis del delirio, la agonía. La agonía del hijodalgo pensamiento español, que si en Ganivet hurta el cuerpo a la acción exterior con el senequismo y el misticismo de una acción interior llena de porvenir, en don Miguel perpetúa el quijotismo, que “no es sino la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que salió de ella”. Frente a la modernidad inasequible, opone Ganivet la modernidad más adelantada del espíritu peninsular de independencia; frente a la “categoría metafísica” que es Europa, al *chibolete* de su nombre, crea Unamuno otra categoría, la España “esencia del catolicismo”, y los campos manchegos escenario extasiado de la lucha entre la razón y la fe. Afrontar un problema y superarlo, bien negando uno de sus términos, bien sublimándolos en el éxtasis, eternizando la agonía, a esto llamo yo pensamiento delirante.

También Maeztu es otro delirante, que hilvana su sueño con el de Don Quijote. Su paralelo entre Hamlet y Don Quijote es impresionante. Shakespeare hace que el delicado y oscilante cavilador provoque todas las catástrofes para que el pueblo inglés sacuda su apatía y se lance a la acción. Cervantes, por los mismos años, pone en ridículo a Don Quijote, para que con él se rían todos los españoles de él —de don Miguel y de Don Quijote— y de sí mismos, y se desengañen definitivamente despertando al realismo amargo de *la cruda* después de la borrachera de la acción caballeresca y sobrehumana. La interpretación del *Quijote* cambia, delirantemente, de

signo con respecto a la de Ganivet, que es ésta: “Nuestro Ulises es Don Quijote, y en Don Quijote notamos a primera vista una metamorfosis espiritual. El tipo se ha purificado más aún, y para moverse tiene que librarse del peso de las preocupaciones materiales, descargándolas sobre un escudero; así camina completamente desembarazado, y su acción es una inacabable creación, un prodigio humano, en el que se idealiza todo cuanto humanamente se concibe”. Y, por eso, la “abulia colectiva”, que es la enfermedad española según Ganivet, es para éste, más que nada, falta de “poder sintético”, dispersión mental, algo que tiene raigambre intelectual, olvido disgregado del propio espíritu español, mientras que para Maeztu se trata de una abulia volitiva, y para eso funda la “acción española” y quiere recobrar la altura luciferina con la defensa de la hispanidad, con el imperio azul. Otra vez delirio y esta vez, como las demás, delirio de grandezas del pensamiento hijodalgo español.

¡Dios mío! ¿Qué es España?, le pregunta a Don Quijote Ortega y Gasset y parece que le contesta por el método Ollendorf: ésta es la esencia de la novela. “Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado”. De esta mercancía se habían ocupado Ganivet y Unamuno y también Maeztu. El libro —*Meditaciones del Quijote*— está dedicado a Maeztu, y no sin razón. La interpretación que hace del *Quijote* y de la “novela” no es sino una conceptualización de la interpretación desesperancista de Maeztu. En la *Meditación preliminar* monta también sobre su Clavileño, quiero decir que plantea el problema del destino de España, de cómo hacer entrar a España en las vías de la modernidad. “Si algún día viniera alguien y nos descubriera el *perfil del estilo de Cervantes*, bastaría que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a nueva vida. Entonces, si hay entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español”. Ya tendría que ver que, a pesar de su elogio del “concepto” y de su menosprecio de los “frailecicos místicos”, ofreciera también perfiles paroxísticos. Hay, por lo pronto, la afirmación desorbitada de que llevamos tres siglos y medio desviados del destino radical de lo español. Lo español está casi inédito. “En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser”. Esta “gema iridiscente de la España que pudo ser” se parece bastante, a pesar de

todo, al sueño de Segismundo. Y la explicación “monoideica” que de la historia de España nos ofrece la *España invertebrada*, el remedio conceptualizador y germanizante que nos propone la *Meditación preliminar* y el guizotiano gobierno de los inteligentes de *La rebelión de las masas*, presentan, sin duda, los rasgos estirados del delirio. No hay escape: que se supere espiritualmente la modernidad, haciendo de Robinsón el escudero de Don Quijote, que se convierta la encrucijada en camino perpetuo haciendo que “inventen ellos”, que se moldee enérgicamente la modernidad mediante la “acción española”, que se conceptualice el genio español y se descubra su gema irisdiscente: siempre el mismo delirio lúcido y grandilocuente, hazaña, como dice el mismo Ortega, verdaderamente *luciferina*.

La “realidad española” es, claro está, la realidad española refractada en la de Europa o la europea refractada en la realidad de España. Medievalismo y modernidad, religión y filosofía, o trascendencia e inmanencia en términos de Vossler. De esta “realidad” es espejismo, desorbitada proyección sobre el páramo, el pensamiento delirante. Se podría medir, en cada caso, el tiempo y el espacio de esta proyección. No sabemos si Ganivet, que salió tan pronto a Europa, dejó en algún momento de oponerse místicamente a ella, con ese misticismo alumbradamente semita que le escapa por los ojos. Parece que no, por lo que confiesa en el *Idearium*. De Unamuno sí sabemos que prorrumpió al principio en un ¡Muera Don Quijote! y que, prácticamente, no salió de España. Sublimó, pues, la “realidad española”, con la Europa refractada en ella: “esencia del catolicismo”, y la terrible carcoma del Renacimiento, la Reforma y la Revolución. Maeztu, negador de lo español y admirador de lo europeo durante años, entra en crisis, en Europa, al terminar la guerra del 14, con su *Authority, Liberty and Function in the Light of War*. Su “realidad española” se refracta, como la de la Contrarreforma, en Europa —*Crisis del humanismo*— y luego en América: *Defensa de la hispanidad*. El “concepto”, desde el primer momento, le rectifica a Ortega toda refracción, y así tenemos su preciso, brillante y superficial “mosaico conceptual” de lo mediterráneo y lo helénico-germano. Según Ganivet, España es la que ha logrado, del cristianismo, su forma más original, gracias al senequismo ibero y al misticismo oriental. La más vital, frente al cristianismo filosofizante de Europa. Para Unamuno, la “esencia del catolicismo” —no la “filosofía escolástica”, que esa “criada” le salió respondona— la encarna España, y, por España, él. Claro que la Inquisición española, la de

antes y la de ahora, hubiera quemado a gusto esta esencia, pues huele bastante a protestante, y eso que ¡Ganivet! dice que nunca ha habido herejes en España. El cristianismo de Maeztu, a pesar de su “sentido reverencial del dinero”, es ya el de Trento. En cuanto a la religión de Ortega no sabemos que haya rezado en sus días más que una plegaria sacada, si no recordamos mal, del *Atarvaveda*.

Ganivet nos aconseja romper con la “unidad filosófica”, buscar esa filosofía española expresada en la acción, o en el romancero. Unamuno, como Ganivet, tiene su “filosofía quijotesca” y cree que “la filosofía, en el fondo, aborrece al cristiano”. Con los dos pasamos de largo, como es debido, por el neoescolasticismo de Maeztu y nos topamos con la Filosofía de Ortega, con el conceptualismo helénico-germano del mediterráneo, del malagueño que creía tener el alma germana.

Espejismo revelador, decíamos, y profético. Creemos haberlo revelado, haber sacado su diapositiva. ¿Dónde está la profecía? No la busquemos en Ortega que, para evitar inútilmente el delirio, no interroga a Don Quijote, sino a *Don Quijote*. Pero acordaos del *Doctor Sangredo*, que Ganivet empareja simbólicamente con el *Fausto* alemán. El imperio azul es un hecho, con todo el tamaño que podía tener. También Sancho ha empuñado la lanza de Don Quijote. Pero... ¡el espíritu de Don Quijote no se ha asentado sobre la tierra! ¿Qué hacer?

PALABRAS DE ANIVERSARIO*

(A MODO DE EPÍLOGO)

¡TRES AÑOS DE *CUADERNOS*! Dieciocho volúmenes de más de doscientas páginas que abarcan todos los aspectos de la cultura humana, un nombre bien plantado en todo el continente, imitaciones halagadoras en algunas partes... Los que asistimos al nacimiento de la criatura con tantos temores como entusiasmo parece que podemos sentirnos un poco satisfechos.

Son tres años y el entrante se nos anuncia como el más peligroso: en él puede estallar la paz. Permitidme que repita esta frase hecha y contrahecha: en él puede estallar la paz y cogernos a todos, también a *Cuadernos*, un poco desprevenidos. Nunca ha pretendido ser *Cuadernos* una revista de alta cultura. Los cuatro “cuadernos” y sus títulos apuntan deliberada, insolentemente, en una dirección que se suele motejar de malsana o, cuando menos, de incorrecta: la de mezclar la cultura con la política. ¿Quién no ha escuchado de labios de los enterados o no les ha adivinado el reproche reprimido: excelente revista, pero lástima...?

De esta lástima hacemos gala, con una previa aclaración: no mezclamos la cultura con la política, porque es imposible. No existe, no ha existido ninguna cultura que no haya sido política. Uno de los libros más gloriosos con que cuenta la cultura humana lleva el nombre de la *República*, y en él está encerrada toda la filosofía de Platón. Por eso —y ésta es también otra aclaración— hay tanta, o pretende haber tanta cultura en “Nuestro tiempo”, como hay, o pretende haber, política en “Aventura del pensamiento”, en “Presencia del pasado” y en “Dimensión imaginaria”. Si algo se le puede achacar a *Cuadernos* —¿y por qué no se lo hemos de achacar los que lo hacemos?— es no haber conseguido siempre esa transfusión perfecta con que se nutre una cultura o una política. Llamadles como queráis. No es que yo lamente la falta de unidad política, de un criterio político definido, ¡qué va! Lo que yo me achaco es la falta de unidad, de simbiosis entre las dos

* Discurso leído en el Club Suizo de la Ciudad de México el 5 de enero de 1945, en el banquete para celebrar el comienzo del cuarto año de vida de *Cuadernos Americanos*; publicado en el núm. 2 del vol. xx de esa revista, marzo-abril de 1945, pp. 65-69.

dimensiones —la cultural y la política— de eso que, para que nos entendamos todos, llamaré *humanismo*.

Porque en este sentido, y sólo en éste, es *Cuadernos* una revista de humanidades o de alta cultura. No porque lleve un “cuaderno” de actualidades, otro de ciencia, otro de historia y otro de arte. Que no los lleva. Y esas dos dimensiones, esos dos sesgos, indicados ya con palabras sencillas en la portada de su primer número, son los que el año que entra nos reclama todavía con mayor urgencia: la unidad de nuestras humanidades quedará quebrantada si no insistimos hasta el fondo, hasta la unidad, en cada dimensión.

¡Y cómo van a reclamar los días que entran esta insistencia! Estamos asistiendo a un cataclismo histórico de tales proporciones, es tal la revolución que se está operando en el gobierno del mundo, que apenas si la imaginación nos asiste para poder hablar con verosimilitud del futuro. Pero del futuro, con vistas al futuro hay que hablar, sacando fuerzas de flaqueza. Se está derrumbando a nuestros pies, y apenas si aciertan a comprenderlo los ojos, un sistema por lo menos bisecular: el juego de las grandes potencias, el equilibrio, no sabemos si sostenido o interrumpido por las guerras, los estados nacionales como piezas de ese equilibrio, las hegemonías nacionales... Todo parece definitivamente en trance de liquidación y se anuncia pavoroso un juego pavoroso de superpotencias continentales.

Los españoles, que hemos sido los primeros en probar esta guerra y sabemos, por lo tanto, muy bien a qué sabe, cuál es la intención de la sangre derramada, no nos dejamos intimidar cuando, en los apuros del combate, oímos decir que ésta no es una guerra de ideologías. Muchas cosas tendremos que oír y que ver todavía; tampoco hemos olvidado la terrible sentencia con que cerraba Spengler su libro profético *Años decisivos*: “La suerte está echada: ha comenzado el nuevo reparto del mundo”, y si esta guerra degenerara en una pura lucha por el poder podríamos anunciar el día en que se firmara la paz: La suerte está echada; ha comenzado, señores, el nuevo reparto del mundo.

Hay que tener los huesos muy mineralizados para poder cargar con esta responsabilidad. No es de esperar que las generaciones que han hecho esta guerra, y que se dan la mano con las que hicieron la anterior, se dejen engañar una vez más por el “amor sagrado de la patria” cuando ya el mundo, efectivamente, es la patria de todos los hombres y el daño que se hace al mundo se hace también a la patria.

No podemos, pues, entrar en la nueva época sin una ideología: y ésta es, en primera potencia, de paz, de libertad y de justicia. ¿Ideales abstractos? Para eso sale *Cuadernos* cada dos meses: para ir concretándolos. La paz tiene la ventaja de que no necesita ser definida, lo que necesita es ser asegurada. Ya sabemos que no se asegura con un sistema de pesas y medidas. Así lo reconoce la *Carta del Atlántico*, pero si algunos temieron que fuera un papel mojado por haber sido firmada en la cubierta de un barco, que se tranquilicen ahora que está a punto de convertirse en un *gentlement agreement*, en un pacto de caballeros. La libertad tampoco necesita, entre nosotros, de una definición; lo que le urge es protegerla contra los estragos de las planificaciones necesarias. ¡Con tal de que no me toquen al dogma!, decía el clérigo, mientras chasqueaba significativamente los dedos. Pero a nosotros ya nos pueden tocar el dogma, porque no tenemos dogma; no tenemos más que espíritu, que es libertad. Pero el hombre es libre cuando, teniendo asegurada la vida a cambio de su trabajo en un nivel a la altura de los tiempos, puede vacar a los caprichos de su espíritu. Y ésta es toda la justicia que pedimos. Pero no es toda la ideología.

Como dice John Dewey, una cultura que no hace sino destruir sus propios valores y no es capaz de crear otros nuevos, asiste a su propia destrucción. Los nuevos valores no se producen por generación espontánea: ni las condiciones económicas, ni las políticas, aseguran por sí mismas nada: lo que hacen es plantear con urgencia el problema. Caducan los valores por los cambios que la vida de los hombres acarrea, pero éstos pueden vivir torpe y largamente con valores caducos mientras no tengan conciencia de su inanidad. Como no pueden vivir de ninguna manera es sin valores. Yo creo que esta vez los acontecimientos se han adelantado al pensamiento en la tarea de despertar una insufrible conciencia de caducidad y que son injustas las gentes de bien que echan la culpa a las “ideas disolventes”. El cambio de las condiciones económicas y políticas es tan enorme que por primera vez se encuentra el hombre ante la escabrosa obligación de ser concretamente universal, universal en carne y hueso. *L'uomo universale* del Renacimiento puede encarnar ahora, más, deberá encarnar ahora, si no queremos que perezca el mero hombre. Los hombres se reconocieron, en idea, como tales, muchísimos siglos antes de que se suprimiera la esclavitud en el mundo, pero hasta el siglo XIX no “realizaron” —en todos los sentidos de la palabra, y especialmente los que tiene en inglés— ese título. También es cosa vieja lo

de hombre universal, pero ahora es cuando nos vemos ante la necesidad inexorable de realizarlo. “¿Libertad?, ¿para qué?”, preguntó una vez Lenin. Y nosotros podemos seguir preguntando: ¿Y justicia, para qué?, ¿para qué, si no realizamos el hombre universal?

Nunca se ha encarado la cultura con una misión tan decisiva. Como que es oficio de culminación que cierra la prehistoria de nuestro planeta. Cuando Platón no sabía qué decir dialécticamente de las cosas que más le importaban, contaba un cuento, es decir, creaba un mito y en él se apoyaba firmemente. Y él, que despreciaba la interpretación racionalista y alegórica de los mitos del pasado, los recreaba poéticamente con vistas al futuro. Nuestra perplejidad es, como la suya, doble: hay vanos en nuestra visión, en nuestra teoría, y abrigamos temores, no acerca de su actual posibilidad, sino de que nos la malogren.

El mito del Nuevo Mundo, de la encarnación del hombre universal, de la edificación de la personada ciudad del hombre, hunde sus raíces en el légamo de la primera humanidad y, cerrando el circuito del sueño, está ahora en inminencia de realización: pero nada se le dio al hombre gratuitamente y menos se le va a regalar la corona. Yo no poseo, ni con mucho, la magnética lucidez de mi amigo Larrea para poder seguir la predestinación de América por los senos de la poesía cósmica. Pero por algo llevan las cosas su nombre y América no es la vieja Atlántida ni la nueva, sino el utópico Nuevo Mundo. Por algo es el americano, con el español, el hombre más naturalmente universal de la tierra, a pesar de su reciente nacionalismo. Por algo la Revolución francesa, que fue la primera lucha consciente por el hombre universal, ha determinado la historia de las libertades americanas. Por algo la guerra española, la primera guerra quijotesca por el hombre universal, es patrimonio común y símbolo de todos los pueblos de América. Por algo el americano se halla colocado en la plataforma que recibe los embates de la cultura occidental y la oriental. Si todo esto no lo admitimos como promesa, no podréis negar, a lo menos, que os señala un lugar destacado en el combate. Y demasiado saben los hombres “de acá de este lado” que habrá combate y que no podrán compensar la pobreza relativa de sus medios más que con la voluntad realista, pero enajenada, de instaurar la edad dorada, que fue para lo que se fundó la orden de caballería, según reveló Don Quijote a los cabreros.

III. LUZ EN LA CAVERNA*

* Se reproducen en esta sección los textos escritos por Ímaz entre 1942 y 1951 —y que no recogió en su *Topía y utopía*—, que fueron reunidos por Alfonso Reyes y José Gaos en el libro publicado por el Fondo de Cultura Económica “como homenaje a la memoria imperecedera de su autor, por iniciativa de un grupo de amigos y compañeros de Eugenio Ímaz que han querido salvar de la dispersión los trabajos —sus afanes y sus inquietudes— de los últimos años de una vida fecunda y malograda...”, a fines de noviembre de 1951, con el título *Luz en la caverna, introducción a la psicología y otros ensayos*.

Los ensayos “Filosofía contemporánea”, “Guillermo Dilthey”, “Palabras de aniversario”, “Lewin y la *Gestalt*”, “Prólogo acerca de Dilthey” y “El mundo de los sueños”, que aparecen en el libro del Fondo de Cultura, han sido reubicados en otras secciones de estas *Obras* [E.].

LUZ

EN LA CAVERNA



I
UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA*
(LUZ EN LA CAVERNA)

EL LIBRO SE TITULA *Preface to Philosophy*,¹ que nosotros traduciríamos por “filosofía del hombre de mundo...”. Es y no es una introducción, y a los que, por gracia o desdicha del oficio, han tenido que manejar el abigarrado arsenal de introducciones, propedéuticas y nociones preliminares de filosofía, la primera ojeada al índice les dejará un poco perplejos. Está dividido el libro en cinco partes: 1] ¿Qué es el hombre?; 2] Ética personal; 3] Filosofía social y política; 4] Lo que significa la religión para el hombre; 5] Una concepción del mundo (*a world-view*). Y si examinamos detenidamente el contenido de estas cinco partes, nuestra sorpresa, o la del profesor de filosofía, irá en aumento. Así, en la parte tercera encontramos secciones como las siguientes: “La república: la pauta de la sociedad civilizada” y “Los principios morales y políticos de una sociedad democrática”.

Sin embargo, digo que es un libro bienvenido. Desde hace tiempo, desde el tiempo en que nos pusimos a explicar “Introducción a la filosofía” a muchachos adolescentes, nos invadió una doble y triste incertidumbre: o la enseñanza estaba desplazada, mejor diríamos, a destiempo, o los manuales en uso estaban desentonados. Tuvimos que echar por la calle de en medio y entregarnos a la pobre inspiración personal para ver si conseguimos “introducir” algunas cabezas, sin mucho susto, en la cripta filosófica. No nos dejamos seducir por la apetencia de soluciones tajantes, sistemáticas, que los alumnos más despiertos reclamaban. En vez de tomarla como síntoma favorable de una especial aptitud filosófica de la juventud, veíamos, por el contrario, si por un lado la manifestación natural y simpática de la curiosidad ávida del muchacho, de su radicalismo cronológicamente sano, por otro, los efectos nocivos de la inercia, de la velocidad verbal adquirida por una formación escolástica que, si en algunas enseñanzas es

* *Cuadernos Americanos*, vol. xxix, núm. 5, México, septiembre-octubre de 1946, pp. 145-150; posteriormente, con el título “Luz en la caverna”, fue reimpresso en *El Nacional* de Caracas el 23 de febrero de 1947.

¹ W.E. Hocking, B. Blanchard, C.W. Hendel y J.H. Randall, Jr., *Preface to Philosophy*, Nueva York, Macmillan, 1946.

imprescindible, no es compensada en otras por el juego libre que reclaman en contra de la tradición “académica”, que consiste en embutir conocimientos encapsulados para evitar la acción disolvente de los jugos digestivos.

Esta experiencia pedagógica directa había sido anticipada por la decepción que en nuestros años mozos habíamos sufrido con toda clase de “introducciones”, no así con toda clase de maestros, pues algunos se defendían, como podían, de ellas. Ya se conciba la *Introducción* en forma de problemas, o en forma histórica, o en ambas a la vez, siempre resulta de una complicada e inusitada elementalidad, la de los elementos que al señor que presume ya saber filosofía le sirven, como un prontuario a un ingeniero, para manejar un esquema evocador. Evocador, claro está, para él, que está sin duda al cabo de la calle. Pero para el que inicia o quiere iniciar su tránsito, tan evocador como los cantos de la calandria. Y no hay habilidad pedagógica, así sea la de un mandarín francés, ¡que pueda vencer este vicio de origen. Vicio que viene enredado con otro más profundo, porque es un vicio, y no de los pequeños que autoriza el obispo, el creer que la filosofía es “alta cultura” que ha de ser inculcada con la mayor delicadeza, finura, distinción e intrínquilis. No, la filosofía es algo vivo, sustancial, o no es nada mejor que un álgebra para papanatas. Cuando decimos que la filosofía es algo vivo, ya sabemos que rozamos los bordes sonrosados del sentimentalismo y del romanticismo, o que sobamos los recortes de desperdicio del lugar común. Sabemos y rozamos y sobamos y, sin embargo, insistimos: la filosofía es un problema personal, personalísimo, para el que sea capaz de sentirlo, pero de esos problemas personales en que le va a uno todo: su comportamiento como hombre. Por eso está bien aquella fórmula de Ortega, de que la filosofía no se enseña sino que se contagia, como una enfermedad sagrada. Esto no quiere decir que la filosofía no tenga, como todo lo que vale, su doctrina esotérica, un pensamiento difícil e intrincado, pero sí quiere decir que debe comenzar exotéricamente, de la manera más vulgar y corriente, la que ensayó, en medio de la calle, el esposo de Xantipa la partera. Si alguien piensa que hago juglarías no tiene más que repasar las “introducciones” a la filosofía originales o traducidas al castellano, y no quiero tomar a mi favor un ejemplo tan excelente como la “Introducción” de Aloys Müller, que si contagia de algo es de desgana o de tontería.

Sé a lo que me expongo con todo esto que digo y, sobre todo, al recomendar un libro norteamericano infestado del practicismo que tanto les

achacan. Me expongo a la sonrisa conmisericordiosa del sabiondo, lo que ha constituido siempre para mí un aliciente exquisito. No he leído sosegadamente del libro que comento más que dos capítulos enteros, el del hombre y el de la religión, y me han complacido por la sencillez, la probidad, la información y el propósito contagiante. Los otros capítulos respiran lo mismo. Como es natural, el libro es demasiado norteamericano, quiere decirse que se plantean los problemas filosóficos dentro del mundo norteamericano, de su tradición intelectual y de su ambiente vital, lo cual se depara en que esos problemas salen calientes, como pan bendito, del horno dé la vida. Es un libro que tiene para nosotros un valor provocativo, es decir, que lo mismo puede inducir a despreciarlo que a imitarlo, pero que “induce”. Nos hace falta, mucha falta un libro en español en el que los problemas filosóficos salgan de la propia vida nuestra, de nuestras nociones y de nuestras acciones. El capítulo, por ejemplo, de la religión, habría que cambiarlo por completo. Acaso habría que cambiar todo el esquema, pero eso no importa. Lo que importa es la lección de estilo. El hombre de mundo hispanoamericano, o el adolescente que entra en el mundo, tiene que darse cuenta del fardo invisible —y, por eso mismo, más que fardo, piedra de molino al cuello o rueda de ídem para comulgar— de cuestiones filosóficas que arrastra en su tránsito mortal por la vida. El trato con el vecino, la política que se sigue, la relación con la mujer, etc., etc., todo es, en fin de cuentas, una cuestión filosófica para quien no disfruta de una fe religiosa, que son muchos. Y a los que la disfrutaran, tampoco les vendrá mal una ración de conciencia filosófica a los fines apaciguadores de la apologética, aunque no deben de perder de vista, por si acaso, la advertencia de Unamuno, quien además de ver en la filosofía a la enemiga del cristianismo dijo que la escolástica fue una criada —*ancilla*— que salió respondona.

Tiene razón el editor:

Todo hombre es un filósofo. Todo hombre tiene su propia filosofía de la vida y su especial concepción del universo. Además, su filosofía es importante, acaso mucho más importante de lo que él mismo piensa. Determina su trato de amigos y enemigos, su conducta cuando está solo y en sociedad, su actitud con respecto al propio hogar, a su trabajo y a su país, sus creencias religiosas, sus normas éticas, su adaptación social y su dicha personal.

Esto también lo sabemos nosotros, que no sólo pensamos que de poeta y loco todos tenemos un poco, sino que hablamos del “concepto de la vida” que tiene cada quisque, el zapatero de la esquina, por ejemplo, aunque no se llame Belarmino, y hasta un político cualquiera, llámese como se llame. Pero en cuanto nos hemos asomado a las enseñanzas de alto rango, ya le motejamos *Weltanschauung* o “cosmovisión”. Y no hay más remedio que apearse el tratamiento si queremos tener filosofía como tenemos poesía o novela, con sangre hispana o americana en las venas, y no por eso cerradas al soplo de todos los vientos universales. Pues vientos sin sangre no hacen resonar el arterial diapasón humano, sino los juncos narcisistas de la ribera. Si quisiéramos platonizar, recordaríamos aquello que dice el maestro a propósito de los sofistas, que ocuparon el lugar que los filósofos abandonaron, porque la ciudad los iba rechazando, y abusaron provechosamente del prestigio del nombre. El nombre de filosofía goza todavía entre nosotros, a pesar de todo, de prestigio, y retóricos no nos faltan que, incapaces de seguir la fatigosa carrera del foro, se encaraman conceptuosamente en los conceptos.

Todos los pueblos, lo mismo que todos los hombres, tienen los vicios de sus virtudes y las virtudes de sus vicios. Porque, como ha demostrado Unamuno, las almas tienen peso y figura y proyectan, sin duda, su propia sombra. Lo difícil es saber en qué proporción hay que distribuir la responsabilidad entre la sangre y los alimentos, quiero decir, en qué medida lo que aparece como idiosincrasia no se deberá a la acción de las circunstancias. El caso es que nosotros que, por causas muy notorias, carecemos de filosofía en el sentido estricto del vocablo —filosofía conceptualizada—, tenemos la ventaja, que nos proporciona nuestra inopia, de poder asomarnos con mayor desembarazo a las filosofías de los demás países. Están algunos de nosotros más familiarizados con la filosofía universal que lo puedan estar franceses, ingleses, alemanes o norteamericanos. Pero, aparte del peligro del esnobismo, que no es pequeño, tenemos también el de menospreciar ciertas corrientes de pensamiento que no nos parecen estar muy *à la page*. Pero se trata de una ilusión óptica: realmente *à la page*, muy *à la page*, no suelen estar los pueblos productores de filosofía. Descontando el caso especial de algunas figuras de excepción, favorecidas, además, por las virtudes proselitistas de su pensamiento nacional —el ejemplo de Bergson y de Francia, hasta hace poco—, apenas si en cada país cuentan más que los filósofos

nacionales. Las filosofías nacionales marchan paralelas y, claro, sin encontrarse. En el caso de Norteamérica, el provincianismo nacional de su filosofía parece aumentar en proporciones subversivas, pero no hay más que un aumento de tamaño que se debe a una causa norteamericana —pobreza juvenil de la tradición filosófica—, y otra hispanoamericana —riqueza de las fuentes europeas—. Sin embargo, la joven filosofía norteamericana, cuyos exponentes más brillantes son dos venerables viejos —Dewey y Santayana—, tiene inseparables sus vicios y sus virtudes, su poderosa fuerza unilateral y, por lo mismo, llena de limitaciones. Pero lo que hay que destacar es la fuerza, pues se trata de fuerza auténtica. Es una fuerza, por ejemplo, que los norteamericanos no piensan en el progreso históricamente ni se ponen a entonarle endechas melancólicas, sino que *viven* progresivamente y que todas las cuestiones las agarran por los cuernos de la actualidad y del futuro. Para mí es un espectáculo conmovedor el del octogenario Dewey, toda su vida bregando a brazo partido —pero con grandes recursos dialécticos— para sacar de la vida norteamericana una filosofía universal concreta, que ayude al hombre a componérselas dignamente con el mundo, es decir, a meterlo en cintura. Las limitaciones pragmatistas y ahistóricas, que han pesado, claro está, más que en él en los aplicadores pedagógicos de sus enseñanzas, las va superando en el curso de su vida filosófica que, como tal, no se ha sustraído nunca a las peleas de los hombres, y convirtiendo su naturalismo en una designación inapropiada de su empirismo radical, tan radical y humano que, en vez de hacer de la historia naturaleza, acaba por invertir los papeles. Así ha sido entendido por Santayana, otro caso también octogenario y conmovedor —más, si cabe, que el de Dewey—, pues este gran catador de cepas filosóficas se ha construido una filosofía aérea tan antiamericana como sólo puede serlo la de un norteamericano demasiado descontento.

Hoy los norteamericanos están pasando por una prueba a la que hay que prestar gran atención. Con la inmigración europea se les ha venido encima una avalancha de información filosófica, especialmente alemana, de la que no se salvarán con vida sino gracias al vigor de su propio pensamiento limitado. Esperamos, pues estamos hechos para esperar y el momento parece llegado, una fecundación recíproca que ojalá sea el comienzo de un Renacimiento, esta vez geográficamente universal. Para que nosotros podamos participar en él, además de ensanchar nuestra información, lo

cual nos será fácil, tendremos que ensanchar nuestro corazón, luchar a brazo partido con verdaderos gigantes y no con molinos de viento, esto es, sacar los problemas filosóficos de nuestra propia vida y devolverlos, elaborados, a ella, para que nuestras voces provincianas resuenen con fuerza en el coro universal. Esto significa un reparto de papeles, pero nada tan simple como los tenores allí y los bajos acá, los idealistas aquí y los prácticones allá. Pues sería completamente falso. Lo que ya no tan falso es que algunos pueblos prometeicos han pagado el precio del bien que han hecho a la humanidad gastando reservas esenciales que nosotros teníamos inactivas en el arca. Hay que abrir el arca, desalcanforarla, no para ir a vender los paños, sino para vestirse de gala: porque van a resonar por el mundo bosques de arterias que acallarán la música celestial de las esferas. ¿O es que el pueblo español se vistió de fiesta para morir?

TIEMPO DE HABLAR*

COMO NO SOMOS ATALAYEROS, no creemos tampoco que sea oficio nuestro el de izar bandera anunciando el último barco a la vista, y por eso la actualidad de nuestro tiempo nos obligará a veces, como en esta ocasión, a volver la vista atrás, sacando a relucir, si en su momento no lució lo bastante, un tema que nunca dejará de saltar mientras el mundo siga su marcha alborotada y sangrienta. MacLeish escribió hace cerca de un año un alegato que llevaba el claro título de *Los irresponsables*, en el que señalaba con el dedo, más que con la pluma, a las gentes de letras y de ciencias que en Europa primero y en Norteamérica entonces esperaban con los brazos cruzados, sobre su mesa de trabajo, la marcha devoradora de los acontecimientos. “A mí que no me digan, yo estoy trabajando en lo más puro, en lo más noble, en lo más desinteresado y fecundo. En lo eterno del hombre: la verdad y la belleza”. Tiernas plantas delicadas que, como el árbol virgen que nos cuenta López de Gómara, se secan al contacto del hálito rudo del combatiente.

Un español escribió no ha mucho un gran poema delirante e imprecativo: *El gran responsable*, ya que su experiencia no le permitía el eufemismo borroso de la irresponsabilidad. Ha tenido bastante menos eco que su compañero norteamericano, quien, por lo menos, provocó una encuesta viva en la que se escucharon nobles palabras. Razón de más para que se prosiga en prosa lo que se empezó en verso y se insista tan insistentemente, alternando la prosa con el verso, que, para los sordos que no quieren oír, la palabra se congele en piedra y la imprecación en desprecio.

Archibald MacLeish comienza su punzante requisitoria con una pregunta, la que la Historia, “si se continúa escribiendo a conciencia”, tendrá que formular a nuestra generación:

¿A qué se debió que los sabios y los escritores, no obstante haber sido testigos de la destrucción de la actividad literaria y de la investigación científica en vastas porciones de Europa, y del destierro, encarcelamiento

* *Cuadernos Americanos*, vol. I, núm. I, México, enero-febrero de 1942, pp. 36-38.

y asesinato de hombres cuyo único crimen fue la sabiduría y el talento, no hicieran nada frente a tales fuerzas?

Algunos intelectuales argentinos, y esto sea recordado en su honor, trataron de responder a la pregunta en el núm. 85 de *Sur*. Y algunos, también, señalaron los términos, si no estrechos, por lo menos demasiado *profesionales*, en que se hallaba envuelta, términos que preformaban la dirección de la respuesta. Porque equivalía a simplificar la cuestión plantearla como si fuera misión exclusiva o hacedera de intelectuales la defensa del patrimonio occidental de libertad y de dignidad contra los ataques brutales de la cratología totalitaria. Porque ni ellos pueden creer que ese mundo delicado, ese hogar espiritual que se va desplazando, como un fuego fatuo, en saltos continentales, sea algo que sólo ellos disfrutan, ni siquiera en grado de excelencia, o que ellos con sus armas idóneas, el saber y el verbo, pueden defender por sí mismos. La responsabilidad por su irresponsabilidad no se apoya en ningún monopolio o derecho preferente, sino en una obligación sencilla que se confunde con la raíz misma de su *oficio*, palabra de origen latino que trae el sentido de “deber propio del cargo”. Porque muchos hombres podrán decir, él día del juicio —el día del juicio histórico—, que nada sabían, y que todo lo dieron por su patria, por su religión, por su género de vida y hasta por sus dineros. Pero el intelectual que diga que lo dio todo por la ciencia, por el arte o por la poesía, y que por eso *no supo de nada*, tendrá que beber, como Tiresias, la copa de sangre antes de pronunciar la respuesta que le confiese.

“El sabio, el poeta, el hombre cuya preocupación son las hechuras de la inteligencia, las moradas del espíritu, ése es el que padece de angustia al corazón, porque lo que peligra son sus propios bienes”. No es ésta una formulación feliz, precipitada más bien por la necesidad de concentrar el ataque, y por eso a lo largo de su dolorido alegato, MacLeish la traiciona en ocasiones, sin que, sin embargo, deje de dominar el cuadro. Los bienes que están en juego no son *propios* del intelectual, sino *comunes* del hombre. Cuestión de ser o no ser. El peligro que amenaza a la libertad del espíritu y a la vigencia de los valores morales angustia también al corazón del hombre sin letras. Y esto lo sabe muy bien MacLeish, porque ha seguido muy de cerca y con angustia de corazón la guerra de España. Si no aprovechamos la tremenda lección de nuestros días para sacudirnos de una vez el resabio estetizante de un pseudohumanismo, en el mejor de los casos, confuso y

bien intencionado, perderemos el tiempo planteando dilemas exorbitantes. Cuando, aceptando el mezquino vocabulario de los durmientes, MacLeish declara que “ningún hombre íntegro dirá que éstos son asuntos de importancia exclusivamente práctica y política”, porque el “desorden de nuestro tiempo es fundamentalmente una rebelión contra la común cultura de Occidente” y, aunque el intelectual afirme lo contrario, no puede ya creer que las desgracias de nuestra generación sean meras cuestiones *prácticas y políticas*, y no lo puede creer “porque hemos presenciado dichas desgracias, las hemos visto hechas carne y lágrimas con nuestros propios ojos”, tenemos que añadir que, con nuestros propios ojos también, hemos presenciado una vez el mayor estallido de esperanza y de grandeza humana que el mundo ha visto, y no podemos creer que el intelectual, cuando hace honor a su apellido, haga más ni menos por el espíritu que el soldado que muere en la trinchera de la libertad.

No hay que achacar al humanismo lo que es dolencia reciente de un academismo confortable y, por consiguiente, pseudorromántico. El humanismo se entregó de cuerpo entero a la tarea de salvar lo humano en aquellas luchas de principios del xvi en que denunció y combatió con todas sus armas, sin descuidar las de fuego, ese escándalo que MacLeish denuncia como inédito hasta nuestros días: el cinismo sistemático del crimen. Muchas veces en la historia se ha producido este fenómeno, reflejo de una situación y no causa de ella. Tenemos, pues, y ésta es la obligación funcional del intelectual, su oficio o deber, que buscar las causas reales del cinismo y trabajar consecuentemente en su eliminación. Es muy posible que se trate de causas *prácticas y políticas*, medidas estas palabras con la misma exacta dimensión que le atribuyen los humanistas. De otro modo, corremos el peligro, admirado y querido MacLeish, de ir a buscar la solución en una cuestión académica, que es lo que ansiosamente anhelan los durmientes colegas. Si la culpa de lo que está pasando a los intelectuales —que no se enteran de nada— y de lo que les puede todavía pasar —que sigan sin enterarse— se deba o no a la separación operada entre el *scholar* y el escritor, recuerda al si fue o no podenco de los pobrecitos conejos. “Nada es más característico de los intelectuales de nuestra generación que su incapacidad para comprender lo que está ocurriendo”. Característica que, como el cinismo del crimen, tampoco es exclusiva de nuestra generación y, por eso mismo, tenemos que considerarla también como reflejo de una situa-

ción histórica. Mientras no desviemos la mirada, siguiendo las inflexiones de la vida, del altiplano cultural, no tendremos argumentos dignos de convencer o condenar a los ilustres mandarines que trabajan por la humanidad en sus gabinetes de marfil.

CONQUISTA DE LA LIBERTAD*

UN LIBRO DE FILOSOFÍA Y DE HISTORIOGRAFÍA.¹ Todo el pensamiento y, en estos momentos, o más que nunca, toda su acción. Porque Croce no sólo no ha hecho traición, sino que combate, en quijotesca soledad, con sus mejores armas y desde su altura. La que le midió con exactitud Mussolini cuando, inaccesible para él, le gritó inútilmente que no había leído jamás un libro suyo.

Quedan los especialistas o profesores de filosofía, cuyo oficio parece consistir en hacer de contrapeso a los filólogos, o sea a los eruditos que se las dan de historiadores, poniendo al lado de los hechos brutos, por ellos alineados y presentados como historia, una alineación de ideas abstractas, y completando así una ignorancia con otra ignorancia.²

Todo conocimiento es histórico, aun el de las ciencias naturales, que parten del hecho para volver al hecho si no quieren el reproche que hacía Montaigne a la ciencia médica de su tiempo, de poseer "*bien Galien mais nullement le malade*". Y el conocimiento por excelencia es lo que Croce bautiza de historia ético-política. Esa historia que no sólo subordina la determinación exacta de los hechos a la tarea más alta, y propiamente histórica, de ordenarlos en el mundo lógico del desarrollo moral, sino que invierte la consigna multiseccular, consagrada por Cicerón, de que la historia es maestra de la vida.

Es la vida actual, con sus requerimientos, la gran maestra de la historia, la que la establece para nosotros, librándonos así del peso muerto del pasado en que nos hallamos sumergidos y preparándonos serenamente para la

* *Cuadernos Americanos*, vol. 1, núm. 1, México, enero-febrero de 1942, pp. 87-89. *El Nacional*, Caracas, 22 de febrero de 1948.

¹ Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938; *History as the Story of Liberty*, Nueva York, Norton, 1941; *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

² Croce, ob. cit., p. 35.

acción. También las elucidaciones metodológicas de su libro, nos dice, nacen de los requerimientos actuales, contemporáneos, de la acción. Todas las grandes obras de Historia —recuerde el alma dormida a Tucídides, a Polibio y hasta al mismo Herodoto— han nacido de las exigencias prácticas del momento. Hay un tema muy interesante al que podríamos asomarnos con el recelo fecundo de que se trata de una larga disputa de la historia y la filosofía, disputa ensordinada por la más joven e iracunda entre la filosofía y la ciencia, pero que ya se anuncia en el gran Tucídides, amaestrado por los sofistas, y a quien los filósofos modernos —Hume, Kant— señalan como el autor de la primera página de Historia, que se expresa claramente en el afilósofo Polibio, y que Quintiliano define en aquella frase en que opone los hechos romanos a los preceptos griegos. Con el humanismo el problema se despliega en toda su amplitud político-moral, cuando, aficionado cristianamente a las pasiones, trata de llenar el vacío entre la moral aristotélica y la acción del hombre con la ejemplaridad concreta y viva de la historia que, como había dicho Polibio, nos proporciona la mejor preparación para la vida práctica. El racionalismo del XVII, con una crisis que remonta personalmente Hobbes, vuelve a levantar la filosofía sobre la historia, después de haber ordenado geoméricamente las pasiones, hasta que con Hegel, y siempre por la vía dolorosa de la pasión, de las pasiones a la larga juguetes de la razón, ésta se historiza. Pero así como en la historia pasional el motivo, su conocimiento exacto, es lo que determina el carácter histórico del hecho y da preferencia, para los fines de la educación práctica, al pasado sobre el presente —porque, como dijo Polibio, y repite Hobbes, el presente disfraza los verdaderos motivos—, una vez historizada, apasionada la razón y absorbido en su actualidad el juego de los motivos, es el presente quien nos puede ordenar el pasado, potenciándose así por la conciencia de sí mismo.

Croce, que es terrible, pero no injusto con sus enemigos, sí lo es con sus mayores, salvando a Vico. Si la Historia es narración de la libertad, que se ríe de las narices de Cleopatra, es decir, canto intelectual y épico, lúcido y apasionado de las hazañas *lógicas*, históricas, del espíritu; si la historia es —¡oh atolondrados!— cuento de nunca acabar y retahíla del progreso, tratará de no embaucarnos con el señuelo de una meta final o paraíso más o menos artificial. El progreso, según Croce, es una forma cada vez más alta y completa del sufrimiento humano. La historia —la filosofía de Croce—

no nos promete nada definitivo. Pero tampoco lo prometió Kant ni, a pesar de sus palabras, Hegel, y tampoco los gigantes hermanos siameses que dedicaron su vida a instruir a los hombres para la *lucha final*. Por la sencilla razón de que hay luchas y luchas, y siempre habrá luchas que luchar, como nueces que partir en aquella inmortalidad que Goethe se fabricó para sí mismo. Croce, tan contemporáneo y al día en su preocupación, tiene escrita una magnífica historia de Europa en el siglo XIX, y sigue asomado al borde del XX como al de un abismo que trata de dominar con la mirada. No es que le asusten los abismos ni los grandes hiatos históricos, que sabe recorrer impassiblemente en su explicación retrospectiva y dialéctica de las vicisitudes de la libertad, pero, a pesar de su decidido propósito actualista que afronta el vértigo, no ha conseguido librarse enteramente del pasado, frustrando, en sí, la realización de su programa.

Tan liberal se siente Croce, que está dispuesto, por el liberalismo, a vender su alma al diablo. Está dispuesto a aceptar “no importa qué organización económica” que la realidad histórica vaya apuntando. Pocos liberales —esos pocos egregios que él cuenta melancólicamente y entre los que se encuentra— serían capaces de prometer este sacrificio. Y no por falta de liberalismo o liberalidad: por falta de visión, más bien, porque su liberalismo se ha plantado en un recodo del tiempo y no alcanza a ver cómo la libertad del hombre puede resultar comprometida por una cosa tan materialista como eso de la “organización económica”. Pero tampoco él, nuestro Croce, acierta a ver, en su ciego sacrificio, por qué la acción moral a la que el filósofo se prepara escribiendo Historia, estudiándola, estableciéndola, no puede abandonar a la intemperie de los técnicos la tarea de arreglar un mundo donde la riqueza nos empobrece, la ley nos esclaviza y el progreso nos mata. Esa misma unidad que Croce restablece entre el pensamiento y la acción, sin caer en un activismo irracionalista, marcando entre ellos una relación circular en la que se alternan los lugares ordinales; esa misma unidad queremos nosotros entre materia y espíritu, entre economía y vida, sin caer por eso tampoco en ningún materialismo más o menos grosero. Y con tanta mayor razón la reclamamos porque percibimos actualmente, históricamente, moralmente, que es el requerimiento del momento y pensamos que, en fin de cuentas, esta otra dualidad de materia y espíritu, además de su carácter discriminativo que prejuzga la alternancia, es la menos obvia y aclarable de todas las que oscurecen y confunden el idioma de los hombres.

No hago tanto objeciones a Croce como a mí mismo. He leído su libro con emoción, no sé si intelectual, aunque las ganas, las mismas que deben encender el fuego, eran ardientes. Me he sentido muy cerca, no diré de él, sino de su heroico y grandioso mensaje, monumento que erige a su pensamiento. Veo la insuficiencia teórica de su logismo histórico, pero no es lo que me preocupa por ahora y por eso no la discuto. De una manera o de otra, habrá que ponerse de acuerdo para reconocer que el gran revolucionador de la filosofía, el que la hizo girar definitivamente los 180 grados para que pudiera llamarse plenamente moderna, fue Vico, al perpetrar la fabulosa hazaña de suplantarse la milenaria teología natural, o metafísica, por una teología civil o metahistoria, entregándole por primera vez al hombre su propio mundo. Lo que me interesaba, siguiendo su consejo, era insistir, ahondar, apoyándome en él, la conciencia de mí mismo, es decir, la conciencia que yo debo tener de los requerimientos de la hora, conciencia que, si bien no se escribe con *s*, busca en la luz del pensamiento-acción el sosiego para su angustia.

“TOMÁNDOME A MÍ MISMO COMO UN ESPÉCIMEN del pensamiento más progresista de mi época, es evidente que, hasta la publicación del *Cerebro del mundo* en la primavera de 1938, no nos dábamos cuenta cabal de la proximidad de una crisis culminante en los asuntos humanos”.¹

El espécimen no se había dado cuenta, pero el miliciano sí. Éste es un hecho. Otro: el espécimen —¿el *Homo sapientissimus*?— ya no cree en la indefectibilidad del progreso. Todo lo contrario; ante la guerra que parece inevitable (el libro fue escrito en 1939), casi se abandona a la desesperación.

Wells, en el capítulo autobiográfico “Un espécimen de su generación”, nos conduce lentamente por la pendiente donde se deslizó su pensamiento desde la inmovible seguridad finisecular de la época victoriana hasta la crispada desolación actual. Este capítulo es la auténtica confesión de un hijo del siglo, a caballo entre dos, y con el prólogo, también autobiográfico, nos enteramos más que de él de los tiempos que corren por él, como, contrariamente, los estudios y programas del resto del libro más nos enteran de él que de otra cosa.

Desde su *Máquina para explorar el tiempo*, pasando por *Anticipaciones* (1900), hasta llegar, atravesando la *Historia del mundo*, al borde mismo de este angustiado *Destino*, la ocupación, casi profesional, con el futuro se va desplazando insensiblemente de la fantasía al pensamiento y de éste a su sangre, donde se fija y convierte en preocupación. El futuro, “descubierto” por Wells en el año 1902, cuando trata de “establecer un sistema de valores que tenga en cuenta el porvenir”, acaba absorbiendo el presente, siendo más cabal realidad que él, pues que le da sentido y lo orienta. Al iniciar el viraje coincide con Wells el payaso Marinetti que, por aquel entonces, “vino a Londres recitando con voz estentórea la más sorprendente poesía futurista”.

“Guardaba amargo resentimiento hacia los turistas ingleses y americanos y exigía a gritos y en forma violenta un país viviente y no un museo de

* *Cuadernos Americanos*, vol. II, núm. 2, México, marzo-abril de 1942, pp. 50-53.

¹ H.G. Wells, *El destino del Homo sapiens*, Buenos Aires, Sur, 1941.

antigüedades”. Nada, se diría, de Imperio Romano y de Academia de Roma. Dos conceptos, sin embargo, del futuro que, si aparecen confundidos en el fervor catecúmeno del primer descubrimiento, cuando el movimiento presentaba “características de irrealidad” y parecía, más que nada, una “calaverada”, saldrán disparados, después de la guerra del 14, con una divergencia de 180 grados —paz mundial, guerra mundial— hasta chocar de frente, cerrado el circuito, en estos días mortales que vivimos. De aquella guerra salió también disparado, y con qué ímpetu, otro futurista tremebundo, que construyó la historia como profecía y la filosofía como voracidad: Spengler.

Porque en nuestros días no es tanto el concepto del hombre, como quiere Max Scheler, sino el concepto del futuro el que dicta la historia que se escribe, el que pasea nuestra mirada por el pasado para, siguiendo su dirección, dispararse desde el presente. No es, a pesar del título, el *Homo sapiens*, inventado por los griegos, el que sirve a Wells para “dar forma a la historia”, pero tampoco, a pesar de que “la historia se convierte en ecología”, el *Homo faber* inventado por Max Scheler. Es, sencillamente, y afrontamos la cursilería, el hombre desesperado porque la obra de su cabeza y de sus manos se ha vuelto, como otras tantas veces, pero con mayor frenesí que nunca, contra él. Como dijo el más optimista de todos los filósofos, Hegel, la historia no es tanto un campo de ruinas como de escombros. Pero esta vez, sabiéndose de memoria las lamentaciones apocalípticas de todas las otras veces, tiene conciencia lúcida de que sus temores ni están exagerados por la hinchazón miope de lo cercano ni multiplicados por el desconcierto del manoteo. No le consuela ni asegura el que, tantas veces, las crisis hayan sido siempre vencidas en favor del hombre. No le consuela a él, que empolló la idea luminosa del progreso, ni tampoco a los especímenes, como Wells, de la mentalidad progresista de la época. Porque todos hemos aprendido, desde el 14 hasta la fecha, en la Salamanca del mundo, que las espléndidas posibilidades humanas nunca fueron más precarias ni menos probables.

Ahora que cada quien trata de explicar la situación a su manera, orientado por sus propias perspectivas del futuro, Wells, con su utopía pedagógica, la explica por el sobrante de jóvenes sin empleo. Nunca hubo tantos jóvenes sobrantes, que salen sobrando y son buenos para todo. Lo que en el curso de la historia ha tenido un efecto tónico y estimulante, dando

origen al corrimiento de pueblos y a las guerras, en los que Turgot, inventor del progreso —de la idea, digo—, veía su acicate, coloca hoy a la humanidad al borde del precipicio. Pues, debido precisamente a la técnica, nunca hubo tantos jóvenes sobrantes ni, también debido a ella, tantas oportunidades de encenderlos para los efectos más mortíferos. Así, la guerra se convierte hoy en la “tisis galopante de la especie humana”.

Durante la del 14 Wells trabajó para su país, y creyó trabajar por el mundo, en la propaganda, en los países centrales, en los fines de guerra, de aquella que “iba a acabar con todas”... Trabajó, también, por un proyecto de Sociedad de Naciones que fue desbancado, no con mucha ventaja, sin duda, por el de Wilson. De este desengaño y defraudación y de la experiencia directa de la ignorancia, verdaderamente enciclopédica, de los dirigentes, le vino la idea de escribir una *Historia del mundo* que pusiera orden en las cabezas acerca de lo que —al revés te lo digo— el hombre había sido y lo que debería, en consecuencia, ser. Los descubrimientos de la ciencia, de la biología y la geología especialmente, se sabían, cuando se sabían, pero pocas veces se creían, es decir, entraban a formar parte viva de la persona, inhibidos por los viejos mitos creacionistas disfrazados de ideología. Con una pasión madura que recuerda la de otro gran antepasado suyo, Hobbes, concentra todas sus fuerzas en el empeño de la educación, de la ilustración de las gentes por la ciencia. Concibe un “cerebro del mundo”, una enciclopedia universal permanente, una especie de superuniversidad mundial que resolvería el problema, tal como a él, en su visión del futuro, se le presenta: inadaptación de la especie humana a los cambios inmensos que, en pocos años, ha experimentado su medio ambiente por la acción de sus propias manos. Inadaptación, *hiatus* que amenaza con tragarse a la especie para depositar sus insignificantes restos en la inmensa noche geológica de los diplodocos. Una nueva guerra —la de ahora—, si no acaba al galope con la especie, la sumirá en una barbarie inédita que Wells nos anticipa minuciosamente.

Antes de escribir este magnífico trozo de novela wellsiana, hace su autor un recuento ajustado de las disponibilidades actuales de la humanidad: el judaísmo, el imperio britano-anglicano, la iglesia católica romana, el protestantismo, el nazismo, el comunismo, el shintoísmo, China, India, África y Norteamérica. Como se ve, falta, además de los polos, el trozo de planeta que habitamos —Iberoamérica—, que el gran novelista, quien si-

guió con ardiente simpatía la lucha del pueblo español, arrincona con dos palabras: dictadura y pronunciamiento. La gran esperanza que pudo haber sido Norteamérica se frustró con el fracaso de aquel “*trust* del cerebro” con que le hincharon la cabeza al pueblo norteamericano. Ese cerebro fue fabricado por las universidades americanas, remedo de las europeas. Nada dice, pues, en contra del “cerebro del mundo” o nueva superuniversidad universal. Norteamérica, en proporción a su cuerpo, resulta tener el cerebro de un caballo. Rusia, la otra gran esperanza, tendría, en la misma proporción, el cerebro de una lagartija. Stalin, en una entrevista famosa, allá por el año 34, le había dicho que “los bolcheviques habían sido poco inteligentes”. Resulta muy instructivo releer esta entrevista, que publicó *El Trimestre Económico*, pues apunta en ella Wells todos los motivos de su último libro. En la discusión entablada por los personajes han terciado, empezaron a terciar muy pronto, los acontecimientos. No vamos a contar entre ellos la historia del PEN Club, en el que, como cofundador, ponía por entonces tantas esperanzas H.G. Wells. Podríamos contarlo como síntoma —¿no es verdad, admirado Jules Romains?— de la impotencia de la razón, no digamos del *esprit*, abandonada a sí misma. Tendremos que contar, sí, las fuerzas desatadas y los frenos agarrados a partir de la guerra de Abisinia. Y ante la marcha galopante de los acontecimientos, estamos seguros de que Wells, a pesar de su pacifismo integral, se encuentra, como en otra ocasión famosa, en su sitio, al lado de su pueblo, por el futuro y contra el futurismo. Aunque posiblemente, también, esté redactando otra *Carta del Atlántico* y con ganas de reanudar la entrevista interrumpida el 34.

“EN BUSCA DE LA CIENCIA DEL HOMBRE” tituló esta revista una polémica acerca de la dirección que convenía dar a los estudios sociológicos, y este mismo título, poco más o menos —*Estudio del hombre*—, traducción un poco libre, porque acentúa lo precario de “antropología”, lleva también en inglés el libro de Ralph Linton.¹

De esta precariedad nos advierte la impresionante dedicatoria: “A la próxima civilización”, en forma que parece convertirse en la razón dramática del libro. Pero no crea el lector, más o menos decepcionado por la sociología, que ese brindis antes de la faena la invalida previamente. Se trata de un “estudio” de más de quinientas páginas que remata así: “Es probable que quienes me han seguido hasta aquí se sientan decepcionados al darse cuenta de lo poco que han aprendido acerca de la naturaleza de la sociedad y la cultura y de sus procesos. Hemos hecho algunas generalizaciones, pero no hemos podido presentar ninguna ley claramente formulada”. Y, sin embargo, quien haya seguido el hilo, rico en perlas, de su estudio, si no es un avorazado escéptico o un dogmático intranquilo, descolocados los dos en el severo juego del conocimiento, tiene que convenir con el autor en que “lo más sorprendente no es que sepamos tan poco, sino que hayamos logrado aprender tanto”.

Esta sorpresa, más que aquella otra que los filósofos ensalzaron como el origen de la sabiduría, es la que hay que mantener fresca en nuestros días contra el embotamiento insidioso que la asiduidad prodigiosa de la técnica y los avances deportivos de la física nos destilan. La sorpresa por lo que logramos “sonsacar” a la naturaleza, la del mundo o la del hombre. La sorpresa por la obstinación secular de los hombres en la dura faena, una de las pocas que hacen, todavía, de la humanidad una sola familia. La sorpresa por el fervor religioso que la inspira y sostiene. Y el asombro de que, volviéndose sus frutos tan tremendamente contra nosotros, *eppur si muove!*

* *Cuadernos Americanos*, vol. VI, núm. 6, México, noviembre-diciembre de 1942, pp. 114-119.

¹ Ralph Linton, *Estudio del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

Más que se mueve... se moverá, quiere decirnos Linton, refiriéndose a la ciencia social. En 1936 Linton, ante el espectáculo de su propia sociedad —la norteamericana— y del mundo —el avance totalitario—, teme muy concienzudamente que se produzca una situación en nuestra civilización que haga imposible el estudio del hombre durante unos cientos de años, porque estos estudios llevan consigo la crítica constante de la sociedad en que se vive y el propósito de mejorarla. En los últimos años podríamos contar muchos libros en que los hombres doctos, sintiéndose amagados por las sombras del mañana, buscan su consuelo en la historia o en la desesperación. Pero esta vez es un hombre de ciencia el que la ve comprometida por la marcha de los sucesos del mundo. Lo que representa una prueba, a confesión de parte, de que la ciencia, como todas las nobles actividades del hombre, está, a pesar de las ilusiones con que se avestruzan tantos, comprometida en la contienda.

Linton compara la obra de los antropólogos y sociólogos de hoy con la de los primeros hombres de ciencia de Alejandría, cuya obra quedó secularmente frustrada hasta que la pudo rescatar el Renacimiento, y por eso su libro lleva un designio testamentario. No parece preocuparle si la misma suerte amenaza también a la ciencia de la naturaleza, a la que, sin embargo, tampoco habría de salvarle el demonio utilitario. Pues bien supieron los creadores de la ciencia moderna que la suerte de ella estaba vinculada a los sucesos políticos, y por eso Milton, que visitó a Galileo después de la terrible humillación, nos cuenta, en el primer libro que se ha escrito en defensa de la libertad de pensamiento, de la postración que reinaba entre los sabios de Italia, y trabajó, sin saberlo, en la primera revolución inglesa, para que Newton pudiera algún día impugnar victoriosamente la sentencia contra Galileo ante un tribunal más alto.

Ahora que su país, rescatándose a sí mismo, se enfrenta decididamente a la avalancha totalitaria, Linton seguramente compartirá las mismas esperanzas —y temores— que nosotros. Por eso, poniendo entre corchetes la dedicatoria, podemos agradecer su libro más que como un legado a la posteridad lejana como un notable obsequio a nuestra generación, pues encierra todo, o casi todo, lo que, científicamente, sabemos acerca del hombre. Un libro que hubiese hecho las delicias de Voltaire, y no porque en él haya nada de eso que se suele llamar espíritu volteriano —el único que le faltó a Voltaire—, sino porque hubiese satisfecho aquel apetito voraz suyo por conocer del hombre.

Parece que el hombre, como los cartagineses, empezó por no existir. En esto están de acuerdo todos. Pero la ciencia parece también ponerse de acuerdo consigo misma para decirnos que empezó a existir abocetado y de varias maneras. Hubo un ser, de la familia de los homínidos, el *Sinanthropus pekinensis* —el llamado “hombre de Pekín”—, que sin ser todavía hombre, aunque sí cosa que lo parecía, manejó instrumentos de piedra y conoció —¡ay!— el uso del fuego, con lo que el mito de Prometeo rebasa sus fronteras y tiene que ser reconstruido. Pero hubo también una especie de *Homo*, que no es la nuestra, el *neanderthalensis* que —dos veces ¡ay!— “enterraba cuidadosamente sus muertos, acompañando ofrendas a los cuerpos inhumados”, con lo que la religión también ensancha sus fronteras y tiene que ser reconstruida. El *Homo sapiens*, por fin, “parece haber desplegado una guerra de exterminio contra sus congéneres, los neanderthalianos, pues fueron escasos o nulos los cruzamientos entre ambas especies”. La primera guerra humana por el dominio del mundo ¡no fue una guerra de razas sino de especies! No lo digo yo: “a pesar del vigoroso disentimiento de un especialista, es casi unánime la opinión de que la especie humana no se originó a partir del hombre de Neanderthal”. Otro mito, pues, que se extravasa en el momento mismo en que actúa con más fuerza y nos descubre, así, sus pretensiones zoológicas.

La misma unanimidad nos ofrece la ciencia en cuanto a la actual unidad de la especie de *Homo* que ahora habita el planeta, en cuanto a la inexistencia de razas puras, al carácter arbitrario, convencional, clasificatorio de las designaciones raciales y a la falacia de cualquier inherente superioridad. Esto para aquellos que necesiten ayuda de la ciencia para asentir al apotegma humanista del *Homo sum...* un *Homo* más definitorio y definitivo que el *Homo sapiens*. Porque a todos los que se embarullan con la ciencia —que sigue indefectible su camino— hay que decirles lo que Voltaire a los que no cesaban de aturdir a los hombres con el pecado original y la maldad congénita: ¿por qué no hablarles más de la necesidad que tienen de acercarse a la idea de la *dignidad del hombre*?

Pero el siglo XVIII, que con razón se llamó a sí mismo filosófico, pues está en la gran línea que empieza a marcar la filosofía haciendo entrar al negro y al esclavo en su sermón, tuvo una curiosidad nada frívola —respetable Huizinga— por el salvaje. Se acercaba a los orígenes del hombre para tratar de conocerlo, no para detenerse en ellos, y el mismo *hombre natural* de Rousseau no fue sino una hipótesis para llegar realmente a la dignidad

y plenitud del hombre. A comienzos de ese siglo, Vico tratará de adivinar la naturaleza del hombre ferino, fiero, fundando en esa adivinación su explicación de la historia, y al final del siglo habrá una curiosidad científica para conocer empíricamente a los primitivos —bárbaros o salvajes—, establecer entre ellos paralelos y alumbrar así los orígenes de la historia y las entrañas de la sociedad. Pero sobre referencias de misioneros y sobre las fuentes clásicas y los viejos poemas. En el siglo XIX el investigador comienza a desplazarse; pero todavía en el XX grandes estudios de los primitivos se hacen en el gabinete, y sólo en las últimas décadas nos es familiar la figura del “trabajador de campo” que estudia *in situ* las costumbres de los pueblos primitivos para no dar demasiado quehacer a la fantasía reproductiva de los alemanes o a la academia *prelógica* de los franceses.

También es unánime la ciencia en afirmar que el hombre no se hizo en América sino que vino “hecho”, pero parece que el continente nuevo ha saldado o va camino de saldar su deuda, pues la entrada del *indio* americano en el ámbito del mundo occidental ha hecho posible este ensanchamiento, de la noción del hombre que empieza a dar sus frutos en el XVIII, así como su convivencia en los ámbitos nacionales americanos ha banalizado casi la empresa de los estudios *in situ* y la presencia del “negro” y del emigrante ha solicitado instructivamente la atención para los procesos de “transfusión” de culturas.

Todo el libro de Linton respira este aire de familiaridad con lo primitivo que le permite la referencia concreta que aclara los esquemas científicos y los justifica. Pero constantemente nos advierte de la dificultad de apreciar el justo sentido de lo que se ve y hasta de lo que se convive. Nos denuncia las prevenciones de la mentalidad occidental que han desenfocado tantas veces el estudio. (Así, al dar preferencia a los grupos determinados por la sangre con descuido del grupo local primordial, la banda. Así, llevando su concepción conyugal de la familia para no comprender las diversas figuras de la familia primitiva, tan emancipada de lo biológico. Así, creyendo que los primitivos nos han sido “conservados” intactos, cuando contemporáneamente se les ha sorprendido *in fraganti* en vivo proceso de mutación. Así, cuando los agrupamos por instituciones similares, sin darnos cuenta de que la misma institución puede tener un sentido totalmente diferente en cada grupo según la orientación total de su cultura. Así, por último, con aquella famosa tesis evolucionista del XIX, promiscuidad de horda, matrimonio por grupos, matriarcado, raptos, patriarcado).

Esta saludable ironía científica culmina en el capítulo en que Ralph Linton ensaya zumbonamente una reconstrucción histórica del origen probable de la domesticación del maíz. En el mayor rigor científico se llega a conjeturar, con plausible certeza, que el maíz se cultivó por primera vez ¡en el África Ecuatorial Francesa! Este capítulo y aquel otro en que nos hace ver lo que debe el ciudadano norteamericano, en lo que hace desde que se levanta hasta que se sienta a la mesa, a lo que por él hicieron en remotísimas fechas los chinos, los hindúes, los africanos, alguna tribu india, etc., se recomiendan sabrosamente a cualquier paladar estragado. Como esa vuelta al mundo siguiendo la pista de tres caracteres culturales tan livianos como la pipa, el puro y el cigarrillo, que registran perfectamente en negro de humo otras tantas zonas culturales del complejo del tabaco.

“Hemos hecho algunas generalizaciones, pero no hemos podido presentar ninguna ley claramente formulada”. Efectivamente, no encontramos ni una sola ley a lo largo de todo el libro que, no por eso, deja de ser un libro de ciencia. Elevándose sobre las discrepancias escolares de toda ciencia joven, presenta, sin blandura ecléctica, toda una serie de hechos comprobados, comprendidos y coordinados dentro de unos esquemas, de origen empírico, que iluminan sorprendentemente el nebuloso campo de los hechos sociales. El libro entero no es sino la demostración de la eficiencia de esos esquemas. Sólo con ellos el desazonado mundo de las informaciones etnográficas, antropológicas, culturales y sociológicas se serena y prepara para la tarea legislativa. Estatus y función; pautas culturales; componentes, caracteres, complejos y actividades; universales, especialidades y alternativas; forma, sentido, uso y función; áreas de cultura, etc., tienen un sabor muy distinto que esos *tipos* de las relaciones sociales con que F. Tönnies, por ejemplo, construyó su sociología pura. Este benemérito sociólogo, que tanto ha influido con su célebre distinción de comunidad y sociedad, hombre de indudable formación positivista, “construye”, sin embargo, una sociología donde cada cosa está en su sitio, sin que, a la postre, nos interese el sitio en que está cada cosa ni, muchas veces, las cosas que él pone en el sitio que les hace. Como para aquel personaje de Heine, las ideas, para muchos sociólogos alemanes, son “las cosas que se nos meten en la cabeza” y, según la cabeza de cada cual, las cosas se hacen su sitio, su idea, como pueden y apretadas. Luego “la escuela” consigue que haya esparcidas por el país, salidas del aula, muchas cabezas con parecida capacidad ideo-cranéana, y así

tenemos la suficiente unanimidad del espíritu objetivo de cuarenta cabezas ideo-objetivadas. Este espíritu, una vez unánime, objetivado, atraviesa las fronteras y vuela los mares, y también encontramos, en las regiones más dispersas, siempre cuarenta cabezas unánimes con las mismas ideas objetivas, acaso un poco más apretadas. ¡Y hace más de doscientos años que Diderot pronosticó que estaba para terminar el reinado de los geómetras!

“La conquista de la sociedad ha de ser el mayor triunfo del hombre. La conquista misma del espacio interplanetario se vuelve insignificante si se compara con esto. Hay pocas dudas de que alguna vez se logrará, pero hay pocas probabilidades de que sea nuestra civilización la llamada a hacerlo”. Ésta ya es una generalización que no cuenta entre las que enumeramos arriba. Esas *probabilidades* están más o menos inferidas de un estudio severo de la situación actual hecho a la luz de conceptos sociológicos como “núcleo cultural”, “exceso de alternativas”, “desintegración de los grupos locales”, “precipitación técnico-científica que impide la integración”, etc. Pero aquí es donde interrogamos. Los historiadores corren —y tropiezan— el peligro de los paralelismos. En lo que la crisis de nuestros días está dando que hablar a los historiadores, recogeremos pronósticos más o menos plausibles pero que tienen casi siempre la contra, verdadera contra, de que, en ellos, es el pasado quien sirve para interpretar el presente. Si este procedimiento estuviera justificado, entonces la Historia no tendría sentido, pues sólo por ser insólito lo actual vale la pena de buscarle sus raíces en el pasado. Como dice Croce, la historia la estudiamos, desde el presente, para librarnos del pasado y no desde el pasado para amarrarnos a él. Pero los científicos, a su vez, corren el peligro de poner a la ciencia, criatura instrumental del hombre, en lugar de él. No sabemos si, en definitiva, Linton ha tropezado también, o se ha dejado llevar, más bien, por la dramatización, pues suyas igualmente son estas palabras: “Ninguno de los problemas que incluye la situación presente son realmente insolubles y, si nuestra cultura y nuestra sociedad se derrumban, no desaparecerán por falta de inteligencia para resolver la situación, sino por falta de una voluntad común para efectuar los cambios necesarios”. Ahora bien, esto de la *voluntad común* no es ya un problema científico sino *político*, en el sentido nobilísimo que tiene la palabra en la *Politeia* de Platón. Una voluntad radicalmente humana que, de cara al porvenir, trata, valiéndose de la ciencia, de efectuar los cambios necesarios exigidos por la idea de la dignidad del hombre.

YA VA PARA MESES que aparecieron los dos primeros volúmenes de *Economía y sociedad*, de Max Weber. Acaban de salir los dos últimos.¹ Que sepamos, no ha habido ningún comentario ni en las revistas técnicas ni en otras de tipo más general en las que también cabría hablar de esta obra cuya traducción representa la contribución mayor de estos últimos años al estudio de las ciencias sociales en los países de nuestra habla. Bastante a desgana adoptamos este tono enfático y hasta un poco pedante, pero ante el desgobierno, fruta mixta de la incuria mental y del halago turístico, de la que padecen ciertas zonas de nuestra actividad intelectual, no queda otro remedio que asumir un tonillo impertinente que a los “bien pensantes” hasta les puede parecer interesado.

Aunque Medina Echavarría, que es el responsable de la temeraria decisión que supone la traducción de esta obra, es buen amigo mío, no ha de ser ello óbice, como diría un jurisconsulto, para que yo trate de poner las cosas un poco en su punto. *Economía y sociedad* es una obra de la que Ortega y Gasset decía que era de imposible traducción. Ya está traducida y el imposible vencido, pero en tal forma que su lectura resulta hasta más clara en español. Desde hace más de diez años andan con el propósito de traducirla destacados sociólogos norteamericanos y no hay hasta la fecha indicios de que haya cuajado nada. Hace cuatro que se comenzó a distribuir la ingente tarea de su traducción española entre diversos colaboradores y en un año se han unificado y puesto en la calle los cuatro volúmenes, acompañados de unos índices analíticos precisos e ilustradores que mejoran la edición alemana.

Max Weber es el miembro más destacado de toda su ilustre familia, a pesar del éxito extraordinario que ha tenido entre nosotros la obra de su hermano Alfred: *Historia de la cultura*. No pretendo discutir la legitimidad

* *Cuadernos Americanos*, vol. XIX, núm. 1, México, enero-febrero de 1945, pp. 112-116.

¹ Max Weber, *Economía y sociedad*: I. “Teoría de la organización social”, traducción, con una nota preliminar, de José Medina Echavarría; II y III. “Tipos de comunidad y sociedad”, traducción de Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez y Eugenio Ímaz; IV. “Tipos de dominación”, traducción de José Ferrater Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.

de este éxito, pero sí me atrevo a sostener que la obra de Max está en un plano tal de genialidad y de monstruosa erudición que intimida cualquier propósito de fraternización. De Max se sabe de oídas algo sobre sus estudios en torno al capitalismo moderno y el espíritu puritano y algo también de su invención metódica de los *tipos puros o ideales*. Es decir, que no se sabe gran cosa y, sobre todo, que se sabe en un “poco más o menos” lo más alejado del rigor escrupuloso, que bordeó) y hasta traspasó los linderos de la locura, característico de Max Weber y que al lector menos dispuesto le comunica algo de su innegable tortura. Por eso me permitiría aconsejar que se comenzara su lectura, aplazando un poco la comprensión sistemática, por algún capítulo del volumen segundo —“Sociología de la religión”— o del tercero —“La ciudad”— o por el cuarto —“Sociología de la política”— para, después de estar un poco nutrido y excitado por el inmenso material histórico que trata de ordenar en estos capítulos, abordar el volumen primero —“teoría de la organización social”—, pura desolación esquemática, que en su seca abstracción ramificada podría parecer excesivo casi siempre, ocioso muchas veces y sin duda difícil y antipático. Pero no es artificioso más que en la medida en que lo son todas las construcciones científicas de la mente humana con las que el hombre trata de dominar el caos de la realidad, en este caso la más caótica de todas, la del mundo histórico y social humano.

Max Weber, como todos los grandes sociólogos —y sus manes me perdonen este calificativo!—, está acuciado por el problema político: el de la convivencia humana. Como dice Dilthey, nuestra época —la suya y todavía la nuestra— marca una nueva era histórica, aquélla en la que el dominio de la naturaleza se prolongará con un dominio científico de la sociedad. A eso tiende también todo el esfuerzo de Dilthey con su *fundación de las ciencias del espíritu*, siguiendo para ello un camino bien distinto del de Max Weber. Opone *ciencias del espíritu* a *ciencias de la naturaleza*, por considerar que su objeto, la vida histórico-social, exige, para ser estudiada científicamente, otras categorías que las acostumbradas por las ciencias de la naturaleza. El éxito de éstas es lo que nos ha puesto en una falsa vía. Pero más que en esta oposición entre *comprensión* y *explicación*, abundantemente explicada en todos los manuales y en tantos ensayos más o menos filosóficos, donde divergen prácticamente los caminos es en la manera de entender el concepto de *causalidad*. Según se la entienda se podrán o no aplicar, fundamentalmente, los mismos métodos que en las ciencias naturales. Fundamentalmente, pues

ya el mismo Comte defendió cierta particularidad del método sociológico al recomendar la deducción a partir de grandes hechos históricos, invirtiendo así la marcha de las otras ciencias, donde la inducción, por ejemplo de los hechos biológicos, se veía completada después por las deducciones que la química y la física, ya maduras, ponían a su disposición. Así también, Max Weber elaboró la metodología especial de las ciencias sociales, dentro del marco general de las ciencias, incluyendo —contra la pretensión de Durkheim de estudiar los hechos sociales como si fueran cosas— el *sentido* de las acciones sociales —su comprensión, por lo tanto— y creando los tipos puros —de feudalismo, por ejemplo, o de patrimonialismo— que no se dan nunca en la realidad pero que han sido inspirados por ella, extremando algunos rasgos idealmente, para que sirvan de pauta en la medida de las desviaciones que la realidad presenta siempre y hagan factible una *imputación* causal, una explicación causal de las realidades históricas en una aproximación probabilística a base de esas desviaciones.

Un hecho cualquiera, natural o humano, no es posible explicarlo exhaustivamente como tal hecho, pues las condiciones que concurren a su producción son infinitas. La explicación exacta que la ciencia natural pretende dar de ciertos hechos se debe a que se para, por decirlo así, en unas cuantas condiciones, las que le interesan por ser suficientes para la previsión de los hechos en la *medida* en que pretende preverlos. Un ejemplo: el derrumbe de unos terrenos, la ciencia puede explicarlo, puede decirnos a qué obedeció el derrumbe, a qué se debió que tuviera tales proporciones y que ocurriera en aquel punto y hora. Pero ¿podría explicarnos por qué “esta piedra” derrumbada está donde está? Ni puede, ni le interesa la historia de esa piedra. Ni puede ni le interesa, por lo mismo, prever el momento exacto en que se va a producir, en otro lugar, otro derrumbe parecido: las circunstancias de que depende esta determinación son infinitas. La causalidad, la imputación causal —y la forma de la ley que la expresa, por tanto—, se mueve entre dos polos: el de la identidad entre la causa y el efecto, que es lo que tratan de establecer las leyes físicas, y el de la absoluta indeterminabilidad del efecto porque concurre en su producción absolutamente concreta, individual, una cadena infinita de causas. Ahora bien, el punto de vista de la física se orienta, en lo posible, hacia el primer polo; el punto de vista de la sociología no tiene más remedio que orientarse hacia el otro, pues su material son los hechos históricos, concretos, su imputación causal es de

tipo concreto, singular —por qué se produjo *sólo* en el occidente europeo el capitalismo industrial—. La sociología no se puede permitir el lujo de abstraer entre las condiciones de los hechos aquellas que permitan el establecimiento más o menos aproximado de una identidad —a tal o tales causas tal efecto—, pues se encuentra ante el hecho “entero y verdadero”, que es el que hay que explicar. Y de estas explicaciones íntegras, que no pueden ser más que probabilísticas, es de donde espera sacar alguna luz para una previsión o modificación de los hechos sociales, históricos, que, como tales, tienen la singularidad y concreción del *hic et nunc* y, sobre todo, del *así*.

Sin querer me he metido por caminos enrevesados y los menos apropiados para una nota en la que no se trata más que de llamar la atención del lector curioso sobre una obra extraordinaria y de estribaciones abruptas. Pero no tenía, tampoco, más remedio, a conciencia de que la indicación, siendo imprescindible, quedaba sin embargo dibujada en los aires con los humos de la divagación. Es uno de los problemas más difíciles con que se encara el estudio científico de la realidad en los campos divergentes de la naturaleza y de la historia, del hecho general y del hecho concreto, de la repetición y de la progresión, y no voy a pretender ni tan siquiera entresacarle su verdadero nervio. Es también una indicación probabilística y aproximada, con una clara finalidad práctica que excusará su nebulosidad.

El caso es que Max Weber, inducido por la índole especialísima de la materia que traía entre manos, se ha adelantado a la ciencia física en una concepción probabilística de la causalidad —precedido en esto por un sociólogo *avant la lettre*: Hume— y muchas de sus lucubraciones metodológicas cobran ahora una actualidad innegable. La sugestión para los tipos puros me parece que le viene del viejo Tönnies, pues a sus dos esquemas de *comunidad y sociedad* deben sus *tipos puros* la fecundidad genética que muestran en su aplicación al material histórico —así, del *patrimonialismo* se engendran idealmente como casos límites el *feudalismo* y el *estamentalismo*; la idea pura de *carisma* hace posible, a través de su *objetivación*, del carisma, la comprensión, y la imputación causal aproximada, de las más diversas instituciones y fenómenos históricos, por ejemplo, la construcción de las pirámides de Egipto— y ellos le inspiran la atención prestada al fenómeno de la *racionalización* como tendencia acusada y progresiva del occidentalismo y de la historia. Como también creemos que, por otra parte, su formación religiosa, su familiaridad con la Biblia, le ha permitido la asombrosa

contribución que para el estudio de la vida religiosa de la humanidad significa el deslumbrante capítulo que dedica en el volumen segundo a la sociología de las religiones. Y la impresión que le produjo la obra de Marx le ha llevado a aquilatar con penosa escrupulosidad lo que en cada realidad social se debe a las condiciones económicas y lo que puede deberse a lo que él llama “legalidad propia” de una forma jurídica o religiosa o política. Nada hay comparable a estos estudios insistentes de Max Weber en los que aborda este intrincado y apasionante problema de la estructura y las superestructuras.

Esta obra monumental, esta obra titánica, pues no encuentro otro calificativo más justo para la hazaña de este coloso que se debate con un angustioso rigor científico en el inmenso mundo histórico que le acarrea una erudición, más que asombrosa, increíble, puede significar, si es bien aprovechada, una buena sacudida ordenadora en el estudio de las instituciones históricas de nuestros países, empezando con las medievales y continuando con las de la colonia. Ya no me atrevo a decir si también para las civilizaciones precolombinas, pues poco, muy poco, sé yo de ellas, y Max Weber apenas si las tiene en cuenta, pero quién sabe...

Para terminar: creo que con este libro hay tela que cortar para mucho rato. Un clásico del que los estudios sociales se están y se estarán nutriendo durante mucho tiempo. Está bien que los impacientes tiren por la calle de en medio y ante la necesidad de encararse con los problemas concretos de nuestros días olviden la tradición arquitectónica del pensamiento científico y se pongan a estudiar, como Dios les da a entender, es decir, con los conocidos métodos empíricos, problemas concretos. Tampoco Max Weber nos da, propiamente, un sistema doctrinal, al que no han podido sustraerse, por lo general, los grandes sociólogos: nos ofrece un método sistemático y el ejemplo ambiciosísimo de un intento de comprensión *efectiva*, causal, de la realidad histórica, que arroja ya mucha luz sobre el conocimiento del hombre. Tan ambicioso es su intento que, obedeciendo en su raíz a un sentido de responsabilidad política, como destaca agudamente Medina, remueve colateralmente la tierra y en vez de encontrar el tesoro que buscaba —la aplicación práctica— produce, como en el ejemplo baconiano, una espléndida cosecha que enriquece los graneros del hombre. También en Dilthey tendríamos esta remoción fecunda de tierras realizada en un afán imposible de llegar a un conocimiento de alcance práctico. Pero aquí asoma otro problema peliagudo y no es cosa de seguir.

CUADERNOS



AMERICANOS

MEXICO

6

HISTORIA, Y LO DEMÁS SON CUENTOS*

I. EL NOMBRE Y EL PENSAMIENTO DE DILTHEY van asociados más que nada al término historicismo. Según una autoridad en la materia, la palabra fue “empleada por primera vez en su sentido justo en el libro de K. Werner sobre Vico, 1879, al hablar del historicismo filosófico de Vico”.¹ Pero ya en esta cita la palabra historicismo viene calificada y, por otra parte, tampoco se puede decir que el historicismo filosófico de Vico, el de Meinecke o el de Croce, por ejemplo, sean lo mismo, así que creemos conveniente repasar las diversas acepciones del sustantivo. No es la afición a las digresiones terminológicas la que nos aconseja esta aparente diversión. El historicismo se suele identificar, sin más, con su representante más poderoso, el alemán, y esto trae consigo no pocas confusiones en problemas tan decisivos como los de su origen o los de su supuesta crisis.

Hay que arrancar, como es justo, de la acepción vulgar, pues aunque se trata de un término erudito, dentro de este plano tiene una significación primera y obvia que surgió espontáneamente en infinidad de mentes cultas para calificar una de las tendencias que acusaban el pensamiento de la época. El término paralelo de *psicologismo* se entiende, sin más, como la tendencia a explicar psicológicamente fenómenos que, hasta entonces, no solían recibir esta explicación, y lo mismo podemos decir de *historicismo*. Es casi seguro que el vocablo inició su accidentada carrera con la del siglo XIX, pero esto no nos importa por ahora. Lo que sí queremos subrayar es que, en tal estadio, no llevaba ninguna intención significativa fuera de la simple constatación de un hecho. Éste podía tener implicaciones, pero la palabra no las tenía todavía.

Según las palabras citadas de Meinecke, parece que el primer salto significativo preciso se llevó a cabo cuando se habló “del historicismo filosófico de Vico”. Es decir, que ya no se podría hablar de historicismo, técnicamente, más que con una intención, con una radicalidad filosófica. Pero

* *Cuadernos Americanos*, vol. XXVII, núm. 3, México, mayo-junio de 1946, pp. 193-209.

¹ Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*, p. 11 de la ed. española: *El historicismo y su génesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.

es el caso que el mismo Meinecke, y en el mismo libro, nos habla de una “elaboración de la historia que se ha llamado historicismo en el buen sentido”,² elaboración que a Croce, que también es otra autoridad, no le parece más que “historicismo incompleto”.³ Pero completo o incompleto, resulta que hay una o varias maneras de “elaborar la historia” que son también historicismo. Tenemos, pues, una segunda acepción que no es todavía la filosófica: se refiere, más bien, a ciertas escuelas de historiadores y tiene que ver, no con la filosofía, sino con la *historiografía*.

Llegamos, por fin, a aquella acepción del término que realmente encuadra el pensamiento de Dilthey dentro del pensamiento de nuestros días: la acepción filosófica. Pero no creamos que al limitar los alcances del término al ámbito filosófico hemos salvado los peligros de confusión; por el contrario, se amontonan y se hacen más solapados. Hay historicismo (filosófico) como hay empirismo, idealismo, etc., es decir, que hay *historicismos*. ¿A cuál de ellos nos referimos? En nuestro caso el problema es bien sencillo: nos referimos al historicismo de Dilthey; este ensayo no lleva otro propósito que preparar su estudio. Sin duda que hay un denominador común a todas las corrientes filosóficas historicistas, que por algo llevan el nombre de *historicismo*. ¿Cuál es este denominador común? Sabido es en qué forma los filósofos, por sus costumbres radicales, suelen arrimar el ascua a su sardina cuando se ponen a definir términos. Como el denominador común ha de señalar una designación característica, esencial, es muy fácil que en vez de atenerse a una estricta fenomenología histórica deslicen o se les deslice aquello que ellos entienden que es, radicalmente, la esencia del fenómeno. Así, por ejemplo, lo que por historicismo filosófico entiende Meinecke se aplica muy bien a una gran parte del historicismo alemán, pero no al historicismo italiano representado por Croce o al inglés representado por Collingwood. Creo yo que las tan citadas palabras de Meinecke nos podrían ayudar a fijar un denominador común que fuera bastante radical para que se le pudiera considerar como filosófico, y lo bastante amplio para que cupieran en él todas las formas históricas, reales, de historicismo. Sostiene Meinecke que la primera vez que ese término fue “empleado con justeza” fue cuando se habló del “historicismo filosófico de Vico”. Efectivamente,

² Ob. cit., p. 505.

³ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938; trad. española, *La historia como hazaña de la libertad*, México Fondo de Cultura Económica, 1942, esp. cap. II.

con Vico aparece por primera vez, con plena conciencia, lo que pudiéramos apreciar como consideración historicista de la problemática filosófica. Habla Vico de que, hasta él, la filosofía ha sido siempre una *teología natural* y que ya ha llegado el momento de que se convierta en una *teología civil*. Es el giro de 90 grados que él lleva a cabo. En vez de *meta-física* lo que hay que hacer es *meta-historia*. La verdad última, que busca la filosofía, no se puede encontrar reflexionando radicalmente sobre el mundo físico, que no es radicalmente cognoscible, sino sobre el mundo humano: el mundo histórico.⁴ La primera versión historicista del *conócete a ti mismo*. Con esta delimitación, a la que el mismo Meinecke nos invita, es posible que mucho de lo que pasa por historicismo filosófico quede fuera, pero no se excluye ningún historicismo auténticamente filosófico. Y, sobre todo, no se involucra el historicismo con el *relativismo*, que puede ser una de sus formas o de sus propensiones, ni se le confina en las fronteras geográficas de un espíritu, como el alemán, aunque sea su exponente más poderoso.

2. NO DEJA DE SER SIGNIFICATIVO que dos historicistas tan señalados como Meinecke y Croce apliquen indistintamente el concepto a lo historiográfico y a lo filosófico. Ciertamente existe una relación de filiación entre el poderoso auge que conocieron los estudios históricos en la primera mitad del siglo XIX y el prestigio de que gozaron y siguen gozando las concepciones historicistas. Pero no es sólo cuestión de cantidad, con ser ella enorme, ni de calidad, con ser tan excelente, de los estudios históricos. Se trata de cualidad, de una nueva modalidad historiográfica. También aquí tenemos que andar con cuidado, pues según se la defina tendrá razón Meinecke al afirmar que la “revolución historicista” es la segunda revolución, contando la Reforma, que han hecho los alemanes, o tendrá razón Croce al afirmar que el historicismo tuvo su verdadero origen en Francia, o no la tendrá ninguno de los dos.

“Individualidad y desarrollo individual son, pues, los dos conceptos fundamentales, que se corresponden polarmente, de la elaboración de la historia que se ha llamado historicismo en el buen sentido, y que culmina en la aportación de Ranke”. Esto nos dice Meinecke.⁵ Según Croce, “el

⁴ *Scienza nuova*, 1730, lib. primero, al ocuparse del método.

⁵ Ob. cit., p. 505.

hallazgo de la íntima relación entre historicismo y sentimiento de libertad y de humanidad y la armonía y unidad establecidos del aspecto teórico y del práctico en un solo ciclo” corresponde a “la Francia de la restauración y de la monarquía de Julio”.⁶ Los alemanes, sin excluir a Dilthey, han insistido mucho en presentar el historicismo como aportación específica del pueblo alemán, a la que, también según Dilthey, estaba como predestinado por su historia. En lo que respecta al historicismo filosófico, llevan casi toda la razón, no así en lo que se refiere al historiográfico. Y como es Croce casi el único que sirve de contrapeso a tanto coro de voces eruditas, yo creo que sería oportuno refrescar los recuerdos con la lectura de las *Considérations sur l'histoire de France*, que Augustin Thierry pone delante de sus famosas narraciones de los tiempos merovingios.⁷ El ensayo es ya de por sí la primera Historia de la Historia (francesa) hecha con criterio historicista, y la *nouvelle école historique* que en él se describe como iniciándose por el año 20 tiene un signo político, una tendencia humana bien distinta de la famosa escuela histórica alemana, lo que podría explicar los juicios tan discrepantes de Meinecke y Croce. Pero, sobre todo, la escuela francesa, que no desdeña, ni mucho menos, las aportaciones contemporáneas de la alemana, es un producto típicamente francés que, sin embargo, también atiende a la singularidad de lo histórico y echa mano del sentimiento y de la imaginación, como aquélla, para su comprensión. Lo que no hace es romper la continuidad con el pasado, porque su historia nacional no se lo permite, con lo que resulta, acaso, más verdaderamente historicista que la propia escuela alemana.

La “modalidad” historiográfica que irrumpe con una fuerza sin igual en los países que, a comienzos del XIX, van a la cabeza de la cultura europea, no es un fenómeno que pueda adscribirse a ninguno de ellos con exclusividad ni explicarlo mediante las consabidas transmisiones literarias e influencias. Hay historicismo en Francia, en Alemania, en Inglaterra, en Italia. La Revolución francesa y la epopeya napoleónica han sido las grandes sacudidas, la profunda remoción de tierras que ha preparado el terreno para la espléndida cosecha de los estudios históricos. Ya se pueden amontonar los antecedentes como se quiera, y buscarlos en Justus Möser o en

⁶ Ob. cit., p. 91.

⁷ Augustin Thierry, *Récits des temps mérovingiens*, París, Garnier, vol. I, cap. IV, esp. pp. 178 y ss.

Vico. La revolución agotó las posibilidades imaginativas del intelectualismo dieciochesco y Napoleón sacudió la somnolencia de muchos pueblos europeos metiéndoles por los ojos la historia universal. Entonces es cuando la gran protesta “sentimental” de Rousseau, y otras infinitas protestas más o menos sentimentales del siglo XVIII,⁸ pudieron dar todo su fruto. “Como Schiller y Goethe en Alemania —dice el tan certero Menéndez y Pelayo—, como Walter Scott en Inglaterra, tiene Chateaubriand la gloria de haber renovado en Francia el sentimiento de la historia en su brillantez pintoresca y en su verdad moral”;⁹ en los tres países son poetas los antecedentes inmediatos, como es natural, pues que se trata de un cambio de los tiempos, y detrás de ellos camina la poderosa sombra de Rousseau.

Cuando Emilio entra en la tercera etapa de su educación a los dieciséis años —*nous entrons enfin dans l'ordre moral*—, el preceptor va a poner en sus manos libros de historia. *Ce ne sont point les philosophes qui connaissent le mieux les hommes; ils ne les voient qu'à travers les préjugés de la philosophie.* Los conocen mejor los historiadores. *Que faudrait-il donc pour bien observer les hommes? Un grand intérêt à les connaître, une grande impartialité à les juger, un coeur assez sensible pour concevoir toutes les passions humaines, et assez calme pour ne pas les éprouver.*¹⁰ Esto es lo que los historiadores de ahora deben a Rousseau: *un coeur assez sensible pour concevoir toutes les passions humaines.*

3. NIETZSCHE, QUE DEFINE TAN BIEN TODO LO QUE ODISIA, dice del sentido histórico que “es la capacidad de adivinar rápidamente el orden jerárquico de los valores con arreglo a los cuales ha vivido un pueblo, una comunidad o un individuo, el instinto adivinador de las relaciones de esos valores, de la relación entre la autoridad de esos valores y la autoridad de las fuerzas operantes”.¹¹

Este sentido, que “los europeos proclamamos como nuestra especialidad” y en el que sobresalen los alemanes, “sólo en el siglo XIX ha sido reco-

⁸ Sobre todo en Inglaterra, con su interés por Homero, por la poesía hebrea, por la popular, por “lo nórdico”, por Shakespeare.

⁹ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Buenos Aires, Glem, vol. III, p. 761.

¹⁰ J.J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, París, Garnier, pp. 280 y 281.

¹¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 224.

nocido como un sexto sentido”. Este sentido *plebeyo*, según él, “se ha desarrollado en el curso de la encantadora y loca *semibarbarie* en que ha sido sumida Europa por la mezcla democrática de clases y razas”. En efecto, según vemos en Thierry, el sentido histórico de los franceses se aviva extraordinariamente en los tiempos de la restauración, cuando se trata de construir una *historia unitaria* de Francia que la revolución había revelado como la historia escindida de dos pueblos y de dos clases: los galo-romanos y los francos, el “pueblo” y la aristocracia. Y el de los alemanes comienza a trabajar poderosamente bajo la presión de la dominación napoleónica, cuando se ponen a buscar su alma nacional sumergida.

Pero si el “sentido histórico” es una especialidad de los europeos, y sobre todo del siglo XIX, y, más todavía, de los alemanes, no olvidemos que es el sentido propio de los historiadores, de todos los historiadores, de los que no se puede decir, como de Monsieur Jourdain, que hablan en prosa histórica sin saberlo. Ya Tito Livio, el crédulo Tito Livio, nos confiesa que no ignora que

la misma indiferencia que hace ahora que los hombres no crean en los presagios enviados por los dioses, hace también que no se publiquen los prodigios ni se refieran en los anales. Pero yo, al escribir la historia de las cosas antiguas, *no sé en qué forma me encuentro poseído por el espíritu antiguo*, y un sentimiento religioso me obliga a no considerar indignas de mis anales las cosas que aquellos prudentísimos varones pensaron que eran dignas de ser publicadas.

Este pasaje no tiene pierde, y con razón lo destaca James T. Shotwell¹² como sin par en la historia antigua “para penetrar la imaginación histórica”. Como tampoco lo tiene este otro de Polibio (lib. III, cap. 4): “Debo describir también los gustos y aspiraciones de las distintas naciones, tanto en sus vidas privadas como en su política pública”. La misma explicación podríamos dar de los discursos de Tucídides que Shotwell critica. Y no sólo el amor piadoso por “los padres” aviva la imaginación y la obliga a ponerse en su lugar, sino también el amor curioso por lo extraño, pero al fin y al cabo humano, como en el caso de Herodoto, o la necesidad de compren-

¹² J.T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo*, traducción de R. Iglesia, México, Fondo de Cultura Económica, 1940, p. 316.

sión del hombre de acción, como en el caso de César o de Hernán Cortés, o de los misioneros. Si el sentido histórico ha venido a ser una especialidad europea, no tanto se debe a esa fusión democrática de clases y razas cuanto a la presencia creciente de ultramar y de los relatos ultramarinos. Ésta es una aportación cuyo mérito no se podrá disputar a españoles y portugueses, que rompen, en la forma y en el fondo, con los moldes de la historiografía humanista, para volcar sobre Europa un pasto más que secular a su curiosidad renacentista por el hombre. En este pasto intelectual se ha complacido, sobre todo, el siglo XVIII, a quien, tan ahistóricamente, se ha calificado de ahistórico.

El hecho de que el siglo XVIII cuente, por lo menos en su segunda mitad, con tantos libros de historia¹³ haría sospechosa esta exageración polémica. Sin tomar en cuenta, de momento, la figura de Vico —señalada, un poco a la ligera, de “anacrónica”—, la presencia de historiadores del rango de Montesquieu, Voltaire, Hume, Robertson, Gibbon, acusa la actuación espléndida del sentido histórico. Con limitaciones, claro está, con simpatías y antipatías que recortan arbitrariamente la comprensión histórica en favor de los “primitivos” y *des quatre âges heureux* y en contra de la Edad Media. Pero también al sentido histórico del siglo XIX los historiadores de ahora, adoctrinados por los psicoanalistas, podrían achacarle sus limitaciones, a pesar de lo mucho que apeló a las “fuerzas que operan en silencio”, y hasta se las podrían señalar a Ranke, verdadera encarnación de la Historia, al decir de Dilthey, pues su decidido empeño en relatar las cosas “tal como han sido”, en disolver la propia persona, se paga con la limitación de su comprensión histórica de las luchas políticas a las luchas de poder, limitación que lleva a un historicista tan radical como Croce a sostener que en Ranke se da una “historiografía sin problema histórico”.

Ya se le ha hecho justicia al siglo XVIII, y por los mismos historicistas, pero una justicia que, en su alegato más extenso,¹⁴ muestra marcada unilateralidad, al no reivindicar más que aquello que se puede considerar

¹³ Cf. la referencia que hace Carl L. Becker a la *Correspondence littéraire* de Melchior Grimm en *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, traducción de J. Carner, *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 94.

¹⁴ F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus*. El libro primero está dedicado a los precursores y a la historiografía de la Ilustración; el segundo, al movimiento historicista alemán.

como antecedente del historicismo típicamente alemán. Aquí tropezamos con esa noción peligrosa de *Entwicklung*, según Nietzsche el descubrimiento esencial de los alemanes, en los que, si Madame de Staël veía *des contemplateurs*, aquél ve almas *inexistentes*, en pena, en devenir perpetuo, encarnación soberana del proceso de semibarbarización de Europa, y con las mayores posibilidades, por lo tanto, para adentrarse por todos los rincones psíquicos del mundo. Todos sabemos que los acontecimientos “se desarrollan”, y el historiador mejor que nadie. Pero si tomamos al pie de la letra este desarrollo, como desarrollo orgánico, estaremos en vías de entender a los alemanes. Esta idea leibniziana del desarrollo orgánico —“individualidad y desarrollo individual”, “a partir de un centro interior”— tiene los siguientes padrinos. Burke y Justus Möser se fijaron en ella desde un punto de vista político: están enamorados de la “realidad” histórica y, al verla amenazada por la acción disolvente de la razón, sus amorosos ojos se abren al carácter orgánico del desarrollo histórico. Con esto solo no hubiera tenido esta idea una acogida tan ancha ni el panteísmo alemán la eclosión que tuvo. Herder apunta a un hecho que va abriendo brecha en la conciencia científica: la observación de las capas terrestres testimonia una creación progresiva más bien que destructiva. No hay más que leer *Les singularités de la Nature* (1768) de Voltaire, donde, al hablar-nos *des coquilles et des systèmes batis sur des coquilles*, se ríe de los transformistas como Burnet, Woodward, Whiston, Buffon y Maillet, amarrado a su concepto de mundo como artefacto, como *máquina*, y pasar luego a las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), para darse cuenta del efecto producido entretanto por los hallazgos paleontológicos. De esta obra dijo Goethe que le era congenial. He aquí el “organicismo” de Goethe:

En las obras de la arquitectura gótica alemana se advierte el florecimiento de una civilización extraordinaria. Quien se encuentra de pronto ante un florecimiento semejante, no puede menos de asombrarse; pero el que *penetra la vida interior de la planta*, el que conoce las fuerzas que hacen que el florecimiento se *vaya desarrollando poco a poco*, ése verá las cosas con otros ojos y se dará cuenta de lo que ve.¹⁵

¹⁵ J.P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, Madrid, Espasa-Calpe, t. I, p. 69.

Pero tampoco hay que olvidar, como parte de ese organicismo, aquella declaración suya de enemistad hacia las revoluciones porque son violentas y la *Naturaleza* nada quiere violento. Se prefiere también en el mundo humano el neptunismo al vulcanismo.

Y si queremos una ilustración viva no tenemos más que recordar la famosa anécdota:

La nueva de la Revolución de Julio llegó hoy a Weimar, produciendo una conmoción general. Durante la tarde fui a ver a Goethe:

¿Qué piensa usted de este gran suceso? —exclamó al verme—. Ha sobreenido la erupción del volcán. ¡Está todo ardiendo, y ya no se trata de una sesión a puertas cerradas!

¡Una terrible historia! —repliqué—. Pero en las circunstancias de Francia, y con un ministerio semejante, sólo podía acabar con el destierro de la familia real.

Parece que no nos entendemos, querido —replicó Goethe—. No hablo de esa gente; se trata de cosas completamente distintas. Me refiero a la lucha entre Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire, tan interesante para la ciencia y que ha estallado públicamente ante la Academia.

Me resultaron tan inesperadas estas palabras de Goethe, que no supe qué decirle, y durante algunos minutos sentí que todos mis pensamientos quedaban paralizados.¹⁶ Y Goethe continúa: De aquí en adelante dominará también en Francia el espíritu sobre la materia en las ciencias naturales. ¡Podrán atisbarse las grandes máximas de la creación y la obra del gran taller de Dios! ¿Y qué significa en sustancia todo comercio con la Naturaleza si sólo procedemos analíticamente, si sólo trabajamos con partes materiales y no sentimos el soplo del espíritu, que señala a cada parte su dirección e impide todo extravío por una ley interna?

Pensemos que los “historicistas” franceses estuvieron esperando este momento para entrar en la lid política y que Thierry aceptó la monarquía de Julio no sólo por una razón política, sino también “histórica”, como lo dice expresamente.¹⁷

¹⁶ Eckermann, ob. cit., vol. III, p. 303.

¹⁷ A. Thierry, ob. cit., p. 196.

4. SI ADEMÁS DE DECIR que los acontecimientos se desarrollan, que son un desarrollo, atribuimos esta misma cualidad al sujeto del desarrollo, al hombre, y decimos de él, no que *es*, sino que *deviene*, aunque tengamos alguna dificultad en convertir este verbo en impersonal, habremos dado con aquello que para muchos historicistas hace irreconciliables la actitud mental del siglo XVIII y la del XIX. Ochenta veces habremos leído que el primero de esos siglos, tan racional y tan seguro de sí mismo, creía que el hombre era siempre el mismo y que por eso se le podía medir siempre por el mismo raso, el de la razón que el Siglo de las Luces había encendido para que iluminara todos los rincones de la historia haciendo la distinción entre lo que se debía a la naturaleza invariable del hombre y lo que se debía a la costumbre o a la opinión. Pero con este concepto de la *naturaleza* del hombre, Montesquieu había buscado el camino de la relatividad histórica, y con él también, y subrayándolo expresamente —*mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular*—,¹⁸ Hume abandona el campo cerrado de la filosofía para buscar en el campo abierto de la historia: *the constant and universal principles of human nature, the regular spring of human action and behavior*. Dado su empirismo radical, su probabilismo gnoseológico y el crédito concedido a las fuerzas irracionales del instinto, de la imaginación y de la sensibilidad, su determinación de los *regular spring of human action and behavior* no podía ser más que provisional y abierta a la aplicación de todos los relativismos. Por eso pudo explicar el nacimiento de las libertades inglesas no sólo con razones pragmáticas de primer plano, sino con las fuerzas irracionales del *entusiasmo* de las sectas religiosas. Hay un deslizamiento gradual desde “las posibilidades que su audaz empirismo y su escepticismo habían de abrir al pensar historicista en el caso en que fueran conducidos por fuerzas más poderosas de psíquica sensibilidad que las que él permitió actuar”¹⁹ hasta el hecho que subraya Madame de Staël: *Ce sont les allemands, j’ai souvent eu occasion de le dire, qui ont senti les premiers tout le parti que l’imagination pouvait tirer de l’érudition*.²⁰ Esta roussoniana se refiere a Schiller, a Juan Muller y Herder, tan inspirados por Rousseau, y yo siempre

¹⁸ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. VIII, parte 1.

¹⁹ Meinecke, ob. cit., p. 225.

²⁰ Madame de Staël, *De l’Allemagne*, cap. XXIX, t. XI de las obras completas publicadas por su hijo (Lieja, 1830), p. 81.

he pensado que aquella protección que Hume dispensó al pobre Rousseau senescente y maniático encierra un alto valor simbólico. Ya podía presumir su perspicacia los disgustos que habría de acarrearle aquella buena acción y, sin embargo, parece que le vence el respeto por aquel energúmeno desvalido, que había osado tocar las fuentes de la vida que a él le habían asustado. En el círculo de Edimburgo se encuentran nada menos que Hume, Robertson, Adam Smith y Ferguson. También desde este último el deslizamiento es gradual: “le faltan ciertamente la fuerza y la fantasía necesarias para imprimir a estos importantes comienzos del pensamiento histórico-evolutivo y a su despreocupada valoración de los fenómenos históricos una vitalidad plenamente individualizadora.”²¹

Mejor que un concepto del hombre hecho y derecho, que más bien podríamos achacarlo al racionalismo del XVII, tenía el empirismo del XVIII una convicción fundamental de la *unidad* de la especie humana y un *programa* del hombre. Este programa no pedía para ser realizado más que esta mínima suposición acerca de la *naturaleza* del hombre: 1] el hombre *no es* nativamente depravado; 2] el hombre *es* capaz, guiado puramente por la luz de la razón y de la experiencia, de perfeccionar la vida buena en la tierra.²² Apenas si se trata de otra cosa que de una definición *formal* del hombre por la perfectibilidad. También el historicismo tiene una definición *formal* amplísima del hombre: por la *evolutividad*. Cuando no acude a la trascendencia —relación directa de todas las épocas o culturas con Dios: Ranke, Troeltsch— o se queda en la pura evolutividad —Schmoller, Spengler— trata de salvar “historicísticamente” la herencia del siglo XVIII:

La conexión del género humano en un pensamiento de validez universal, y las metas claras fundadas sobre éste, el patrón sano para lo alcanzable, el ideal, ahondado, de la vida: todo esto recibe de la conciencia histórica un fundamento que ya no es abstracto, meramente conceptual y que, por lo tanto, tampoco se difumina en una idealidad ilimitada. Con esto se determina la generalización que ha de llevar a cabo actualmente la filosofía; alcanzar una etapa más alta que las conocidas hasta el presente habría de ser la expresión de las ansias de toda nuestra cultura.²³

²¹ Meinecke, ob. cit., p. 228.

²² Cf. la sagaz exposición de Becker, ob. cit., p. 112.

²³ Dilthey, *El mundo histórico y el siglo XVIII*, al final.

Lo mismo que Menéndez y Pelayo, con otras palabras, reconocía como legado de los poetas a los historiadores: brillantez pintoresca y verdad moral. Lo mismo que Croce considera inherente al “historicismo completo”: el ciclo único del aspecto teórico y del práctico; historicismo (incompleto) + sentimiento de libertad y de humanidad = historicismo completo.

Ni el historicismo más exagerado, el puramente evolutivo, deja de llevar implicada una definición del hombre, un sujeto o *ser* del hombre al que infiere esta evolución. Si se tratara de un historicismo naturalista habría que distinguir la evolución humana dentro de la evolución biológica general, pues creo que todos los naturalistas están conformes en que el hombre, como especie, ya está evolucionado, equipado, como cualquier especie animal, con su específica dotación biológica. Si se tratara de un historicismo antinaturalista —que es de lo que se trata casi siempre—, habría que determinar en qué consiste la especial evolución humana, y con eso tendríamos ya una definición, todo lo formal que se quiera, del ser del hombre. Dilthey, que evita cuidadosamente cualquier definición *sustancial* del hombre, lo define por una *estructura* dinámica específica. Esto es ya un modo de ser, pues el *ser* se dice de muchas maneras, también de una manera heraclitiana. Pero me parecen equívocas algunas fórmulas sencillas, acuñadas recientemente, como esa de que el hombre *no tiene naturaleza, sino historia*.²⁴ Quiere decirse con esto que el hombre no es una cosa, como ésas que estudian las ciencias de la naturaleza, que el hombre no tiene un ser cualquiera, hecho de una vez para siempre, sino que *se está haciendo* continuamente, es su propia historia. En efecto, hace tiempo que las ciencias de la naturaleza no estudian cosas, sino *procesos*, y procesos que en sus reductos más elementales, los del átomo, ofrecen un carácter *estructural*, y tampoco sus leyes son invariables.²⁵ Toda la filosofía de Whitehead está montada sobre esta realidad científica fundamental. Y, lo que es más, hay un historicista como Collingwood que supera los resultados insuficientes de esta filosofía buscando la explicación última y unitaria de toda la realidad en el pensamiento histórico, que abarcaría también al pensamiento natural, como ya lo había sostenido Croce, intento para el que se ve más animado por los resultados últimos de las ciencias naturales.²⁶

²⁴ Cf. Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

²⁵ “El concepto de sustancia fue sustituido en la ciencia natural por la ‘invariabilidad de las leyes de la Naturaleza’”. Ortega, ob. cit., p. 41.

²⁶ R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945 (*Idea de la*

En qué grado resulta equívoco este dualismo entre naturaleza e historia lo vemos en el caso de una filosofía que se llama a sí misma “naturalista”, el naturalismo o instrumentalismo de John Dewey, que Santayana caracteriza en estos términos:

Naturaleza es, por lo tanto [para Dewey], simple experiencia desplegada, totalmente aparente y pictórica en su textura. Sus partes no son (lo que son en la práctica y para la fe animal viva) sustancias que presentan apariencias accidentales. Son apariencias completamente entretreídas en un panorama relativo por entero al discurso humano. *El naturalismo no pueda ser más romántico: la naturaleza no es aquí un mundo sino una historia.*²⁷

En la idea del hombre de Ortega —excelente resumen del pensamiento historicista de cerca de una centuria— hay una determinación negativa —el hombre no tiene naturaleza— que si hoy resulta un poco anacrónica obedece, u obedecía en su tiempo, a un hecho social importante, el señorío del positivismo, como la determinación negativa del XVIII —el hombre *no es* un ser depravado— obedeció al señorío de las creencias cristianas. En sus determinaciones positivas —el hombre es un ser circunstancial, obligado a elegir y a hacer lo que va a ser, limitado negativamente en esta elección por lo que ya fue, montándose sobre todo el pasado, en él constitutivamente presente, superándolo, por lo tanto, aunque no se sepa, sino *a posteriori*, si para bien o para mal, etc.— define la unidad de la especie humana con más caracteres que los que implicaba la mera perfectibilidad. También, pues, el historicismo entiende que el hombre es, radicalmente, en todas partes y siempre, el mismo: *toujours différent et toujours le même*. Pero el siglo XVIII —así, en general— entendía que el hombre es perfectible por medio de la luz de la razón y de la experiencia. Esta perfección, en Kant por lo menos, y en muchos enciclopedistas, no supone una mejoría de la índole del hombre. Con los altibajos que ha dado la historia desde entonces, nada tiene de extraño que el progresismo sea más cauto, más *a posteriori*, concibiéndolo, en definitiva, como ya lo hizo Kant: como un

naturaleza, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 204 y ss.: Conclusión: “De la naturaleza a la historia”).

²⁷ *Journal of Philosophy*, xxii, 680. Citado por H.G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, p. 249. Las cursivas de las citas son siempre mías, si no se advierte lo contrario.

imperativo,²⁸ mejor que como una esperanza cierta. Esa perfección se alcanzaría por medio de la razón y de la experiencia. Es decir, por la historia vista razonablemente, pues es sabido que para el siglo XVIII el conocimiento del hombre se alcanza en la experiencia de su historia, restaurando de este modo una vieja tradición humanista que podemos hacer remontar hasta Tucídides y que hace un guiño de escepticismo a las generalizaciones de los filósofos. Sería curioso que *les philosophes*, como sospecha Carl L. Becker,²⁹ hayan vuelto de la filosofía a la historia porque aquélla está a punto de marchitarse, con su idea de Dios que creó la máquina del mundo y lo dejó abandonado a su suerte, toda esperanza humana. Es cierto que hoy miramos a la experiencia de la historia no sólo con la razón sino con *toda el alma*, pero, sin olvidar a Hume y a Ferguson, esto se lo debemos más que a nadie a Rousseau y más que a nada a la Revolución francesa. Y si pensamos que en la medida en que funciona el *sentido histórico*, la comprensión histórica, está funcionando toda el alma, volvemos a encontrarnos con el deslizamiento gradual. Y si la actitud razonable de los ilustrados peca históricamente, por ejemplo, al desconocer la Edad Media, también peca la imaginación de los románticos alemanes al idealizarla.³⁰ Tenemos, pues, que pasar del *sentido histórico* a la *conciencia histórica*, es decir, de la mera comprensión a la afirmación de que el hombre, siendo siempre el mismo, es, sin embargo, diferente, y tiene que serlo, con arreglo al momento histórico. En Madame de Staël confluyen típicamente las dos grandes corrientes del XVIII, la progresista a lo Condorcet y la sentimental a lo Rousseau, y en su libro *De la literatura* (1800) se propone

mostrar el carácter que tal o cual forma de gobierno imprime a la elocuencia, las ideas de moral que las diversas creaciones religiosas desarrollan en el espíritu humano, los efectos de imaginación que produce la credulidad popular, las bellezas poéticas que dependen del clima, el grado de civilización más favorable al apoyo o a la perfección de la literatura, en suma, el progreso universal de las luces por el simple efecto de la sucesión de los tiempos.

²⁸ “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en la *Filosofía de la historia*, de Kant, selección y prólogo de E. Ímaz, México, El Colegio de México, 1941.

²⁹ Cf. *La ciudad de Dios del siglo XVIII*, todo el cap. III.

³⁰ Reconociendo todo lo que el “sentido histórico” debe a los románticos, dice Dilthey de esta idealización de la Edad Media: “Es una concepción antihistórica que prestaba un ropaje cristiano a la Santa Alianza”. (Cf. el ensayo “Novalis”, en *Vida y poesía*, p. 364).

¿Hay o no, ya, una *conciencia histórica* del fenómeno literario? Como dice Menéndez y Pelayo,³¹

después de las catástrofes de la Revolución francesa quiso llamar los espíritus a una nueva literatura que respondiera a un estado social en gran parte nuevo, y formuló, aunque de un modo vago, el programa de esta literatura republicana que, en rigor, no llegó a existir por haberse superpuesto a ella el movimiento de reacción cristiana y caballeresca.

Y en ese libro extraordinariamente vivo y documental, todo él ilustración abundantísima de lo que venimos persiguiendo como “deslizamiento gradual” en el plan de las ideas, precipitado en el orden de los hechos por las sacudidas de la revolución y de la expansión napoleónica, encontramos, entre otros muchos, pasajes como éste:

Sin duda, como lo vengo repitiendo en el curso de esta obra, sería deseable que la literatura moderna se funde sobre nuestra historia y sobre nuestra creencia; sin embargo, no se sigue de aquí que las producciones literarias de la Edad Media se puedan considerar como verdaderamente buenas. Su enérgica sencillez, el carácter leal y puro que en ellas se manifiesta, despiertan un vivo interés, pero el conocimiento de la Antigüedad y los progresos de la civilización nos han proporcionado ventajas que no podemos desdenar. *No se trata de hacer retroceder el arte, sino de reunir en la medida de lo posible las cualidades diversas desarrolladas en el espíritu humano en las diferentes épocas.*³²

Y unas páginas más adelante (102):

Hay algo muy singular en la diferencia de un pueblo a otro: el clima, el aspecto de la naturaleza, el lenguaje, el gobierno, y *sobre todo los acontecimientos históricos, potencia más extraordinaria que todas las demás*, contribuyen a estas diversidades, y *ningún hombre, por superior que sea*, puede adivinar lo que naturalmente se desarrolla en el espíritu del que vive en

³¹ *Historia de las ideas estéticas en España*, vol. III, p. 736.

³² Madame de Staël, *loc. cit.*, p. 100 (las cursivas son mías).

otra tierra y respira otro aire: se hará, por lo tanto, muy bien en acoger las ideas extranjeras al encontrarse en otros países, pues, en este caso, la hospitalidad enriquece a quien recibe.

Tenemos, pues, que la diversidad de los pueblos —y de las épocas— depende sobre todo de los acontecimientos históricos, que para saber lo que tenemos que hacer tenemos que tomar posesión de lo que hemos sido, y que esta posesión no la podrá lograr ni el hombre intelectualmente superior si no se coloca en una actitud pasiva, abriendo su corazón roussoniano para que entre por él la historia. Como dice Dilthey, Rousseau

no buscaba hacia atrás las fuentes más vivas de la dicha humana. El espíritu de este hombre poderoso se halla dirigido hacia el porvenir. En un medio en que se extienden el despotismo, la regulación cortesana de la vida, las abstracciones del conocimiento matemático de la naturaleza, la desolación y el empobrecimiento, busca un nuevo comienzo: se halla para él en la totalidad viva de la naturaleza humana, en su derecho a desarrollarse, a configurar la imagen del mundo y el ideal de la vida desde sus profundidades. Una actitud semejante de la conciencia tenía que desembocar en pasión vacía o actuar destructivamente en la negación práctica de la sociedad si no acogía el contenido de las manifestaciones históricas del hombre entero. El hombre de Rousseau tenía que volver a reconocerse en los grandes poetas y pensadores que habían creado partiendo de la plenitud de la persona; tenía que buscar un ideal más concreto y positivo en la vida nacional, en la cual habían latido fuerzas libres, creadoras. Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí misma en su realidad y poder, en la plenitud de posibilidades vivas de la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y más libre. La totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia; el individuo cobra conciencia de ella y se regocija cuando conjura en sí los espíritus del pasado.³³

³³ Dilthey, “La conciencia histórica y el siglo XIX”, *Mundo histórico*, p. 408.

OXFORD NOS ENVÍA UN FILÓSOFO*

¿QUIÉN CONOCE A COLLINGWOOD? Mi amigo Medina había tropezado muchas veces con él en sus extensas lecturas, y le intrigaba la insistencia de la referencia; yo di con él en el curso de mi largo asedio a Dilthey. Por fin he podido leer su *Idea de la Naturaleza*,¹ y la lectura no parecía ávida, a pesar de que me tragué el libro en pocas horas, por la serenidad y la lucidez de la exposición, que producía el efecto, no exagero, de sedación espiritual. Parecía llegado Collingwood a esas cumbres donde él ve instalados a Whitehead y a Alexander, sus dos abuelos, y desde donde parece rodar tantas veces el oráculo del filósofo. No era así la montaña de Zaratustra, pero tampoco filósofos de la vitola de Nietzsche son los que, para Collingwood, cumplen con el arquetipo. Ni Whitehead ni Alexander se cuidan de polemizar, sino que siguen impertérritos la marcha prolongada de su pensamiento, seguros de escalar la cima para contemplar de arriba abajo el alborotado mundo mientras les caracolea en los oídos la pitagórica música celestial de las esferas. Y es cierto, como dice Collingwood, que desde los tiempos de Hume, Inglaterra no había producido filósofos de tan gran formato.

Ni John Dewey, ni Benedetto Croce, ni el mismo Santayana, a pesar de su evasión, ni Bergson ni Husserl, y no digamos Max Scheler y Heidegger, producen esta sensación única de serenidad, de transmutación total de la energía ígnea en luz. Siempre hay chisporroteos, que acusan la crepitación interior de la llama. Hay una furia que escapa en imprecaciones hasta en trabajos tan desinteresados y tranquilos como “La filosofía como ciencia rigurosa” de un Husserl. ¿Será esto consecuencia de la insularidad, una visión del mundo a través de las nieblas eliseanas de la rubia Albión? El caso es que, mientras yo devoraba —¿qué mal le hubiera parecido este ejercicio a Collingwood!— el libro, me imaginaba al autor, en la apacible, doctísima y vetusta Oxford, enroscando sus meditaciones, en las dulces volutas de su pipa cargada con un rubio tabaco de helénico sabor a higos y miel. ¿Pero es

* *Cuadernos Americanos*, vol. XXVIII, núm. 4, México, julio-agosto de 1946, pp. 146-150.

¹ R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1945 (*Idea de la naturaleza*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950).

que los poetas y los escritores ingleses no fuman en pipa? ¿Y no nos extrañaría que el filósofo inglés que hubiera sobrevivido a las pruebas de esta segunda guerra mundial conservara la misma serenidad? Ya el libro de Collingwood que lleva por título *El nuevo Leviatán*, escrito durante la guerra y que precedió a su muerte, está muy lejos, en su furia antibarbárica, de mostrar la misma serenidad.

El caso de Collingwood me interesa a mí por muchas razones, además del encanto irresistible que su estilo terso, luminoso, tiene que ejercer en quien ha estado luchando gran parte de su vida con las anfractuosidades de la dicción alemana, con la tartamudez henchida de los norteamericanos —James, Dewey— y con la sutileza verbal, caleidoscópica, de un Bergson o de un Santayana. Collingwood conoce sus clásicos, que no son sólo los ingleses ni mucho menos; conoce a los contemporáneos, aunque ignore a Dilthey, del que anda tan cerca; aprovecha a Bergson, a quien admira, y, sin embargo, tiene conciencia plena de su continuidad insular con Alexander y con Whitehead. Caso curioso, que estos dos grandes nombres han fabricado una filosofía natural, y en los momentos mismos en que la revolución de la física parece haber conmovido definitivamente toda nuestra ingenua confianza en el valor del conocimiento científico y dejado escape libre a tantas pseudofilosofías de científicos que vieron llegado el momento de poder abandonar, sin desprestigio, la cárcel determinista y volver a las nostalgias de su corazón. ¡Ya no tiene sentido la secular polémica entre la ciencia y la fe, que tanto ha apesadumbrado a la conciencia moderna! Una filosofía natural que, repitiendo a más de cien años de distancia el fracasado ensayo de los idealistas alemanes, cree encontrar una interpretación teleológica del cosmos que encajaría perfectamente con los últimos hallazgos científicos.

De aquí arranca Collingwood, reconociendo que nos hallamos ya en una tercera etapa de la imagen del mundo o idea de la naturaleza. Ha desaparecido el concepto de sustancia y la realidad más elemental se define por un comportamiento que requiere un espacio y un tiempo determinados. En el instante puntual nada existe y en los diversos tiempos en que la consideramos, una realidad es electrónica, atómica, molecular, etc. El mundo no es interacción de sustancias sino serie emergente de procesos. La idea del mundo como máquina ha venido siendo sustituida desde fines del XVIII —Buffon, Goethe— por la idea de una naturaleza como *proceso* histórico,

del que es inseparable la idea de finalidad. Los griegos concibieron el mundo como animado y por un alma inteligente, por ese vicio suyo, tan humano, que consistía en verlo todo, dioses y plantas, a través de los ojos del escultor. La gente del xvii ya no tenía tantos motivos, o tantos ojos, para complacerse en el hombre, y lo que fue entonces la gran sorpresa, las máquinas —recuérdese la comparación que del cuerpo humano hace Descartes con esas fuentes maravillosas que se encuentran en los jardines de los príncipes—, se proyectó al universo y se habló del gran relojero y del gran arquitecto. Ya el gran relojero de Rousseau apunta, tras la misma metáfora, a una concepción orgánica de la naturaleza que inspirará a Goethe en sus descubrimientos famosos del intermaxilar y de la evolución de la hoja, y a Herder en sus atrevidas ideas sobre el proceso de las culturas. Pero el xviii, este tan mal famoso xviii, este tan “ahistórico” siglo, ha sido, según Collingwood, quien ha originado el cambio en la imagen del mundo. Porque si el xvii se pasmó ante la máquina o el “mecano”, el xviii, sobre todo en su segunda mitad, se interesó más que nada por la historia, y fue él quien inició con Buffon y otros muchos la consideración histórica de la naturaleza. Aquello de lo que Voltaire se reía llamándolo *philosophie des coquilles*, estaba destinado, con ayuda suya también, a cambiar poco a poco nuestra idea de la naturaleza. El hombre proyectó al cosmos no su cuerpo y alma, como los griegos, sino su historia. La idea de progreso —¿quién no se acuerda de la sorpresa de Turgot ante los rápidos progresos técnicos?— penetra en la naturaleza en forma de proceso emergente. Hegel fue, nos dice Collingwood, un profeta científico, pero la ciencia no es tierra para profetas, y la teoría de los colores de Goethe fue la *Pierre d'achoppement*, la piedra de escándalo donde tropezó la filosofía natural del romanticismo y del idealismo alemán. ¡Y Goethe estaba tan orgulloso de su revolución que la comparaba a la de Lutero y a la de Newton! Pero ocurrió que, a pesar de sus pregones, se echó en olvido que sus otros descubrimientos estaban inspirados por la misma idea. El pensamiento alemán, gato escaldado de la filosofía natural, ya no tuvo más deseos de volver por el mismo camino. El ejemplo mejor lo tenemos en Dilthey que, siendo un continuador del panteísmo histórico-evolutivo goetheano y hegeliano, dejó escindido el mundo de la naturaleza y el de la historia con las dos formas de conocimiento: explicación y comprensión o, si se quiere, conocimiento superficial y conocimiento profundo. Algo que recuerda a Vico.

He aquí el interés especial de Collingwood. Acepta, poco más o menos, la filosofía natural de los dos grandes pares. Pero ve en ellas contradicciones, insuficiencias —la idea de Dios, de Alexander, el platonismo *sui generis* y de todas maneras exagerado de Whitehead— que cree no es posible salvar sino determinándose a considerar el conocimiento de la naturaleza como un conocimiento histórico también —los descubrimientos de Newton son un hecho histórico y para conocerlos debo proceder con arreglo a las exigencias del conocimiento histórico, y no es posible siquiera el conocimiento de la física actual sin el de sus antecedentes que la preparan y dan sentido—, como ya por su parte lo había hecho Croce, pero con una intención pragmática y sin conceder importancia mayor a la naturaleza, de acuerdo en esto con su venerado Vico. Al determinar las condiciones del conocimiento histórico —conocimiento científico de lo particular, que, desde Aristóteles, se había venido considerando como objeto imposible de la ciencia— se podrán establecer los alcances respectivos del conocimiento de la naturaleza y de la historia, se podrá ver que hay una continuidad *histórica*, una homogeneidad de naturaleza, de modo de ser, en los dos campos, con el enriquecimiento o creación incesante que adquiere un tempo especial en el hombre. Con esto, la posibilidad de establecer una *metafísica* general, que abarque los dos mundos, y que busque a través del hombre aquel fundamento último que la naturaleza no ofrece en sí misma por su propia finitud y contingencia.

Todo esto, muy de corrido, para llamar la atención sobre esta figura singular que tan equilibradamente nos promete la solución del problema con el que se debatió Dilthey inútilmente: una concepción unitaria del cosmos. Y algunas consideraciones marginales. Collingwood contrasta, por su gran información, con el caso admirable de Whitehead, del que se puede sospechar que no conocía a Hegel y que tampoco había leído la *Metafísica* de Aristóteles cuando la suya se le parecía tanto. Otro caso admirable sería el de Husserl, con su despreocupación histórica. Pero también Collingwood ignoró a Dilthey, cuyo conocimiento le hubiera alegrado tanto y le hubiera ahorrado algunas sensibles pérdidas de tiempo. Esto me confirma en mi idea de que, a pesar, o acaso en razón del aumento de comunicaciones entre los pueblos, la filosofía sigue siendo provinciana, mejor dicho, se ha hecho cada vez más provinciana, si empezamos a contar desde el siglo XVIII para abajo. Entonces había una filosofía europea, los

filósofos de cada país formaban efectivamente parte de la gran república de las letras. Ahora, apenas si unos filósofos conocen a otros, y repiten algunas nociones, por sus propias fuerzas, experiencias consumadas por otras largos años atrás. Los nuevos inmigrantes alemanes de Estados Unidos se han dado cuenta de en qué medida ignoraban el muy importante pensamiento americano, que los norteamericanos están ahora digiriendo de golpe, y con dificultad, tanto que se les ha venido encima. Las cosas, creo, van a cambiar, aunque no se debe contar como síntoma verídico la traducción del manual de Will Durant al alemán con el título solemne *Die Grossen Denker*, y esto no quiere decir que yo no aprecie los méritos del libro y hasta la relativa oportunidad de su traducción al alemán, por lo mismo que se trata de un intento de exposición “viva” del pensamiento filosófico. La resurrección de Heidegger en los cenáculos literarios de París es ya harina de otro costal, y no muy buena.

Otra consideración, también marginal, aunque no tanto para nosotros, es que no me extrañaría mucho que dentro de poco tiempo nos pusieran de moda a Collingwood en los países de habla hispana, precedidas sus obras de algún patético prólogo descubridor. Gentes ilustres por muchos conceptos, pero que, por otros, no sólo se mantuvieron distantes de la contienda sino que, muy poco consecuentemente, adelantaron sus simpatías a la marcha de los acontecimientos, para que luego éstos las desmintieran, encontrarán un puente de oro —sobre un río con vaho de higos y miel— para la vuelta del hijo pródigo, que huyera antes por puente de plata. Han cultivado desde hace tiempo el pensamiento historicista, pero con un universalismo un poco provinciano o un mucho germánico. Ahora podrán verse las caras con los jóvenes oxfordianos que traen un mensaje parecido. *All right!*

¡Y QUÉ ILUSTRACIÓN NO HA RECIBIDO EL RÍO PARADISIACO de las manos devotas, puntuales y sumisas del padre Gumilla! ¡Y de sus ojos pasmados y escrutadores! ¡Y de su corazón anchísimo! Si salvamos, sin menospreciarla, la dedicatoria “Al gran apóstol de Oriente”, que chisporrotea barrocamen- te en el panegírico de Francisco Javier, de *igne fulgor egrediens*, retorciendo ardientemente la metáfora —“A fuer de arrebatado río de fuego, salisteis del inmenso volcán que ardía en el corazón del grande Ignacio, y así cami- nasteis treinta y tres mil leguas, abrasando en amor divino reinos, naciones y provincias: repartiendo llamas de vuestro ardiente espíritu a tantos varo- nes apostólicos”— y nos adentramos en la maravillosa “historia natural, civil y geográfica de este gran río”, veremos cómo el portento cotidia- namente contemplado desata y desenrosca la pluma y la lengua del misionero y cómo su relato discurre llanamente, con la mayor elegancia y precisión, sin énfasis ni grito en el aire, olvidando en la “vehetría de ronquidos” de los indios dormidos bajo la vigilancia voraz de los mosquitos todas las “vehe- trías” alborotadas, armoniosas y somníferas de la República Barroca de las Letras y de los ejercicios escolares de los colegios. La *Historia de la Conquis- ta de México* de Solís y la misma *Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela* de Oviedo y Baños serán, si se quiere, ejemplos sobresalientes de buen decir o, mejor, de “buen escribir”, pero también muestras impecables de cómo el historiador, que lo es más de segunda alma que de segunda mano, traiciona la materia y la reviste y disfraz, como a un muñeco, o de grandilocuente afectación política y apologética o de morosa e idílica precisión que se deslíe, extrañamente, en antítesis conceptistas.

Ataca nuestro padrecito valientemente la gran cuestión: de si los indios tienen todos alguna idea de Dios, de la causa suprema. El famoso *consensus omnium* ciceroniano, que en Descartes es ya la *idea innata*, fue combatido espectacularmente por Locke, que comienza la batalla contra las ideas in- natas por la, al parecer, más indiscutible y pavorosa: la idea de Dios. El

* *El Nacional*, Caracas, 9 de febrero de 1947.

argumento de Locke es un *matter of fact*, encontrado abundantemente en relatos contemporáneos de viajeros. Hay muchos pueblos que, de hecho, no tienen ningún conocimiento de la causa primera. Claro que el argumento de Locke afecta más a Cicerón que a Descartes, quien por definición deja fuera toda mentalidad *prelógica*, pero no nos interesa por ahora el examen de un caso más de incongruencia en la polémica de las escuelas y que permitiría amparar el método que las abarca a todas bajo el nombre de Ollendorf. Lo que sí hace el intento es llamar la atención sobre la influencia efectiva que el descubrimiento de América y, en general, la presencia constante de Ultramar y de los relatos ultramarinos han tenido en la marcha del pensamiento filosófico europeo. El golpe de gracia al pensamiento aristotélico se lo dio la refutación brutal de América, de que se hace eco, tan irrespetuosamente, el padre Acosta. Y cuando Descartes apunta socarronamente que así como ha costado esfuerzos ingentes derrocar la monarquía aristotélica algún día su propia monarquía se erigirá con igual firmeza, no se da cuenta o no se la quiere dar de que la presencia de América hará de su reino algo mucho más efímero. Ya Locke, gran lector de memorias viajeras, le eclipsará en el siglo XVIII, tan curioso de pueblos y razas, y Vico, el gran anticartesiano, que lucha denodada y expresamente contra el imperio cartesiano en Nápoles, tiene trato asiduo con padres de la Compañía que son algo más y mejor que gente de mundo: gentes del Mundo.

Gumilla, con ese positivismo *avant la lettre* —y de siempre— del hombre de acción, del misionero; con ese empeño en no dejarse embaucar porque en ello le va la salvación de tantas almas —y de tantos cuerpos, ya que no hay que malbaratar la vida del misionero, según aconsejó San Pablo—, no las tiene todas consigo en cuanto a la naturaleza extraña de un ser supremo a quien invocan, en ocasiones, diversas tribus de indios, pero a quien no rinden culto alguno, y a pesar de su don de lenguas alaba la perspicacia de los misioneros al introducir en las lenguas aborígenes el mayor barbarismo, en este caso “civilismo”: la palabra “Dios”. *Theodó Diosoque?* ¿El sol es Dios?

¡Y qué conmovedora resulta la astucia seráfica del padre que echa mano de la física recreativa —en la ocasión una lupa— para demostrar a los *betoyas* que el sol no es Dios, sino fuego! Las ampollas levantadas por la lente en las manos regocijadas de los inditos, son acre testimonio de la veracidad de lo que asegura el padre. Física recreativa de más alto empaque tuvieron que

emplear los misioneros jesuitas en el Celeste Imperio, pero con iguales resultados felices. Allí construyeron fuentes maravillosas; sobre todo, predijeron eclipses con bastante mayor aproximación que los sabios mandarines. Pero también entre los indios el eclipse es un acontecimiento terrorífico y, como las legiones romanas, interrumpen sus faenas para ayudar al astro en su terrible agonía, y prorrumpen en un estrépito de todos los diablos.

El padre enciende una vela, pero no con fines litúrgicos. Enciende un cabo de vela, acerca un espejo e interpone entre los dos, paulatinamente, un fruto redondo, para que vean los indios cómo la luz refleja que emite el espejo se disipa suavemente con la interposición del fruto. Con esta explicación escolar y recreativa del eclipse el padre Gumilla “desanima” volterianamente los objetos sagrados —el sol y la luna— mientras en Europa otros misioneros de salón, pero no menos terribles, se dedican a desanimar, por los mismos procedimientos, otros objetos sagrados. ¿Quién pondrá coto a la física recreativa?

Apenas empieza el padre a recoger los frutos de su clara victoria cuando le interrumpe el sollozo congojoso y largo de un indio. Según lo que dice el padre, los que no conocen y reconocen la doctrina que él enseña están perdidos en el infierno y atormentados por los demonios, y al indio le espanta la figurada chicharrera de sus antepasados. Los misioneros, que andan predicando con el ejemplo del evangelio del amor, que cuidan abnegadamente de los enfermos y desvalidos, que hacen presente a los indios cómo abandonaron su lejana tierra y sus padres y sus bienes, porque saben lo que les impresiona el desprendimiento, tampoco han podido prescindir por lo mucho que los indios temen a los demonios, que pululan en su mundo, de atemorizarles con los tormentos eternos encomendados a éstos. Y nos cuenta el padre los apuros en que anduvo para lograr aplacar al indio en aquella su metafísica protesta.

Pero al fervor ignaciano del misionero, no diremos se mezcla sino se alía misteriosamente una devoción casi franciscana y una curiosidad muy dieciochesca por todas las criaturas del cielo y de la tierra, y por todas las costumbres raras, y por todos los rincones de ese dédalo inextricable de los caños del Orinoco. Entre franciscano y curioso es aquel juguetear con la grande hormiga rubia venenosa, ya un poquito menos franciscano y más divertido el relato del toreo del caimán, a quien describe con trazos demoníacos, y ya totalmente dieciochescas sus disecciones de alimañas para ver si tienen la sangre caliente o fría o para probar los efectos del curare en el

pobrecito mico flechado en su incauta rama. ¡Y ese ciclo perfecto de la vida de los *sálibas*, con su prodigioso juego de pelota, y la destreza en defenderse de los *otomacos*, y la ferocidad de los *caribes*, y la pusilanimidad de aquella tribu incapaz de pelear porque tampoco sus padres pelearon! ¡Qué documento vivo y perfectamente utilizable para la ilustración de cualquier antropología cultural! Hay algunas descripciones —como la de ciertas mutilaciones terribles, que sorprenden al padre como insinuaciones del diablo, quien gusta de derramar sangre— que fácilmente podemos referir a ceremonias de iniciación, y también lecciones que pudieron haber aprendido muchos antropólogos, como cuando nos advierte que no debemos atribuir a desamor el aparente abandono en que dejan a sus enfermos, en cuya muerte lloran tan amargamente, ni el desafección irrespetuoso, no menos aparente, entre padres e hijos, cuando la verdad es que aquéllos sienten tanta ternura por sus infantes, que lo primero de que cuidan los misioneros para ganar la simpatía es hacer carantoñas a los pequeñuelos. Los misioneros, como tenían que entenderse con los indios, corriendo siempre el riesgo de que una falta de *tañto* no solo les podía costar la vida, sino —lo que les valía más— las almas de muchos neófitos, se desviven y desdoblan por ponerse a tono, por comprender humanamente, lo más humanamente posible, al indio, y sólo en último extremo recurren a la hipótesis del diablo. Lo menos posible, porque esta hipótesis les deja inermes, minuto a minuto, para atraer a las almas por los medios naturales, o para esquivar naturalmente los infinitos peligros que acarrea la torpeza.

¡A Dios rogando y con el mazo dando! El misionero sabe mejor que nadie que Dios sólo le podrá escuchar si da, como *operario*, constantemente con el mazo. El misionero nada sabe de mentalidad preológica, de representaciones colectivas y de participación mística, mentalidad que, como creada en los estudios de París, es todavía demasiado lógica para que nos pueda servir de intérprete. Creo que un paralelo entre el excelente estudio de Simpson sobre los *kamarakotos*, llevado a cabo, aunque un poco apresuradamente, con todo el aparato y todas las reservas científicas, y las versiones antropológicas del padre Gumilla, verdadero “trabajador de campo”, sin más aparatos que una lente y una vela y unos cuantos abalorios, y con una tan extravagante hipótesis como la de la acción diabólica, pondría de relieve, a pesar de todo, el enorme valor documental de *El Orinoco ilustrado*.

Pero no es el valor científico lo que más nos conmueve en el libro de este frailecito, que está al tanto de las comunicaciones de la Real Sociedad de Londres. Lo que más nos conmueve es su anchísimo corazón, capaz de amar a Dios sobre todas las cosas y, al mismo tiempo, ver reflejada su gloria hasta en las más monstruosas criaturas. Pues a pesar de que trata de cohonestar con el mito de la caída las asechanzas terribles y espantosas que la naturaleza tropical reserva al hombre, se traiciona constantemente en su alegría franciscana por todo el prodigio de la creación, y en su candor herodotiano por la variedad pintoresca de las costumbres humanas. Nos conmueve su sonrosado sonrojo al relatarnos que el cacique hospitalario ofrece al misionero una de sus mujeres para su servicio, y cuan delicadamente éste tiene que esquivar el gentil ofrecimiento. Cuando se enternece él mismo al referirnos que algunas madres indias, verdaderas madres pelícanos, curan a sus hijos enfermos cubriéndolos con su propia sangre. Cuando enterado concienzudamente de los efectos paralizadores del hálito del *buio*, aconseja al misionero que vaya siempre con un compañero, para que éste pueda remover con el sombrero, venteando, el maléfico aliento. O le dicta la malicia para eludir el brindis con chicha envenenada. O nos cuenta el sabroso casuismo de aquellos neófitos que, estando habituados a comer carne humana y no pudiendo renunciar a ella bruscamente, pidieron al padre confesor les dejara desacostumbrarse poco a poco, con una o dos raciones al mes. Y nos hace pensar, conmovidamente, cuando provoca la perplejidad del indio con preguntas tan inocentes como éstas: ¿Cómo es posible que si sus antepasados descendieron del sol no se destrozaran al dar con el suelo? ¿Cómo es posible que estando el alma de tu padre en el cielo pueda hacerle daño la lluvia que cae sobre sus restos en la tierra? El indio se quedó más que perplejo, turulado. No sólo nunca había pensado en ello, sino que no pudo haber pensado porque, como dicen los anglosajones, se trataba de dos *mundos de discurso*, el mundo mágico y el mundo racional, separados por algo más hondo y menos lógico que un simple reflejo. Pero ¿cuántos europeos no se quedaron turulatos también cuando los misioneros de salón verificaron la misma superposición con el mundo de los misterios! Nos hace pensar, decíamos, conmovidos, porque sólo cuando se haya logrado la unidad de estos dos mundos, no mediante una superposición eclipsadora o una lógica yuxtaposición a cargo del prefijo pre, sino con algo que ya Vico presintió bajo el nombre de *lógica poética*, tendremos un conocimiento más cabal del hombre y, en la medida que cabe, del Mundo.

HEIDEGGER Y EL HUMANISMO*

DESPUÉS DE UN LARGO SILENCIO, el tan fácilmente traído como llevado Heidegger ha dejado oír de nuevo su voz. Aunque esta voz es la de una “carta sobre el humanismo”, que parecería guardar alguna relación de argumento con el ensayo de Sartre en el que trata éste de mostrar que el existencialismo sí es un humanismo, anecdóticamente, si no históricamente, reconoce otro origen, y en cuanto a su contenido, está lejos de ser una polémica con Sartre, al que, sin embargo, menciona dos veces para excluirlo: al rechazar, para su propia doctrina, la etiqueta de “existencialismo” y al oponer a la afirmación de aquél, *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*, la corrección *où il y a principalement l'Être*.

La carta sobre el humanismo ha surgido anecdóticamente en la siguiente forma. En el año 1940 redactó Heidegger, para su lectura ante un pequeño círculo, las clases de sus cursos 1930-1931 y 1933-1934 en que se ocupó de la “teoría de la verdad en Platón”. Apareció esta conferencia en el año 42 en los anales *Geistige Ueberlieferung* (Tradición espiritual) editados por Ernesto Grassi. El régimen nazi prohibió toda mención en la prensa de ese trabajo y también su impresión como separata. En el año 46, con motivo de la traducción francesa que preparaba Josef Rovin, el filósofo francés Jean de Beaufret le dirigió una carta a Heidegger, carta provocada por las alusiones elusivas que al humanismo se hacían en aquel trabajo y que centraba en la preocupación de *comment redonner un sens au mot Humanisme*. En 1947 la colección *Ueberlieferung und Auftrag* (Tradición y mensaje) que dirige Ernesto Grassi publica el tan asendereado trabajo y la carta de Heidegger a que ha dado origen.¹

Es más fácil dar a la anécdota lo que es de la anécdota que a la historia lo que es de la historia. Como que a la anécdota no hay que darle nada, porque ella se lo toma todo, mientras que la justicia histórica depende constantemente de “nuestra comprensión del asunto”, y el “asunto” Heidegger

* *Revista Nacional de Cultura*, núm. 67, Caracas, marzo-abril de 1948, pp. 65-71.

¹ Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit, mit einen brief ueber den Humanismus*, Berna, Verlag A. Francke, 1947.

no es nada fácil de comprender. No sólo por tratarse de la marcha viva del pensamiento de un filósofo de esa alta casta especulativa alemana que gusta de morder racionalmente el pastel de la vida a través de la poesía, y que se envuelve, en forma que pudiera parecer caprichosa, en un lenguaje que a nuestro Marcelino Menéndez y Pelayo ya le parecía de abracadabra en las muestras horripilantes de Sanz del Río.

Sería tema a tratar más despacio este propósito del idealismo alemán de desechar la terminología filosófica acuñada, de sello latino, y acudir al idioma vivo, a sus posibilidades plásticas, que permiten al pensamiento que nace discurrir por los cauces virginales del neologismo y de la metáfora. Éste es el *leitmotiv* de los *Discursos a la nación alemana*, de Fichte, ésta la razón del uso que hará Hegel de la palabra vulgar alemana *aufheben* para expresar exactamente el tercer momento dialéctico de la síntesis. En esto se sienten parientes históricos de los filósofos griegos, con la doble conciencia de estar llevando a cabo una hazaña intelectual del mismo rango por disponer, como ellos, de un idioma virginal y plástico. Bueno es saber que a Hegel no le intimidaron los reparos de Goethe. Bueno es saber también que Hegel, a pesar de su veneración por Heráclito, de quien se sentía pariente era de Aristóteles, mientras que Heidegger busca el parentesco histórico de la *Wiederholung* —repetición, volver a alcanzar lo que alcanzaron otros— en los presocráticos. Es la época auroral del “pensamiento” —*Frühzeit des Denkens*—, “pensamiento” que antepone y contrapone a la “filosofía”. Entonces el “pensamiento” se movía en su elemento —el Ser— y la palabra era palabra verdadera por ser palabra del pensamiento. De aquí el empeño inextinguible de Heidegger en presentar sus propias versiones de los textos griegos y en jugar con las raíces de los vocablos alemanes —con las “palabras elementales”— en forma que hubiese escandalizado no sólo a Goethe sino al propio Hegel. Como ya en la tradición española contamos con el escarmiento del krausismo, tendremos que mirarnos y remirarnos mucho al tratar de traducir a Heidegger. ¡Y éste sí que es un problema con cuernos, porque hay que saberlo torear!

Que la fidelidad al pensamiento que se vierte es la primera condición, nadie lo va a discutir. Pero he aquí que no se puede separar el pensamiento de su expresión, y lo primero que tenemos que hacer es pensar, si podemos y en la medida en que lo podamos, en español lo que Heidegger pensó en alemán. Porque la primera y más fatal traición a su pensamiento consistiría

en germanizar el español cuando él está empeñado en germanizar hasta la raíz la expresión de su pensamiento para ser más fiel a él. Digo si podemos y en la medida que lo podamos, por dos razones de orden diferente: una, que vale para todos los filósofos que discurren dentro de los cauces del idealismo alemán, y otra, que se aplica muy concretamente al caso de Heidegger.

En la primera razón, sospechada ya de antiguo por mí, me ha corroborado mi trato con Dilthey. El pensamiento especulativo alemán, lo mismo que el pensamiento especulativo griego, goza de ese atributo de la universalidad genuina que, arraigando profundamente en el suelo propio, eleva su vuelo hasta el cielo común. Esa frase con que a menudo Heidegger apostilla ciertas versiones corrientes de los filósofos griegos: “En la traducción se delata la manera de pensar moderna y se traiciona la manera de pensar griega”, se podría aplicar a muchas de nuestras traducciones del alemán, sustituyendo lo de moderno por latino y lo de griego por alemán. Para “entrar” a los filósofos alemanes habría que buscar, como ya se había hecho con los griegos, el rodeo de la literatura. La modernidad, ni siquiera la contemporaneidad, disminuye, en este caso, la distancia, porque si es discutible la afirmación de Vico de que Platón no hizo sino racionalizar a Homero, no lo parece tanto la afirmación de Dilthey de que las grandes figuras del idealismo alemán no hicieron sino filosofizar, sistematizar una visión del mundo que venían creando los grandes poetas alemanes: Lessing, Goethe, Schiller, Novalis, Hölderlin. De aquí el valor que debe tener para nosotros el volumen de la *Historia de las ideas estéticas* en que Menéndez y Pelayo se entretiene detenidamente con el pensamiento alemán. Unamuno se dio perfecta cuenta de ello al resaltar esta hazaña del “recalcitrante castellano”, como él le llama en esta ocasión. Hay, pues, que “recalcitrar” de esta manera, en la medida en que lo podamos.

La otra razón es menos general y de trasfondo y, por lo mismo, más obvia. Se refiere a la disparidad del instrumento verbal. Genealógicamente el alemán es más joven que el español; éste tiene los huesos más duros. Viene cargado, además, como todos los idiomas neolatinos, de la tradición fosilizada de la terminología filosófica latina, romana y medieval. Los romanos no crearon vocabulario filosófico alguno, sino que lo tradujeron, mal que bien, del griego. El neologismo, absolutamente necesario cuando, como ocurre en filosofía, hay que acuñar conceptos nuevos, no puede permitirse en español las mismas libertades que en alemán. No se trata de li-

bertades académicas, sino de los límites impuestos a la expresividad por el genio de cada idioma. El neologismo en español no podrá ser un calco del alemán, pues entonces se permitiría las mismas libertades, sino que tendrá que buscar las suyas propias. A pesar de los huesos duros, el español todavía conserva plasticidad suficiente para poder retozar con el desenfado con que lo ha hecho con Gómez de la Serna. Pero con Heidegger la dificultad se extrema hasta lo imposible: su juego metafísico con las raíces nos dejará con frecuencia en la estacada. Yo no veo, por ejemplo, manera de traducir la página 57 del libro que comentamos, en la que la raíz *moeg* sufre las mayores torturas para decir cosas decisivas sobre el ser y la posibilidad. Unamuno nos podría ayudar con ese desenfado etimológico que tan superficialmente le han echado en cara algunos filósofos.

Si el lector cree que exagero, aquí tiene un testimonio más autorizado. En su reciente y preciso panorama de la filosofía europea contemporánea, dice Bochenski lo siguiente:

Hay pocos pensadores tan difíciles de entender como Heidegger. Esta dificultad no se debe al empleo de un lenguaje demasiado poco riguroso o a una deficiencia en la construcción lógica. Heidegger da muestras siempre de una marcha extremadamente rigurosa. Se debe sobre todo al empleo de una terminología extraña y desacostumbrada, que él se ha creado para poder dar expresión a sus concepciones. Aquí radica una fuente de frecuentes interpretaciones falsas.²

En vez, pues, de reírse de los traductores,³ hará mejor el lector si sonrío ante el espectáculo de la boga angustiada que el “heideggerismo” está conociendo entre nosotros.

Con esta diversión filológica hemos descuidado alevosamente la cuestión de la justicia histórica, que la podemos formular así: ¿En qué medida esta “carta sobre el humanismo” es un producto espléndido de las circuns-

² I.M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Berna, A. Francke Verlag, 1947; traducción de E. Ímaz, *La filosofía actual*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1951, p. 177.

³ Hablo *pro domo mea*, no tanto por mi traducción de Dilthey cuanto por la parte que me tocó en una de las primeras traducciones de Heidegger al español: la de *¿Qué es metafísica?*, que publicó en Madrid la revista *Cruz y Raya* [y en México la editorial Séneca].

tancias o, por el contrario, se aprovecha de ellas para desplegar un pensamiento de larga incubación? Ha surgido, como señalamos, con ocasión de una pregunta que en un lector alertado por la polémica francesa ha provocado un trabajo de Heidegger que se remonta en su primera versión al año 1930. En la última versión —1940— se contiene y desarrolla la afirmación capital de que “el comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón representa al mismo tiempo el comienzo del humanismo” (p. 49). En la carta heideggeriana de 1947 tenemos como referencia circunstancial las dos alusiones a Sartre y, sobre todo, el coraje estilístico de esas páginas —94-102— en que se quiebra, como en un ex abrupto, la serena unción que imprimen a la epístola las frecuentaciones del Ser. Como en una letanía de imprecaciones se siguen los apóstrofes a los que, en nombre de una alternativa “lógica”, acusan a la doctrina de Heidegger de inhumanidad, de irracionalismo, de menosprecio de los valores, de inmanencia, de ateísmo y de nihilismo.

Creo que esto es todo lo que hay que conceder a las circunstancias: que los ataques a Sartre, que le envolvían también a él inconsideradamente, le han inducido a poner de resalte su propio pensamiento al doble contraluz de Sartre y de los adversarios de Sartre. Salimos ganando, en primer lugar, en lo que respecta al conocimiento del pensamiento heideggeriano en un punto extremadamente importante —la relación entre el hombre, *Da-sein*, y el Ser, *Sein*— y, en segundo lugar, nos ahorramos el esfuerzo de sacar de entre las líneas de su pensamiento su idea sobre el humanismo, porque él mismo la expone —¡gracias sean dadas a Beaufret!— claramente. Y dicho esto, dicho se está que la “carta sobre el humanismo” no es lo que se suele llamar un escrito de circunstancias.

Por eso nos parece acertada —tan acertada que la sugestión debe de proceder del mismo Heidegger— la presentación del libro, en la que el peso del título lo lleva el ensayo sobre la idea de verdad en Platón, mientras que la carta sobre el humanismo aparece como una especie de apéndice. Pero esta prelación nada nos puede decir sobre el peso específico de cada uno de los escritos: forman un todo orgánico y, como ocurre en los organismos, el desarrollo superior nos pone de manifiesto lo que no acertábamos a ver todavía claro en el germen.

En este caso mucho me temo que nos hallemos ante una decepción general del tipo, de la que causó, por ejemplo, a Heine la lectura de la *Cri-*

tica de la razón práctica después de haber celebrado los efectos demoleedores de toda metafísica con la *Crítica de la razón pura*.

Nos dice Bochenski que “pocos contemporáneos han comprendido tan bien a Heidegger como Sartre, quien por esa razón es considerado a menudo como mero discípulo suyo” (1a. ed., p. 175). Pero, a la verdad, después de leída la carta sobre el humanismo ya no se puede decir esto. Sartre habría entendido a Heidegger como quien resuelve una ecuación quedándose tan sólo con las cantidades negativas. Otros muchos han hecho lo mismo que él pero con bastante menos garbo. Ha habido, sin embargo, un expositor sagaz de Heidegger, A. de Waehlens, que en el capítulo sobre estética y en el final llama la atención sobre el giro nuevo, importantísimo, que va adquiriendo el pensamiento de Heidegger en sus interpretaciones de Hölderlin y en su ensayo inédito —1936— sobre el origen de la obra de arte.

Como el pensamiento de Heidegger está todavía en gestación, nada podemos decidir en definitiva. Pero podemos presumir que no se tratará de algo nuevo, de una especie de rectificación radical, pues su ensayo sobre Platón se remonta nada menos que al año 30 —*Sein und Zeit* es del 27— y la carta sobre el humanismo forma, como decimos, perfecta unidad con él. Y tampoco rompen esta unidad sus tres glosas filosóficas a sendos poemas de Hölderlin ni su ensayo sobre el origen de la obra de arte. Y podemos también sospechar que la interpretación nihilista de Heidegger que ha prevalecido hasta ahora se debe, por el lado académico, a la “funesta manía de pensar”, quiero decir, a que no nos decidimos a “entrarle” a filósofos de este fuste y de esta tradición por la vía de acceso conveniente, la poética. Desde un principio, y no desde que empezó a ocuparse de él por escrito, Heidegger se halla bajo el signo de Hölderlin.

Este signo es más importante, todavía, que el de Kierkegaard y el del mismo Nietzsche. La tragedia *Empédocles* de Hölderlin me parece como el argumento principal del pensamiento de Heidegger.

Pero quédese esto para otro día.

II
ALOCUCIÓN DISPERSA*

CUANDO, AL INAUGURAR EL CENTRO DE ESTUDIANTES de Filosofía y Letras, me honrasteis con el nombramiento de miembro honorario de vuestra asociación, juntasteis a mi apellido, cariñosa y epigráficamente, el remoque de “brillante profesor”. Si, desde entonces, se ha empañado un poco el brillo y, a cambio, se ha avivado otro tanto la llama, yo tan contento. Nunca he pretendido —acaso porque no he podido— ser brillante; el brillo me ha parecido siempre algo fosforescente, lenticular y hasta luciferino, cuando no lucifetonto. Apaga, pues, y vámonos, que huele a pajuelas.

Animado de una gran ilusión vine a participar, con un puñado de maestros y con vosotros, en una sencilla pero hermosa tarea: la restauración de la Facultad de Filosofía y Letras o, más en cristiano, de Humanidades, en un país que, luego de una larga y deprimente pausa en su historia, saltaba de nuevo a la pista con el temple renovado de sus orígenes heroicos. Aquí vine, más que por otros méritos, gracias al crédito personal que generosamente me otorgaron dos buenos amigos míos: Juan Oropesa y Mariano Picón Salas. Mi trabajo, desde entonces, ha conocido, como siempre, la tensión dulce y firme de la entrega enteriza, pero, además, también una suave desazón por el temor de dejar mal parados a aquellos amigos confiados y, sobre todo, de defraudar las esperanzas ávidas pero bien plantadas de una juventud apasionada, alerta y exigente.

Aunque parezca lo contrario, no estoy leyendo trozos de mi propia biografía. No; me tomo a mí mismo por anécdota para no tener que hablar de memoria, que no es precisamente en castellano hablar *par cœur*, hablar de corazón. Otros colegas podrían decir otro tanto y la anécdota convertirse así en categoría que pusiera de manifiesto la alegría honda, y a veces hasta cascabelera, con que hemos venido participando en esta obra inocente, blanda y lúcidamente conducida por Picón Salas, y el cariño fino y neto

* Palabras pronunciadas en el acto de toma de posesión de la nueva Junta Directiva del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras en el Teatro Universitario de Caracas. *Cultura Universitaria*, núms. 6-7, Caracas, marzo-junio de 1948, pp. 64-67.

con el que los muchachos han sabido perfilar y hasta abordar en ocasiones el respeto debido a nuestra buena fe.

Porque el trabajo de Humanidades es, sobre todo, trabajo de buena fe: de fe en el hombre, de fe en esa edad voraz y petulante de la vida en la que aquél, sin embargo, o, mejor dicho, con embargo, no ha perdido todavía la única fe que nos hace acreedores al título inapergaminable de la hombría.

La relación esencial de las Humanidades, de la Filosofía, con la juventud es esta fe: la de la vida en su destino genuino, humanamente divino o, si queréis, divinamente humano. Y cuando hablo de vida no me refiero a la mía o a la tuya, que mal rayo las parta, sino a la de todos: no olvidéis, nos avisa Platón, que en esta ciudad todos somos hermanos. Y como lo comprendió muy bien Tomás Moro, esta ciudad no es otra que el mundo universo. El filósofo y la ciudad deben andar juntos, nos enseña también Platón, y cuando se divorcian empiezan a pulular los sofistas.

Nuestra enseñanza, la de las Humanidades, no va encaminada a fabricar elegantes humanistas ajustados, en el mejor de los casos, al patrón que nos ofrece *El cortesano* de Castiglione, sino hombres pautados, como Sócrates o como Moro, por el amor a la humanidad y que, por este amor, buscan afanosamente la armonía secreta del Universo, o el *modus vivendi* armonioso del hombre en el Universo. No se trata de acumular conocimientos exquisitos que luego se hacen circular esotéricamente en la bolsa negra de la estulticia pazguata o de la vanidad engreída; se trata de desazonar las almas, de desasosegarlas o templarlas para la busca de la verdad humana, esa que, si no nos hace más felices —¡oh luna de miel empalagosa!—, sí más dignos de la felicidad, como quería Kant el estoico.

Ahora que se nos viene encima, implacablemente, además de la inmensa lata de las conservas, todo el asombroso eficientismo de la técnica y que vamos apresuradamente camino de tecnificar con precisión hasta las aptitudes humanas, habremos de velar como energúmenos, sin perder por eso nuestra serenidad filosófica, pues también la Filosofía, como la caridad, conoce sus cóleras, para que no se intente reemplazar económicamente la levadura humana por ninguna síntesis química. Proclamamos a los cuatro vientos que no somos enemigos, ni mucho menos, de ningún progreso técnico; por el contrario, benditas las conquistas del cacumen que no sólo domestican a las fuerzas terribles de la naturaleza sino que hasta cambian la faz de la tierra. Pero no cejaremos en nuestro empeño de alarmar a las

gentes por el constante y enorme peligro: la domesticación del hombre. Ahora bien, el hombre no es un animal doméstico —ha venido a servir, pero no a obedecer— ni cosmético; tampoco ha venido para aderezar su endomingada persona con ungüentos estéticos. El hombre es un animal cósmico, destinado a vivir a tono con el inmenso, terrible, poético y creador universo. Hay, pues, que nadar y guardar la ropa; hay que hacer uso del agua helada y de las vitaminas, pero sin echar en olvido el regusto fresco de los manantiales montañosos ni las dulces componendas de las compotas caseras. Grave peligro, si no, de desabrimiento.

No es que añoremos tiempos pasados, no: añoramos, en verdad, tiempos futuros, como si ya hubiésemos estado en ellos; pero porque los añoramos entrañables, no queremos que a nombre de ningún credo, religioso, filosófico, político, científico o tecnológico —la historia, que es la experiencia del hombre, ha superironizado así la ironía socrática— se maltrate la semilla humana privándola de lo privativo suyo, del *humus*. ¿Cuántos milenios no habría que esperar, en el mejor de los casos, para que surgiera de nuevo, si es que surgía, no el *Homo faber*, ni siquiera el *Homo sapiens*, sino ese hombre que ya se perfila tras la cortina de humo levantada por la bomba atómica, el *Homo amans*?

En esta tarea estamos juntos estudiantes y estudiosos. Por esta tarea vale la pena de vivir hasta como un profesor cualquiera de Filosofía.

REVISTA NACIONAL DE CULTURA



CARACAS-VENEZUELA — 72 — ENERO-FEBRERO - 1949

DOS COMETAS DE POSTGUERRA:
SPENGLER Y TOYNBEE*

¿OLVIDADO SPENGLER? Me viene a las mientes aquel delicioso anuncio funeral que leí en la prensa de México. Un dibujo de líneas imprecisas representaba a una bella doncella que bien pudiera ser la Bella Durmiente, dulcemente recostada en un diván, con esta leyenda al pie: “¿Dormida? ¡Sí, sí...! ¡Embalsamada!” Cualquiera pensaría que el famoso profeta de la postguerra I ha caído, en la memoria de los hombres, de los niveles superficiales del olvido a la sima profunda que balsámicamente acoge las glorias fugaces. Y, sin embargo, hace no más de tres años un libro mediocre conoció rápida fortuna en el mercado, gracias a una faja que lo presentaba como la “primera réplica científica a Spengler”. Nos referimos a la *Historia de la cultura*, de Alfred Weber, que agotó su primera edición en seis meses y recibió todo un rosario de críticas beatas que comenzaban, poco más o menos: “Es demasiado sabido que este libro representa la contestación más seria al famoso de Spengler, y por eso no vamos a insistir...”. Traemos a cuento esta pequeña anécdota sin malicia alguna, como mero testimonio de que el recuerdo de Spengler sigue todavía vivo. ¿Por qué sigue vivo, aquí en América? ¿Por qué sigue viva, y muy viva, la idea de la muerte de Occidente? Yo no sé, pero me parece que el portentoso libro *La decadencia de Occidente* se deslizó de matute en los corazones de los europeos y los americanos ilustrados, pero por razones diferentes: las fulguraciones históricas de sus paralelos fantásticos en los primeros, y la imponente marcha funeral de matute en los segundos. Y decimos de matute porque ni unos ni otros advirtieron a tiempo que anunciaba, justificándolos de antemano, los terribles tiempos del fascismo. Tuvieron que venir, todavía, un ensayo implacable sobre la condición del hombre como animal de presa y otro, más implacable aún, sobre “los años decisivos”, para que a algunos se les abrieran los ojos. Spengler ha gozado del extraño carisma de ser profeta en su propia tierra, y profeta a corto plazo, él que esperaba serlo a tan largo.

* *El País*, Caracas, 11 de julio de 1948; *El Nacional*, Suplemento, México, 20 de febrero de 1949.

Tenemos, en ésta nuestra, ¡ay!, no sabemos si breve o larga, trasguerra II, otra figura colosal y meteórica que, con el mismo acopio inmenso de material histórico fosforescente y con muchísimo menos estreñimiento conceptual, se mueve a sus anchas, con botas de siete leguas, entre la escombrera de todas las civilizaciones. Pero este hombre, aunque conocido en el mundo anglosajón, ni con mucho ha alcanzado la fama planetaria que en su tiempo rodeara a Spengler.

Sus seis copiosos volúmenes llevan el nada presuntuoso título *A Study of History*. Nada presuntuoso y bien inglés, como es bien alemán, y un poquito presuntuoso, ese título tan frecuente de *Handbuch* o manual... en veinte volúmenes. Todavía le faltan tres a Toynbee para completar su recorrido explorador. Pero ya le han hecho un compendio que ha sido uno de los últimos *best-seller* americanos y, aprovechando el movimiento de la ola, la Oxford le acaba de publicar una colección de ensayos, recientes en su mayoría.

Le sorprendió la guerra, el 14 —había nacido en 1888— explicando Tucídides a los estudiantes del Balliol College de Oxford. Los ingleses, según nos cuenta Toynbee, vivían por entonces al margen de la historia. Hacían, es verdad, política exterior, pero como el pescador de caña hace su recorrido por el río: sin mojarse. El río de la historia era esa realidad amorfa, inconsistente y movediza donde se debatían con suerte dispareja los demás pueblos del planeta. La *high life* inglesa nos miraba al resto de los mortales por encima del hombro y sin olvidar la caña. No se lo tomemos a mal, que ellos han sido, en sus buenos tiempos, de los primeros historiadores europeos.

Con el estallido de la guerra se dio cuenta Toynbee de que estaba explicando a Tucídides sin entenderlo. Su verdadera intención se le reveló cuando él mismo, con su nación, se vio envuelto por una crisis pareja a la que tuvo que afrontar Tucídides con la pluma en la mano. El mundo “antiguo” de Tucídides se le antojó hasta más moderno que el suyo, más adelantado en su experiencia histórica. Lo que fue “presente” para Tucídides ha sido “futuro” para Toynbee. Y de golpe se le encendió la chispa reveladora: la contemporaneidad de todas las civilizaciones como esfuerzos recientes y breves para sacudir el sopor de cien milenios de la humanidad primitiva. ¿Qué significaban unos miles de años más o menos ante los cientos de miles de la humanidad y ante los millones de la Tierra y los millones de millones del universo?

Le andaba dando vueltas a estas ideas cuando en 1920 cayó en sus manos el libro de Spengler *Untergang des Abendlandes*, a la letra: la mar-

cha hacia abajo del país del atardecer. Durante la guerra, también, sintió Spengler todo el escozor de la experiencia histórica: el león inglés se había quedado, como es natural, con su mayor parte en el último reparto de la tierra: el de África. La situación era análoga a la de Roma en tiempos de César, y de este paralelismo destacado salieron todos los demás con la ayuda de Goethe. Bastaba captar, intuitivamente, la protoforma —*Urphänomen*— de cada civilización para poder desplegar ante los ojos deslumbrados del lector la metamorfosis natural de cada cultura y el sentido auténtico e intransferible de sus creaciones. Los paralelismos despampanantes no serían sino las analogías morfológicas evidentes después de aquella primera operación. Analogías semejantes, también de inspiración goetheana, habían sido ya muy fecundas en el campo de la paleontología. La seguridad profética de Spengler se explicaba asimismo sin contemplaciones con la inspiración vegetal de su sentido histórico: una cultura tiene que ver tan poco con otra como el girasol con el geranio y la azucena con la amapola. Tan poco y, al mismo tiempo, tan mucho: cuestión de paralelismo morfológico. Toynbee no regatea méritos a Spengler. Reconoce sus *firefly flashes of historical insight* —fogonazos de visión histórica— y hasta teme, en un principio, si la cuestión apenas formulada todavía confusamente en su cabeza no habrá sido ya contestada espléndidamente por el tragamundos alemán. En efecto, sus dos supuestos fundamentales: que el objeto propio de la historia no lo constituye la “nación” sino la amplísima “sociedad” que llamamos “una civilización”, y que todas las civilizaciones son contemporáneas, habían sido elaborados estupendamente por Spengler. En su congoja de creador en ciernes le salvaron la flema inglesa y el empirismo también inglés:

Pero cuando busqué en el libro de Spengler una respuesta a mi pregunta acerca de la génesis de las civilizaciones, vi que todavía había trabajo para mí, pues me pareció que en este punto Spengler era de lo más oscuramente dogmático y determinista. Según él, las civilizaciones surgen, se desarrollan, declinan y se hunden en conformidad inexorable con una pauta temporal fija, y ninguna explicación se ofrecía de todo esto. Se trataba de una ley natural captada por el *magister dixit*. Este *fiat* arbitrario parecía verdaderamente indigno del brillante genio de Spengler: y entonces me di cuenta de una diferencia en las tradiciones nacionales. Allí donde el método *a priori* alemán dejaba las cosas en blanco, había que ensayar el em-

pirismo inglés. Probemos diversas explicaciones posibles, a la luz de los hechos, y veamos cómo resisten a la prueba.¹

¿Cómo explicar ese *fiat* extraordinario que da nacimiento y vida a una civilización? Los historiadores “científicos” del siglo ofrecían dos claves: la raza y el ambiente. En realidad, más que claves, llaves falsas que permiten abrir todas las puertas, montar toda clase de explicaciones, pero que no resisten la más sencilla prueba histórica: las más diversas razas se hallan en el origen de cada civilización, y hay valles fluviales, comparables al del Nilo, y mesetas elevadas, equiparables a la ecuatoriana, que no han producido ninguna civilización. Y nos confiesa Toynbee que el fracaso de estas explicaciones impersonales, científicas, le hizo poner los ojos en la mitología. Acudió a ella con cierto temor ruboroso de estar cometiendo un pecado de anticientismo. Ignoraba, nos dice, las obras de C.G. Jung, que le hubieran dado la clave. Y, coincidencia curiosa, la clave la encontró también en Goethe.

El “Prólogo en el cielo” del *Fausto* comienza con un himno arcángelico en loor de la perfección de la creación. Pero como la obra es perfecta, el Creador se encuentra en un callejón sin salida, pues ya no le queda nada por crear: el descanso del séptimo día se va a hacer eterno. Mefistófeles es el primer *deus ex machina*, una imaginación de Dios para salir de apuros. Mefistófeles reta al Criador para que le deje manos libres sobre su criatura preferida, el hombre, y Dios acepta el reto. Mefisto pondrá así en peligro la obra de Dios y, de este modo, le dará muchísimo que hacer. A la larga, gana Dios, pero a las veces el Diablo. Así tenemos que “reto y respuesta” —*challenge-and-response*— explican la génesis y crecimiento de las civilizaciones, de otro modo inexplicables e imprevisibles, así como también su ocaso y desintegración.

Hay, pues, el factor auténticamente humano, la espontaneidad humana, que responde al reto que le infligen o la naturaleza u otros hombres. Su “estudio de la historia”, que maneja con tanta facilidad el material mitológico, no hace sino señalar sencillamente las “provocaciones” a que se han visto sometidos los grupos humanos y cómo han sucumbido cuando no han sabido hacerles frente o cómo han creado y alimentado una civilización por un esfuerzo ahincado e inteligente. La civilización no es cosa de perezosos ni de lerdos.

¹ *Civilization on Trial*, Nueva York, Oxford University Press, 1948.

Claro que hay paralelismos, muchas veces concretos, pero muchas meramente estilísticos, porque, en definitiva, la historia no se repite. Tan no se repite —la provocación no es dos veces la misma y, sobre todo, la respuesta es siempre espontánea, personal, de un grupo—; que sólo cuando una civilización se halla en estado de desintegración, como es el caso en la nuestra —desentendimiento entre una minoría dirigente y un proletariado interno rebelde—, se produce un automatismo relativo que permite cierto grado de profecía. Pero si para Spengler la profecía es de muerte y discontinuidad, por su inspiración vegetal y naturalista, para Toynbee, de inspiración espiritual y humana, la profecía —y más que la profecía, el deber histórico— es, en este momento, la de un mundo único, la de una verdadera historia universal, donde su tema, la civilización, tiene que ser único.

En este punto estamos; en un punto en que la civilización occidental ha forzado a las demás civilizaciones a entrar en su ámbito, después de doscientos años de ir extendiendo por el mundo su red tecnológica y utilitaria. Hoy los occidentalizados han aprendido a considerar el pasado de Occidente como su propio pasado, pero el occidental petulante sigue con su historia de campanario, nacional u occidental, y tendrá que aprender a mirar el pasado de las otras civilizaciones, y no sólo el del triángulo Israel-Grecia-Roma de que procede, como pasado suyo y propio. Una nueva religión animará a todo el proletariado de todas las civilizaciones actuales —la musulmana, la india, la china, la rusa, la occidental— y entonces se integrará la “civilización”. No se puede fijar fecha a este grandioso proceso, aunque los antecedentes históricos nos hablan de cientos de años. Una civilización que se desintegra conoce los avatares intermitentes de la mano recuperadora de la minoría y del distanciamiento subversivo de la masa, pero no tiene salvación si su proletario no se enciende con un ideal religioso.²

Terminamos, después de este precipitado toque de atención. La obra de Toynbee es bastante más rica, sugestiva y “provocadora” de lo que nuestra llamada deja entrever. Por lo menos, la lectura de Toynbee es entretenidísima y si su nombre no ha sido identificado todavía con el de un nuevo y fulgurante cometa, debe ser, ¡cuitados de nosotros!, porque no es ominoso.

² Véase la especificación sencilla, grandiosa y verosímil de estas ideas en los ensayos: *The Present Point in History*, *The Graeco-Roman Civilization* y *The Unification of the World*.

PENSÁBAMOS PARODIAR PARA ESTE ARTÍCULO el famoso título *El crimen como una de las bellas artes*, retorciéndolo en el de “Una de las bellas artes como crimen”. Pero resulta, en efecto, demasiado retorcido, pues suponía, nada menos, el reconocimiento a las películas policiacas, ni siquiera a las judiciales, tan textualmente en boga desde los albores del cine sonoro. Quedémosnos, pues, con el que encabeza estas líneas, tan de actualidad como inocuo y propicio al palique intrascendente.

En el prólogo a su *Enrique V*, el autor —William Shakespeare— solicita ayuda poderosa de la imaginación de los espectadores para que le sea posible, de alguna manera, montar sobre los caballetes de un tablado a dos abigarradas naciones, la inglesa y la francesa, con sus policromadas y esplendentes caballerías, sus arqueros elásticos y sus lanceros inflexibles, sus fastuosas cortes y sus mensajeros jadeantes y exquisitos. Con un anacronismo que Shakespeare sería el primero en perdonarnos, podríamos decir que el poeta está echando de menos el tecnicolor sonoro.

La tentación, pues, era mayúscula, para que un devoto de Shakespeare, liándose la manta a la cabeza, se decidiera a la arriesgada empresa de verter las fragosas y altisonantes aguas del torrente shakespeariano en los cauces escuetos de una cinta de celuloide, encomendándose antes a la ayuda todopoderosa del San Crispín de los zapateros y de los ingleses. El devoto, en esta ocasión, ha sido de los más calificados: un gran actor inglés, con laureles ganados, y bien ganados, en incesantes empeños shakespearianos, frescamente reverdecidos, en recientes fastos cinematográficos.

Las opiniones se han dividido: el público, en general, se ha aburrido formidablemente, a pesar de que los parlamentos venían doblados en español y que el juego de estampas era ciertamente encantador. Los “cultos”, los entendidos en arte e historias, los lectores de Shakespeare, han gozado de lo lindo y todavía no salen de su asombro. Un crítico del *Times* ha llegado

* *El País*, Caracas, 22 de agosto de 1948; *El Nacional*, Suplemento, México, 24 de abril de 1949.

a decir en su entusiasmo que Laurence Olivier había logrado un Enrique V mejor que el del poeta, que, sin embargo, sigue siendo propiamente del poeta, por haberle venido en ayuda con los recursos de una imaginación que, saliendo de la cabeza del espectador, se proyecta luminosamente en una delicada, sabia y espléndida policromía, que rescuita nostálgicamente aquel otoño de la Edad Media que hiciera las delicias de Huizinga. Libros de horas, miniaturas, tablas italianas, francesas y flamencas, ardida y melancólica civilización borgoñona... Delicuescencia vespéral de una edad fascinada por los brillos mortales del crepúsculo.

Sin duda, como acostumbran a decir los anglosajones, se trata de una obra bastante “sofisticada”, es decir, refinada. Pero también hay otra expresión inglesa que, a pesar de su malsonancia española, me atrevo a transcribir en gracia a su oportuna expresividad. Un crítico inglés ejercitado en la reticencia podría llegar a decir, con todos los respetos, que se trata de una obra “perversa”. Se entiende que una actividad humana es perversa no cuando persigue fines corruptores o acarrea resultados nefandos, sino sencillamente cuando se encamina en la dirección contraria a la que estaba llamada. Por naturaleza, si un diplomático es torpe, su actividad diplomática es perversa, si un intelectual no logra sino confundir las especies a los conceptos, su inteligencia es perversa. Es decir, que ni el diplomático es diplomático ni el intelectual es intelectual, por lo mismo que un mal zapato no es zapato en lo que tiene de malo, según el símil platónico. Por lo mismo y por algo más: pues aquí el fracaso es un acierto al revés y por eso hablamos de perversión o de contranatura. Si conseguimos que una película sea una espléndida representación teatral, con los logros ingenuos de la equidistancia de todos los espectadores y la deslizabilidad de todos los planos, la mutabilidad vertiginosa de las decoraciones, y la riqueza fastuosa y operética de los disfraces, o que nos permita evocar rápida y sugestivamente una conocida novela, habremos realizado un *tour de force* mayor o menor, según el caso, que en el de *Enrique V* cobra las proporciones increíbles de esas hazañas que consisten, por ejemplo, en transcribir el texto de la constitución venezolana en el dorso de un sello de correos. Porque lo que se ha propuesto, y logrado en gran parte, Olivier, no ofrecía dificultades menores: un verdadero trabajo de Hércules, aunque la comparación del sello parezca indicar lo contrario. ¡La sabiduría técnica que se requiere y el gusto y la aplicación minuciosa que son menester para enhebrar, amplia-

das, todas esas increíbles miniaturas y para hacer marchar a una gavilla de actores, así sean ingleses, con tal naturalizada afectación!

El asombro de los cultos se debe a lo primero, a la prodigiosa reconstrucción arqueológica. Así como los niños se divertieron tan por entero con la versión en tecnicolor de *El ladrón de Bagdad*, porque era el calco poético exacto de su sueño, los “anticuarios” se han divertido deliciosamente con la reconstrucción cobalto y oro de sus espectrales lecturas y con la corporeización solemne de sus ensoñados vitrales. Nunca lo agradecerán bastante... Pero mi asombro es mayor por esa naturalizada afectación que lucha patéticamente, con una tensión contenida a punto de quebrarse en cualquier instante, con la acción corrosiva y evidenciadora de la pantalla, que reclama imperiosamente caras fotogénicas y gestos también fotogénicos, es decir, verdaderos, palmarios, evidentes. ¿No saben bien los actores de teatro lo implacable que es la pantalla con las mejores reputaciones? ¿No detecta el microbio de la afectación y lo hace visible con cien mil aumentos?

Decimos, pues, que la película *Enrique V*, además de muy sofisticada, resulta un poquito perversa. De esto no la salva ni San Crispín. No se ha puesto tanto al servicio de la idea poética, viva, de Shakespeare cuanto que la obra, muerta, teatral, en la que el poeta se siente, según propia confesión, tan encogido. Hay cariños que matan y respetos que aparecen irreverentes. La piedad filial, que debió haber aprovechado la ocasión para dar cuerpo al deseo quimérico del padre, frustró la intención, lamentablemente, en un reverencial y poco reverente apego al decir de las palabras. Y cuando, después de las primeras y graciosas escaramuzas teatrales, se descubren las cortinas para que los espectadores puedan encaminarse al campo, se le ponen puertas a éste, y el mundo glorioso que revela por primera vez el ojo ciclópeo de la cámara se achica y encoge, se arruga y acicala para que quepa en las cuatro tablas del escenario.

Ésta es la opinión sencilla y poco sofisticada de un hijo del siglo —“Yo nací ¡respetadme! con el cine”— que cree, sin más complicaciones, que cuando los hombres dan con un nuevo mundo expresivo tienen en sus manos la posibilidad virginal de un nuevo arte, de una nueva dimensión poética. Así han nacido las artes, más o menos bellas. La expresión y lo expresado son tan consustanciales e inseparables como el cuerpo y el alma. Es posible verter vino nuevo en odres viejos, aunque con peligro de quebrantarlos, pero no es posible verter una idea teatral en un celuloide luminoso,

colorido y sonoro sin una previa transustanciación. La perversidad de *Enrique V* es tan perfecta que no sólo teatraliza lo cinematográfico sino que malbarata las fecundas y genuinas incitaciones del technicolor con el servicio penoso de una imitación servil: ¡imitación de una imitación de una imitación!

Pero hay equivocaciones nobles, y ésta es una. Los ingleses, que han sabido como nadie vivir con despreocupada actualidad sus grandes tradiciones, han sucumbido ante la sombra venerable de Shakespeare. Han empezado a vacilar, como Hamlet, ante la sombra del Padre. En estos mismos días ha habido equivocaciones bastantes menos nobles y más “exitosas”. No queremos señalar y ¡Dios nos lo pague!

LOS VASCOS Y EL DIABLO*

AUNQUE LA LENGUA VASCA comparte con otras el privilegio de los orígenes enigmáticos, sólo ella participa, con el *perpetuum mobile* y la cuadratura del círculo, del encanto fascinador que la convierte fácilmente en devanadera de ingenios disparados. Con esta ventaja a su favor: que como es posible demostrar racionalmente la imposibilidad del movimiento perpetuo y de la archifamosa cuadratura, sólo los ingenios muy destartados pueden ser víctimas de estas obsesiones, mientras que toda una ancha zona fronteriza y antigua puede entretenerse infatigablemente en buscarle al vasco los parientes más extravagantes sin por eso despertar la sospecha del lego en alienidades.

También goza el idioma vasco de fama supina de dificultoso, y si se tratara de un tema menos escabroso podría pensarse que aquélla no era sino una defensa especiosa fabricada por la especie ante el peligro fascinador de los orígenes. El padre Larramendi, autor de una famosa gramática, la tituló *El imposible vencido*, imaginándose que había logrado poco menos que un milagro al sistematizar las formas complicadísimas del verbo vasco. Pero si el padre Larramendi hubiera conocido la leyenda bearnesa, es probable que le recorriera el cuerpo un equívoco calofrío, expresión de una maligna duda sobre la calidad del milagro. Se cuenta en el Bearne que, tratando Dios de castigar al diablo por la mala partida jugada a Adán y Eva, lo envió al País Vasco con la obligación de permanecer en él hasta tanto dominara el habla de aquellos abruptos montañeses. Al cabo de siete años, Dios consideró que ya le había castigado bastante y llamó al diablo. Apenas éste había atravesado el puente de Castelondo cuando se percató de que había olvidado por completo lo que le costara tantos sudores, y de infierno, aprender. Sospecho, pues, que eso del *Imposible vencido* y otras frases semejantes y aparentemente intimidadoras pueden ser muy bien la forma retorcida en que el diablo, vengativo maestro en tentaciones, prepara el cebo para que las almas incautas se precipiten en la devanadera.

* *El País*, Caracas, 5 de septiembre de 1948; *Euzko Deya*, México, noviembre de 1948.

La leyenda no dice más, pero quedan varias preguntas abiertas: ¿Qué hizo el diablo en esos siete años? ¿Se dedicó únicamente al vascuence? Ni el mismísimo demonio es capaz de estudiar un idioma, y menos el vasco, sin tomarse algún descanso de vez en cuando. ¿Qué hizo en sus ratos de ocio? Seguramente diabluras. ¿Y qué hizo Dios cuando vio que el diablo no sabía nada de vasco? ¿Acaso le mandó por otros siete años y se volvió a repetir la historia así sucesivamente, y todavía anda el diablo haciendo de las suyas por el País? No tendría nada de particular, porque ¿quién como él merecía tal suplicio dantesco?

Ha habido varios que han pretendido que el vasco fue hablado por nuestros primeros padres en el Paraíso. Lo han sostenido con sobra de argumentos, pero ¿en qué idioma se entendió, entonces, la serpiente con Eva? El vascuence no podía ser, pues que la mandaron a estudiarlo más tarde. Podríamos solventar la dificultad, suponiendo que el vasco fue el idioma doméstico de nuestros primeros padres, quienes manejarían un idioma esotérico para entenderse con los seres sobrenaturales. Pero aunque es una hipótesis que hacen verosímil paralelas comprobaciones históricas de tiempos posteriores, nos parece un poco demasiado forzada y *ad hoc*. Atengámonos, pues, a los escuetos términos de la leyenda con su halo de inquietantes incertidumbres.

Atengámonos, pero abandonémosles, prudentemente, para adentrarnos por los caminos seguros de una ciencia: la lingüística. Dice Otto Jespersen en su conocido libro *Lenguaje*, al ocuparse de las tribus salvajes (cap. XXI, 8): “Los vascos, que no son exactamente salvajes, pero cuyo lenguaje se considera, por lo general, haber conservado muchos rasgos primitivos”. Esa deferente concesión del “exactamente” no me hizo a mí, vasco, como diría Unamuno, por los treinta y cuatro costados, maldita la gracia, pero mi resquemor aumentó de grado —¡y en qué grado!— cuando en el conocido manual de *Antropología cultural* de R.H. Lowie, que no se ocupa, como su título avisa, más que de primitivos, encontré cuatro alusiones vivas a los vascos. Y la última tan viva, reciente y demoniaca como ésta: en 1870 un vasco confesó haber asistido a un sábado de brujas y, otro, considerando que los gatos negros eran brujas transformadas, una noche le cortó la oreja a uno de ellos y a la mañana siguiente se convirtió para él en la oreja de una mujer, pero adornada con un arete.

Pero prosigamos con la lingüística y ciencias afines. Entre las varias palabras con que el vasco ha enriquecido el castellano hay una verdadera-

mente significativa y siniestra: la palabra izquierda, del vasco *esquerra*, que todavía se conserva tal cual en catalán. Parece que lo zurdo, lo siniestro, lo diabólico y lo izquierdo caminan por el mismo lado. No hay ninguna cultura zurda y todavía los andaluces no se atreven a nombrar a la bicha, exacta representación del diablo. Tampoco se hubo querido nombrar la palabra “siniestro” y se echó mano de la primera palabra extraña —ibérica— que se tuvo a mano, por la misma razón por la que los teólogos dicen en latín lo escabroso. En un caso lo erudito, en otro lo popular sirven de eufemismo protector. Acaso por la misma razón ha dicho Jespersen eso de que los vascos *are not exactly savages*. Pero yo creo que, en este caso siniestro, hay algo más: se ha acudido a la palabra vasca porque se tenía el vago sentimiento de que esa lengua algo tiene que ver con el diablo y la palabra diabólica puede conjurar el maleficio. Otra palabra no menos diabólica es aquelarre, sábado de brujas. Aquelarre, en vasco, significa, exactamente, la fiesta del cabrón o cabronería. Podemos leer en el proceso de las brujas de Zugarramurdi, que transcribe Moratín, el *Aquerria gora, aquerra bera* con que se acompañaban las celebraciones de misa negra. Y un poquito más tarde Heine, hablando de la brujería, en su delicioso libro *Los dioses se van*, transcribe una fórmula de invocación recogida en no sé qué región francesa sin saber que está dicha en vascuence. Lo que indica que el vascuence era la lengua sagrada de estas celebraciones como el pali lo es del viejo budismo.

Todo esto no quiere decir gran cosa con tal que nos decidamos a aceptar, ya que no la fórmula de Jespersen, esta otra: que los vascos somos “un poquito” primitivos. Primitivos, salvajes o “naturales”, como, por si acaso, dicen los antropólogos alemanes. Un islote primitivo que se alza en el occidente de Europa con el privilegio de la especialidad mágica. La magia o la diablería son “connaturales” a estos “pueblos naturales”. Y, como dice el padre Gumilla en favor de los indios del Orinoco, estos salvajes, “gentiles”, son más fáciles de convertir que los aztecas o los incas, “paganos” o idólatras, porque están menos trabajados por el diablo. No ha tenido tiempo todavía de hacerse teólogo y fabricarles una religión pagana a base de sacrificios cruentos. Parece que el padre Gumilla tiene razón y que los primitivos no sistematizaron el derramamiento de sangre humana más allá de las veleidades antropofágicas. Sin embargo, la *espata-danza*, que termina levantando en vilo a un danzarín, es preludio de sacrificio humano, lo que aconsejaría atribuirle un origen céltico, pagano.

El grito carlista *¡Jaungoikoa ta legi zarraga!* —¡Dios y fueros!— no tiene de zarra de vieja más que esta palabra, *Jaungoikoa* —el señor de arriba— es un neologismo inventado por unos curas que sabían latín, allá por el siglo IX, como sabía latín el padre Gumilla, que tuvo que inventar expresiones parecidas para que algunos indios del Orinoco pudieran pensar el Dios monoteísta de los cristianos. La conversión de los vascos gentiles fue de seguro más rápida y menos reticente que la de los romanizados paganos: no había peligro de que, so capa de efigies e invocaciones cristianas, adoraran a sus ídolos o de que inventaran herejías, pero sí había el peligro de que el diablo volviera por sus fueros como bruja o como curandero, como gato negro o como cabrón.

Voltaire, en el que autores graves, como Othmar Spann, han visto nada menos que una reciente encarnación del diablo, contó aquello de que los vascos no databan y que se pasaban la vida brincando en los Pirineos. Y ya había dicho San Juan Crisóstomo: *Ubisaltatio, ibi diabolus*. Pero es el caso que el mito del “buen salvaje” que, desde Vespuccio y Montaigne se alimenta de fantasías americanas, se robustece en el siglo XVIII con el espectáculo evocador de las apacibles comunidades vascas. Las amistades vascas de Rousseau y los caballeritos de Azkoitia pueden ilustrar el caso. ¿Será también esto del “buen salvaje” otra añagaza del diablo? El buen salvaje no es, ¡qué val!, la *blonde Bestie* nietzscheana, pero sí un poquito racista. Y discriminaciones se han hecho, en América, en nombre de él.

Este artículo está resultando endiabladamente largo. Terminemos sin terminar con el tema. Habría de adoptar un sesgo diferente. San Ignacio y el Abate de Saint-Cyran tienen que ver con el diablo, pero en otro plano, en el teológico. La efigie de San Ignacio se ve en las puertas de muchas casas, con esta admonición: “Al diablo: ¡No entres!”. Y en la casa de Loyola se ve todavía una grieta que se achaca al demonio. La imagen de las dos banderas domina todo el campo de los *Ejercicios*. Por su parte, el Abate de Saint-Cyran arranca en su devoción ejemplar de la idea jansenista de que el hombre desde el día de la serpiente está poseído por el diablo. Pero, como decíamos, en esta etapa ya parece superada la gentilicia del *Jaungoikoa*.

ALBERT SCHWEITZER:
EL HOMBRE DEL SIGLO*

HE AQUÍ UN NOMBRE¹ entre nosotros prácticamente desconocido. Quizás sepan de él algunos buenos aficionados a la música. Sin quizás, recordarán borrosamente su imponente rostro nietzscheano otros tantos lectores de *Life*. Y, sin embargo, para merecer el título de “el hombre del siglo”, que no le viene ancho a este gigantón, Albert Schweitzer tiene algunos méritos más que el de haber ganado la medalla de oro goetheana —1928— y el que nuestros atalayeros no hayan advertido sus grandes zancadas desde comienzos del siglo.

El *hombre del siglo*: teólogo, historiador, filósofo, artista, médico misionero... *uomo universale* como no lo soñó el Renacimiento y como lo requería el siglo.

Leonardo de Vinci encarnó prototípicamente el ideal *uomo universale* del Renacimiento. Goethe es una de sus últimas y más espléndidas reencarnaciones. Entre uno y otro, la modernidad, nacida del Renacimiento, desbarató fáusticamente la posibilidad de integración, llevando a extremos furiosos y fecundos las tres radicalidades humanas: la religión, el arte y la ciencia. Hoy, el hombre universal no es un ideal sino una necesidad. Necesitamos el hombre universal, no para abismarnos en la inestabilidad prodigiosa de su delicuescencia —Leonardo— ni para envidiar su azurada distancia olímpica —Goethe—, sino para encontrar encarnada en una vida la verdad que los sistemas sólo nos ofrecen en simulacro. Simulacros imponentes, grotescos muchas veces y a veces trágicos, pero siempre impotentes.

Mientras su nación se entregaba a los sistemas con una *Gründlichkeit* —fundamentalidad— que arrasaba todos los fundamentos en una reiterada tragedia colectiva cuyo patetismo apenas si tiene par en la historia, perdiéndolo tantálidamente todo cuando *casi* lo tenía todo, Albert Schweitzer, ya doblemente famoso como cristólogo revolucionador y como el mejor ejecutante al órgano de Bach, significativamente se escapaba a su hospital

* *El País*, Caracas, 19 de septiembre de 1948 [con el título “Uomo universale”]; *Cuadernos Americanos*, vol. XLIII, núm. 1, México, enero-febrero de 1949, pp. 133-136.

¹ Emil Lind, *Albert Schweitzer. Aus seinem Leben und Werk*, Berna, Paul Haupt, 1948.

de Lambarene, pequeño poblado situado a las orillas del río Ogowe, en el Gabón francés, no lejos de la Guinea española. Significativamente, porque si, profesor admirado de la Universidad de Estrasburgo, se matriculó en su Facultad de Medicina (1905), lo hizo con el propósito deliberado de especializarse en la medicina tropical para ejercer la medicina... en los trópicos y, de alguna manera, rescatar cristianamente las grandes culpas de la civilización europea.

Los españoles, especialmente algunos catalanes, han debido recordarlo cuando, en ocasión de haber cumplido los setenta años, ocupó fugazmente, hace dos años, el primer plano de la actualidad en *Life*, por ejemplo, y en algunos grandes diarios del mundo. Porque Schweitzer mantuvo constantes relaciones con el Orfeo Catalá, tantas, que era el organista imprescindible de los conciertos de Bach que fue celebrando esa admirable institución musical a lo largo de la segunda década del siglo. Tan íntima era la relación que la primera escapada que pudo hacer Schweitzer cuando dejó de ser prisionero de los franceses —1919— fue a Barcelona, a dar su primer concierto.

Como alsaciano residente en un dominio francés, él y su esposa —que le acompañó como enfermera— fueron hechos prisioneros y precipitadamente tuvo que abandonar un manuscrito alemán que traía entre manos en las bondadosas de un misionero yanqui. Muy bondadosas fueron, pues escandalizado en su lectura el buen pastor, sintió muchos deseos de lanzarlo al río para pasto indigesto de los caimanes, pero se mantuvo fiel a la palabra dada y se lo restituyó íntegro cuando fueron restablecidas, una vez más, las relaciones fraternales entre los pueblos cristianos. El manuscrito, reelaborado, apareció con el título poco significativo de *Filosofía de la cultura* en 1923. A pesar del título, tan malbaratado, era un libro hondo, en el que la filosofía, sin dejarse despistar por el adjetivo, era una filosofía verdaderamente crítica y existencial, testimonio lúcido de un hombre que no lo había aprendido todo en los libros y que, desconfiando prudentemente de ellos, se llegó humilde a los negros a cambiarles su lección de humanidad por la de ellos. Otros, menos ilusos, cambiaban aguardiente y tabaco mexicano por oro y marfil. El resultado fue una crítica honda, religiosa, de la crisis de la cultura moderna, con un diagnóstico veraz que la segunda guerra confirmó espantosamente. Diagnóstico y también tratamiento.

Cuando Schweitzer se puso en relación con la Sociedad Misionera de París, ésta amparó sus intenciones bajo una condición: establecería su hos-

pital, pero, no obstante su condición de pastor y de consagrado teólogo, sería *muet comme une carpe*, mudo como una carpa, no fuera que los negros aprendieran de él ideas extravagantes acerca de la misión de Jesús y de la mística de Pablo y renacieran herejes. Pero la prohibición resultó ociosa, porque no había peligro alguno de que los negros se enredaran en discusiones dogmáticas, y cuando los misioneros de la Sociedad vieron el efecto superabundantemente convincente que las buenas obras del médico-organista ejercían, le dejaron platicar sus sermones dominicales en el hospital. Extraño Cristo éste, que hace milagros con la ciencia y con la música, milagros que la ciencia y la música no hacían en Europa.

En 1924 publicó un pequeño libro: *El cristianismo y las religiones universales*, y, lo mismo que su *Filosofía de la cultura*, era también un libro diferente. A una erudición inigualable unía una comprensión interna que suele brillar por su ausencia en tales ensayos. Es bastante más fácil penetrar en un sistema filosófico que en un sistema religioso. En primer lugar, porque los sistemas filosóficos que solemos estudiar arrancan su cordón umbilical —cortado o no— de un vientre religioso que nos ha parido a todos. En segundo lugar, lo filosófico puro se mueve, si no en un plano abstracto puro, como se cree, sí menos entrañable y extrañado que el religioso. La misma hazaña extraordinaria la repitió Schweitzer en 1934 con la publicación de su *Concepción del mundo del pensamiento de la India*. Tantos que han desistido desde los primeros intentos sus deseos bienintencionados de asimilarse al pensamiento religioso-filosófico de la India por un sentimiento inequívoco de que los mejores estudios europeos cuando no confundían las especies las dejaban intactas, han experimentado un reconfortante relajamiento con este libro de auténticas primicias.

En este caso la caridad intelectual había hecho el milagro. Sólo el que participa entiende. Sólo el cristiano que padece la contradicción viva entre la afirmación europea de la vida y el imperativo divino del amor eterno puede penetrar las intenciones profundas de un pensamiento donde la negación de la vida se ha conjugado éticamente, con el respeto religioso a todo ser viviente. La idea de que es testimonio la vida extraordinaria de Schweitzer es la del respeto reverencial de la vida, de las vidas, junto con una afirmación jocunda, goetheana de la misma. No se trata de una idea más o menos vegetariana. En sus *Historias africanas*, lo mismo que en sus relatos de *Entre la selva virgen y el río*, Schweitzer nos muestra su experien-

cia directa de los aspectos terribles de la vida, tanto natural como humana, por si no tuviéramos bastante con las experiencias europeas. Pero el pensamiento elemental que se desprende de la entrega total a la vida es el sacrosanto respeto activo por la vida. En la acción positiva por la vida conocemos a Dios, y no en el estudio de la naturaleza. Por haberse entretenido secularmente el pensamiento europeo en buscar al Dios ético en la naturaleza, lleva indeleble la marca de una dualidad no resuelta y que Nietzsche intentó resolver tan titánica como peligrosamente con su interpretación dionisiaca y naturalista de la vida. El respeto a la vida del brahmán, del hindú, del budista, del jainista, lleva el peso muerto de una ética negativa y abstencionista, obligada a hacer, de mala gana, más y más concesiones a una ética positiva; la afirmación de la vida del europeo arrastra la omnipresencia del pecado, y las concesiones hechas de mala gana a una ética renunciadora y ultramundana. Hay una mística de la caridad, una teología de la caridad, una filosofía de la caridad. Pero la caridad bien entendida, si empieza en uno mismo, acaba en un movimiento sin tiempo, en los demás. Respeto en los demás la misma criatura divina que hay en uno, y sólo respetando a los demás me respeto a mí mismo. Por aquello de que todos somos hijos de Dios y Dios quiere la prosperidad de todos sus hijos. Éste es el sentido actual, histórico, que el cristiano de hoy descubre en la revelación de Jesús, que vino a instaurar el reino de Dios en la tierra; éste sería el sentido actual del misticismo y de la teología de Pablo: el misticismo y la teología de la caridad, del amor activo entre hermanos.

Siendo niño, Schweitzer sintió el llamamiento. Iba con un amigo por el bosque, y cuando apuntaban los dos con el tiragomas a unos pajarillos que piaban sus notas en la enramada, oyó, volando por los aires, las campanadas de la iglesia, y este trinar divino le infundió tal sacrosanto temor que huyó despavorido. Pero este muchachito “endeble”, tan poco varonil para la opinión común y también para la psicoanalítica y la filosófica, ha sido luego el gigantón de cuerpo y alma que, entre otras cosas menores, ha escrito el mejor libro sobre Bach, lo ha tocado mejor que nadie, ha revolucionado la cristología de su tiempo con una ardiente erudición, pasmosa, ha sufragado con su bolsillo de organista gran parte de sus dispendios de misionero y ha montado a orillas del Ogowe un hospital modelo al que acudían los enfermos, en una conmovedora peregrinación a pie y en canoa, desde 500 kilómetros a la redonda.

¿Hay quien dé más? Por eso he encabezado esta nota: “El hombre del siglo”. También pude haberlo titulado “El santo” o “El héroe perfecto”. Como Kierkegaard, es artista y filósofo de asombrosa facilidad, pero, como él, para dar el salto. Mas un salto diferente. Y ya que está de moda la filosofía existencial, me gustaría desarrollar este argumento *ad hominem*: ¿quién tiene razón, Kierkegaard o Schweitzer?

TODOS TENEMOS UN POCO. Quien más, quien menos. Pero no sólo de poeta, lo cual es un decir, sino también de filósofo y de místico, lo que también podría ser otro decir. Por eso no nos debe de extrañar que establecida, desde siglos, esta ecuación, los sabios se hayan decidido, por fin, a resolverla. Esto es, a suplir la hidroterapia y la bromoterapia con otros procedimientos más complicados y eficaces que, a falta de nombres más bonitos, bien podríamos bautizar de *poyeroterapia*, *filosoterapia* y *religioterapia*.

Ya pocos se acuerdan de un gran libro de William James, en que éste recogió sus “Gilford Lectures”, *Las variedades de la experiencia religiosa*, tan sabroso y tan pintorescamente documentado, y que conmovió tanto al viejo Dilthey que se apresuró a utilizarlo para su último ensayo, inacabado, sobre religión. Advertía Dilthey al lector alemán, después de llamarle la atención, con autoridad excepcional, sobre las extraordinarias dotes de psicólogo del gran James, que en ese libro encontraría estudiadas, a título de experiencias religiosas, algunas manifestaciones un poco extrañas, más cercanas, sin duda, al espiritismo. ¿Y quién que haya leído el libro no ha retenido el relato de la conversión de aquel fumador empedernido que pudo, por fin, ablandar su empedernimiento, y el comentario del sesudo doctor de que contra la nicotinomanía no había otro remedio que la religiomanía? Porque la conversión del fumador fue teatralmente religiosa, con terrores, voces y apariciones, pero radical y definitiva: ya nunca más volvió a encender una pipa.

¿Y quién se ha fijado que en esa fecha temprana de 1904 William James cita ya el nombre entonces apenas conocido de Freud junto a los de Binet, Janet, Masón, Prince y Breuer, y que concede una importancia extraordinaria al año de 1886 porque en él se descubrió científicamente la presencia activa del subconsciente? Pero, significativamente, él trató de utilizar los últimos descubrimientos psicológicos, los primeros de la psicología profunda, para desentrañar los fenómenos místicos, para hacerlos científicamente explicables, no con el propósito de reducirlos, sino de presentar su

* *Cuadernos Americanos*, vol. XLIV, núm. 2, México, marzo-abril de 1949, pp. 156-160.

verosimilitud dejando sin tocar su valor excepcional para la vida, y hasta de abogar por la verosimilitud de un contacto directo con lo sobrenatural. Y digo significativamente porque él, que se dio cuenta como nadie y antes que nadie de que se acercaban en psicología tiempos revolucionarios,¹ se equivocó en la dirección de los vientos o quiso acaso desviarlos en un esfuerzo sobrehumano. Me parece que fue en su *Introducción al psicoanálisis* donde Freud puso como lema la célebre cita: “Ya que me es imposible escalar el cielo, removeré el Aqueronte”, y lo removió.

Pero a Dilthey sí se le pasó el nombre de Freud, a pesar de que le anduvo tan cerca, no sólo por su lectura de William James, sino por su propia preocupación por los fenómenos de la vida psíquica anormal. ¡Y menuda aportación a la psicología *comprensiva* ha resultado toda la obra de Freud y de los que han venido tras él! Porque no hay que engañarse: a pesar de todo el aparato naturalista, aparato que no se reduce al de sus muchos esquemas mecánicos y explicativos, sino que se acusa más profundamente en su que-rencia por el Aqueronte, el *quid* de todo tratamiento de la *neurosis* está en la comprensión psicológica, humana, de lo que al sujeto le atenaza; se reduce el complejo comprendiéndolo como se comprende una novela o, mejor, un drama. Esto no lo digo yo, que lo dice un experto como el doctor Saul, y lo recalca siempre que viene a pelo, refiriéndonos una y otra vez cómo ha podido encauzar francamente el tratamiento de serias neurosis de guerra con una primera media hora de entrevista feliz que le ha dado la clave para comprender el pequeño drama humano que los síntomas simbolizan o, a la letra, representan.²

Se ha dicho, con evidente injusticia, que el psicoanálisis no pretende o, más bien, no puede curar más que las neurosis. Esto equivale a decir que no comprende más que las neurosis. ¿Y qué pasa con las *psicosis*? Parece que, más allá de los tratamientos empíricos, en este terreno no se había adelantado gran cosa desde los tiempos de Hipócrates, fuera de una ordenación, también más o menos empírica, de diversos tipos. Con Kraeppling se inicia la aplicación de una sencilla clave dual que, inspirada más que nada en las perspectivas de curación, se orientará después más profundamente, con Bleuler, por la comprensibilidad. Para curar había antes que

¹ Ya en 1892 previó lo que hoy se conoce por dirección dinámica en psicología, que es la dominante, con su escuela más exigente, la *Gestalt*.

² Leon J. Saul, *Emotional Maturity*, Filadelfia, J.B. Lippincott, 1947.

comprender, y a Bleuler le quedaron como incomprensibles los *esquizofrénicos*. El año 1900 es cuando Freud publica su famosa *Interpretación de los sueños*, que despertó más ampliamente el interés de los especialistas por sus geniales trabajos que no la revolucionaria memoria sobre la histeria que publicara en 1893 en compañía de Bleuler. De ese mismo año es la primera obra fundamental de Husserl, *Las investigaciones lógicas*. Desde entonces, la fenomenología fue por su camino y la psiquiatría por el suyo, tan deliciosamente diferentes, pero para entrevistarse muchas veces a hurtadillas, hasta que en el año 1922 Binswanger lee su conferencia sobre *fenomenología y psiquiatría*.³ Tarde o temprano tenía que ocurrir esta confluencia por esa orientación comprensiva de la psiquiatría misma y toda la boga *comprensiva* del psicoanálisis.⁴ El análisis fenomenológico se había mostrado especialmente fecundo en la ciencia literaria y en la psicología por su actitud eminentemente comprensiva y nada explicativa, o constructiva, de los hechos de conciencia. El mismo Dilthey fue de los primeros en acusar el impacto; luego le siguieron muchedumbre de profesores alemanes y, lo que es más importante, psiquiatras que se encontraban ante el *impasse* esquizofrénico fueron echando mano de los recursos que ese método filosófico parecía poner a su disposición para penetrar en los mundos inabordables de la esquizofrenia. Por eso resulta tan conmovedora la conferencia de Binswanger en la que, con el impresionante *Meine Damen und Herren!* de los conferencistas alemanes, se dirige a sus colegas, legos en filosofía, para mostrarles en los términos más sencillos en qué consiste el método famoso y cómo puede servir para entrar en lo que hasta ahora ha resistido a todos los intentos de penetración. Y como en esta rama de la medicina, más, acaso, que en ninguna otra, la práctica clínica es la incesante y atrevida sugeridora que la perplejidad azuza, pronto el doctor Binswanger tuvo que ampliar sus preséramos filosóficos echando mano esta vez ¡del existencialismo!, pero en una época muy anterior a la erupción de su moda (1932).

No cabe en estas líneas más que apuntar hacia las necesidades psiquiátricas de comprensión que le aconsejaron esta atrevida ampliación. La fenomenología se le mostró insuficiente porque, en el mejor de los casos, no le permitía más que la comprensión de algunos estados del enfermo, pero,

³ Ludwig Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Berna, A. Francke, 1947.

⁴ El otro gran ejemplar es Jaspers, con su *Manual de psiquiatría*, tan comprensivo y fenomenológico... y existencialista.

vistas las cosas radicalmente, estos estados no son sino aspectos parciales de *un mundo* especial, individual, propio del enfermo. Ya lo había dicho Heráclito: los hombres en vigilia viven en un mismo mundo, pero al dormirse vuelve cada uno al suyo. El esquizofrénico sueña su mundo, lo crea y en él vive. La clave de sus estados la tendremos si somos capaces de penetrar de algún modo en su mundo. No se tratará de una comprensión psicológica normal, que en el caso del esquizofrénico es imposible, ni siquiera de la más reducida y esencial comprensión fenomenológica, eme es esa misma psicológica, aquietada y ahondada por el paréntesis, que también se ha mostrado precaria en la práctica, sino de una comprensión *ontológica* —¡no asustarse!— de las categorías con las que se construye ese mundo. Se trata, en términos heideggerianos —¡no espantarse!— de la hermenéutica de su proyecto de mundo. Es decir, ¿qué *idea* tiene del *tiempo* este esquizofrénico?, ¿qué idea del espacio?, ¿de la *causalidad*?, etc. No hay más que leer el caso práctico estudiado por Binswanger para enterarse, concretamente, de lo humano, demasiado humano, patéticamente humano que pone al descubierto el análisis existencial de cosas tan, al parecer, abstractas como el espacio, el tiempo y la causalidad. Hay espacios puntiagudos, como un escarapate de cuchillos, tiempos cuyos éxtasis los dibujan la angustia y la catástrofe, causalidad que es puro desgarramiento. Algo muy sencillo y humanamente fascinante. Algo que a los filósofos bisoños les podría servir para iniciarse vivamente en Heidegger con mayor facilidad y menor riesgo —de perder la cabeza— que leyendo o tratando de leer la enrevesada terminología del maestro.

Pero, significativamente también, Binswanger se ha visto obligado a rectificar fundamentalmente a Heidegger, a completar su ser-en-el-mundo —por mor de mí mismo— y la *Sorge* o *cuidado* que es el sentimiento radical con que la Existencia “se encuentra” en el mundo, con un ser-por-encima-del-mundo —por mor de “nosotros”— y con el *amor* como sentimiento correspondiente. Para el tratamiento psiquiátrico es más perentorio tener en cuenta este mundo del amor, porque es el que generalmente suele derribarse en forma catastrófica. Ya de esto sabía algo Hegel. El simple *mit-einander-sein*, el estar-juntos que utiliza tanto el heideggeriano Szilasi para su teoría de la ciencia como faena colectiva y objetiva,⁵ no es ese ser-

⁵ W. Szilasi, *Wissenschaft als Philosophie*, Zurich, Europa Verlag, 1945; traducción de W. Rocés y E. Ímaz, ¿*Qué es la ciencia?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1951.

con-otros que implica el amor. No sabemos dónde estará la última raíz común al cuidado y al amor, pero lo cierto es que en el tratamiento del esquizofrénico la determinación comienza con la fijación ascendente o descendente de los horizontes del amor. Se le cambia el mundo del “cuidado” porque antes se le cambia el del “amor”.

Cuando el hombre se encuentra desesperadamente impotente, como ante el espectáculo desalmado de la demencia, no tiene empacho en recurrir a todo lo que se le ocurre. Y así tenemos, como en ningún otro campo, que éste de la psiquiatría y de la psicoterapia conocen los métodos más dispares. Desde la *conmoterapia*, que no se diferencia mucho de lo que solemos hacer cuando, de pronto, se nos para el reloj, que es darle una sacudida para que ande, hasta esos quintaesenciados procedimientos que bautizábamos de filosoterapia, poyeroterapia y religioterapia.

No hace falta insistir en la religioterapia, la más vieja y universal de todas las terapias, pero que, con William James y, sobre todo, con Jung, está a punto de entrar por los caminos seguros de una ciencia. Sobre la poyeroterapia me contentaré con citar un solo ejemplo destacado: la memoria de la doctora M.A. Secheyay,⁶ donde cuenta la asombrosa historia del tratamiento y cura, que le llevó siete años, de una muchacha esquizofrénica mediante la acción liberadora de los símbolos, no sólo gráficos, sino reales, tan reales como una manzana. Para no referirme, en grande, a las curaciones mediante la interpretación simbólica de dibujos y pinturas que ha practicado mayormente la escuela de Jung y a toda esa terapia, ya supra-poética, a base de los sueños.

Y colorín colorado: ya hablé de lo que no estoy enterado. Es lo mismo que hacen los psiquiatras cuando hablan de filosofía. Con esta diferencia: que ellos lo hacen por los locos y yo lo hice por los cuerdos. Lo que significa que, si bien mi riesgo es mayor, no es mayor mi atrevimiento.

⁶ *La réalisation symbolique. (Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie)*, Berna, Hans Huber, 1947.

¿QUÉ ES EL HOMBRE?*

CON ESTE TÍTULO, NADA MENOS, encabeza Martin Buber la versión inglesa¹ de su ensayo sobre el hombre, que en la versión alemana² —la original es hebrea— lleva el título más académico de *El problema del hombre*. Pero no se trata de un libro académico; tiene las mejores virtudes de lo académico, una información cabal y una claridad meridiana, pero lleva por dentro una pasión incandescente que ilumina los rincones del pensamiento con una luz tan implacable como la que encendió en la cabeza de Descartes las ideas claras y distintas y en el corazón de Pascal *l'esprit de finesse*.

Martin Buber es un discípulo de Dilthey y fue amigo de Max Scheler. Pero con ser importante esto, lo es más que en su juventud recibió una doble influencia decisiva: la de su abuelo, uno de los jefes del movimiento *jaskalah*, racionalismo ilustrado, de la judería de Galitzia; y la del grupo místico de los *jasidistas*. Este doble movimiento es el que ha zarandeado su alma hasta llevarla a ese “angosto risco” donde hoy se mantiene en la mayor seguridad. No la seguridad del sistema sino de la posibilidad de llegar al Ser existencialmente... pero a través del prójimo.

Las dos circunstancias, sin embargo, concurren a hacer de este breve y acendrado ensayo algo de valor inestimable en nuestro medio. Porque su preocupación enteriza con el tema a lo largo de toda su vida y su familiaridad con las discusiones alemanas, hacen que las voces de Nietzsche, de Kierkegaard, de Max Scheler, de Heidegger, cobren ese acento humano que les suele faltar en nuestras inoperantes alusiones conceptuales y hasta en nuestras lecturas fragmentarias.

PARACE QUE LA EXCLAMACIÓN de Rousseau “*Ne connaissons nous jamais l'homme?*” fuera una de esas constataciones definitivas que de cuando en cuando va decantando la historia humana. Porque si es verdad que nunca

* *Cuadernos Americanos*, vol. XLV, núm. 3, México, mayo-junio de 1949, pp. 148-153.

¹ Martin Buber, “*What is Man?*”. *Between Man and Man*, Nueva York, Macmillan, 1948.

² *Das Problem des Menschen*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1948; traducción de E. Ímaz, *¿Qué es el hombre?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

como hoy se ha preguntado el hombre por sí mismo —hasta el punto que la exasperación le lleva a decir por boca de Heidegger que “ninguna época supo tantas y tan diversas cosas sobre el hombre, pero ninguna supo *menos* acerca de lo que es el hombre” —, la historia está respunteada a fuego por esos momentos de desamparo y soledad en los que el hombre se vuelve hacia sí mismo porque no se entiende.

Hemos dicho: nunca como hoy. Ahí está el existencialismo como prueba evidente. Éste es el valor que, por lo menos, no se le podrá negar a ese movimiento: el de ser el testimonio irrecusable del que grita donde más le duele. Y que duele como nunca debe ser verdad, pues que el hombre que nos pinta el existencialismo es un hombre marginal, al borde del abismo: la nada.

Cuando Aristóteles pregunta por el hombre y contesta: es un animal racional, no se pregunta por el hombre. Pregunta por el lugar del hombre en el cosmos como pudiera preguntar, y preguntó, por el lugar de los distintos elementos, de las diferentes esferas, de los diversos seres vivos. No hay mundo más ordenado y compartimentado que el de Aristóteles, y el hombre está discretamente encasillado, ocupando un lugar intermedio, bien definido, entre los espíritus celestes y las entidades terrestres. El hombre es la *aurea mediocritas* del universo o, precisamente, el justo medio, *the golden mean*.

Buber inicia un tema grandioso. Cuando el hombre dispone de una imagen del universo se siente aposentado en el mundo, ha encontrado en él su hogar. Pero esta imagen se deshace, más que por la acción del escepticismo, que “acompaña a la metafísica como su sombra” (Dilthey), por la acción disolvente de la desorganización social. El pensamiento filosófico de Occidente se inicia cuando Tales sale en busca de la casa grande del universo porque la pequeña de la ciudad tiene sus resquebrajados muros abiertos a la intemperie. La ciudad era el *cosmos* —el orden— y se intenta encontrar el cosmos perdido en el ancho mundo. Pero un cosmos, al decir de Nietzsche, donde el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son lo mismo: es decir, un cosmos que no cuelga todavía de la idea del bien, sino que está a las órdenes catastróficas del alegre Dionysos. Con Sócrates y Platón se acabó la filosofía, porque la verdadera filosofía es de la “época trágica” de los griegos. En esto coinciden, acaso no por razones diferentes, Nietzsche y Heidegger.

Se diría, pues, que desde Platón la filosofía trata de proporcionar al hombre una imagen cómoda del mundo, un mundo hogareño. Agustín el escéptico no encontrará acomodo en el mundo dual maniqueo, a pesar de

la asegurada victoria final, y por eso preguntará al Dios de los cristianos: *¡Dios mío! Pero ¿quién soy yo?* Es decir, ¿quién es el hombre? Y, de acuerdo con la respuesta que recibe, le fabrica al hombre su hogar en la historia: la ciudad de Dios. Con Tomás de Aquino se logrará la imagen del mundo más acabada que haya conocido el Occidente y acaso la humanidad: el tiempo finito de San Agustín queda incorporado al espacio finito de Aristóteles. Es el mundo de la *Divina Comedia*.

El sentido de la revolución copernicana lo subrayó jubilosamente el filósofo Giordano Bruno. El mundo es infinito. ¿Cómo encontrar acomodo en una mansión infinita? ¿Cómo imaginarse una imagen infinita? Esta vez la seguridad dura bien poco. A Pascal le espanta el infinito: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. Y surge de nuevo, en el abandono y la soledad, la pregunta por el hombre: *L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature: mais c'est un roseau pensant*. Pero lo que piensa no es lo que piensan los filósofos. Piensa que la única manera de que el hombre se entienda a sí mismo es aceptando el misterio de la caída y de la gracia. Los filósofos —Descartes, Spinoza, Leibniz, Galileo, Newton— ponen orden en un mundo que, después de todo, es el mejor de los mundos posibles. Otro poeta filósofo, que convierte en canción el cristal de Spinoza (Heine), cierra el ciclo espléndidamente: Goethe.

Con la Revolución francesa que, según Hegel, enseñó que el *nus* rige también el mundo de la historia, la casa del hombre vuelve a ser, como con San Agustín, la historia. El mundo histórico se revela, sin embargo, como una morada precaria, pues si Santo Tomás tuvo que apuntalarlo con el mundo cósmico de Aristóteles, jamás ha durado menos la seguridad del hombre que cuando Hegel dijo que la historia era la marcha de Dios por la tierra. Ya en vida de Hegel, Kierkegaard se niega a entrar en esa casa, tan bien acondicionada, a lo que parece, para el Espíritu, para la Conciencia en general, para la Cultura, pero intemperie cruda para el hombre de carne y hueso. “El hombre debe hablar esencialmente sólo con Dios y consigo mismo”, dice Kierkegaard, haciendo, sin duda, de la necesidad virtud. Ya no pregunta, como Pascal, en qué consiste ser hombre, sino *en qué consiste ser cristiano*. Por el otro lado, precisamente por el otro lado, Nietzsche, que no se asusta por los sufrimientos del hombre sino por la falta de sentido de esos sufrimientos, contestará a la pregunta de qué es el hombre, diciendo que el hombre realmente *no es*; no es más que una promesa, un

animal que promete, y que bien podría resultar el fiasco más grande de la naturaleza.

Y aquí estamos. ¿Y dónde está la imagen del mundo, ya que la de la historia se bambolea? El mundo de Einstein es finito, pero con una finitud menos representable todavía que el infinito copernicano. Si el átomo no es, según Jordan, más que una fórmula matemática, ¿qué otra cosa puede ser el mundo einsteiniano? Se acabó el modelo atómico y se acabó el modelo de un universo con espacio y tiempo relativos. Vivimos y viviremos enjaulados en una fórmula bastante menos acogedora que aquella inmensa con la que Laplace pretendía anticipar la cosecha de repollos de Australia por el año 2000.

Pero el hombre acabaría por acostumbrarse a vivir en el inmenso aposento invisible, con sus universos islas ordenados como enjambres de moscas, y hasta podría inaugurar, con la mayor naturalidad, confortables viajes a la luna, si lograra acomodarse, de una vez por todas, en lo que, hasta ahora, ha sido el refugio más inhóspito: el mundo de la historia. Entre tanto, su soledad de hoy es la más profunda que haya conocido. Porque ese mundo en el que puso tantas esperanzas se le ha vuelto extremadamente hostil. Ya sabía él que, como sentenció Hegel, la historia no es un campo de ruinas sino de escombros. Pero creyó también, como el optimista Hegel, que estaba sintonizando, por fin, con el *mus* que rige ese mundo. Sus tres grandes hazañas históricas, la técnica, la economía y la política, se le han venido totalmente encima. La máquina ha puesto al hombre a su servicio. El hombre produce prodigiosamente más y mejor, pero no hay quien ponga orden en la distribución. Y la política, el poder, ha realizado en estas dos guerras el *tour de force* de derrotar también, no sólo a los vencedores sino a la humanidad entera.

MAX SCHELER CONOCIÓ por experiencia, en la primera guerra mundial, la impotencia del espíritu. La fenomenología, que no pasa de ser un método analítico ideal, le ha servido para fabricar, después de avatares tan lucidos como una conversión al catolicismo, una filosofía en que ha decantado doblemente esa experiencia fundamental. De la inopia del espíritu él sacó una filosofía; los nazis sacaron otra: cuando oigas hablar de cultura, dispara.

El Dios de Scheler es muy poco católico. El *Urgrund* —el profundamento— tiene dos atributos: el espíritu (*Geist*) y el impulso (*Trieb*). El *Urgrund* mantiene frenado al *Trieb*, y cuando le quita el freno echa a andar el mundo: comienza la creación. El espíritu no tiene cosa mejor que hacer

que engañar al impulso para que éste le preste sus fuerzas. En el hombre se las apaña así: mata de hambre a los instintos, al no presentarles las ideas que necesitan para su propia realización, y, cuando éstos ya no pueden más y están a punto de desfallecer, les pone el cebo de las buenas ideas, engañoso para la ofuscación de su hambre. Ascetismo y sublimación. La preocupación principal de Scheler ha sido muy poco clásica, según la tradición filosófica: el hombre, y su idea del mismo poco halagüeña. Señal de los tiempos. Pero cuando se dice de él que es un Nietzsche cristiano (Troeltsch), se dice algo tan expresivo como hierro de madera.

¿Y el Dios de Heidegger? Ni hablar. Pero no vamos a decir que Heidegger es un Kierkegaard pagano. Él no ha hecho sino analizar existencialmente al hombre actual, y en ese análisis ha topado, fundamentalmente, con la nada y con nada más. Doble señal de los tiempos; que su *ontología fundamental* sea, ni más ni menos, un análisis de la existencia humana, y que este análisis le resulte estrictamente ateo. Así como Kierkegaard hizo de la necesidad virtud convirtiendo la soledad en compañía divina, Heidegger convertirá la soledad más absoluta en existencia auténtica. Pero la verdad es que esa existencia auténtica no pasa de ser una existencia espectral que se desliza del espejismo de la muerte al de la nada.

Heidegger no quiere, sin embargo, quedar con la nada y con la muerte. Con eso, y con el éxito literario, se queda Sartre. Entre la nada y la muerte el hombre de Heidegger se esfuerza, energúmicamente, por escuchar al Ser. La inspiración de Kierkegaard es desplazada por la de Hölderlin.

En definitiva, un humanismo imposible. Porque el humanismo no es un concepto que se pueda definir, escolarmente, apelando al consabido “como su misma palabra lo dice”. Si el humanismo consiste en pensar de la naturaleza humana en la forma más adecuada a ella, Heidegger podrá presumir, después de su radical análisis de la existencia, que su humanismo es el más auténtico de todos. Pero el humanismo es un movimiento histórico moderno, con su fecha y su inspiración propias, al que, por otra parte, se le pueden buscar todas las raíces que se quieran. Humanistas se titularon a sí mismos, conscientemente, Erasmo y sus amigos. Los estudios clásicos, las humanidades, hacen al hombre más civilizado, más “humano”, y así entendían las “humanidades” las buenas familias romanas que enviaban a sus hijos —y buena falta les hacía— a Grecia o los ponían en manos de preceptores griegos. Pero no las entendían así ni Cicerón ni los estoicos.

Menos las entendía así Erasmo, que juraba por San Sócrates. El humanismo es el producto consciente, deliberado, históricamente maduro, del injerto de la conciencia cristiana en la conciencia estoica, heredera de toda la tradición universalista y clásica humana. Humanista es el *Manual del caballero cristiano* de Erasmo y no lo es *El cortesano* de Castiglione, por muy elocuentemente que hable del amor platónico. Ya se vio cuán humanista era el nuncio apostólico en la réplica feroz que dio a una carta humanísima de Alfonso de Valdés a propósito de su libro sobre el saco de Roma. El cortesano perdió los estribos retóricos y le deseó a Valdés, literalmente, que se lo tragara la tierra y lo quemara el fuego del infierno. Todo para defender la hermosa política de Clemente VII. Otro humanista del mismo cuño lo tenemos en su amigo Ginés de Sepúlveda, y ahí está como botón de muestra *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

Heidegger, que ha estudiado tan a fondo la obra de Dilthey que ha podido recoger de él inspiraciones fundamentales, no ha heredado su sentido histórico. Lo que Dilthey dice de Nietzsche se le podría aplicar perfectamente a Heidegger: que al desentenderse de la historia y meterse dentro de sí, no logró más que quedarse en los huesos del hombre de un momento histórico. Si Nietzsche en los del hombre de poder del Renacimiento, Heidegger en los del filósofo trágico de aquella época en que “el pensamiento se movía en su elemento”.

En estos días nuestros de terrible sequía, con las tolveneras sofocantes de tantas propagandas, equivale a una invitación al suicidio pretender que renunciemos a nuestra estupenda tradición para acudir a las fuentes presocráticas. *Il faut redonner un sens au mot humanisme*. Y creemos que el sentido que hay que recalcar hoy es, precisamente, que la soledad deshumaniza al hombre si éste no retorna a la comunidad después de su terrible experiencia. El existencialismo no hace sino sublimar la amargura contemporánea al consagrar metafísicamente el hecho de nuestra soledad. El yo se encuentra a sí mismo cuando se entrega al tú, y sólo en esta entrega enteriza y personal a los demás y a la vida con los demás se le puede hacer al hombre transparente el Ser. Ni retirada individualista ni entrega colectivista. Estamos en la misma encrucijada que los primeros humanistas. A ellos se les cerró el camino por los dos lados: con la Confesión de Ausburgo y con el Concilio de Trento. Veremos si nosotros tenemos mejor suerte. O si la humanidad tiene mejor suerte, pues no fue muy buena la que conoció con la Guerra de Treinta Años.

SE SABE, O SE SOSPECHA, que los patriarcas bíblicos vivieron luengos años. No creo que se conozca la edad exacta de los famosos siete sabios, pero fue también larga. Después de ellos, los filósofos muestran por lo general una curva vital lenta, como si se tratara, efectivamente, de criaturas celestes y astronómicas. Contemporáneamente, el caso de longevidad de los filósofos es asombroso. Muertos Bergson y Whitehead, aquí tenemos todavía en pie, y que sea por muchos años, a Croce, a Santayana, a Dewey. Éste anda ya por los noventa. Y decimos anda porque, lo mismo que el impedido Croce y el desmundanizado Santayana, conserva la cabeza despejada y la curiosidad alerta. Con cerca de ochenta años escribió ese monumento de compacta claridad que es su *Lógica*, y si en los últimos escritos de Croce burbujea el mismo desparpajo impaciente que en sus mejores obras, la autobiografía del provecito Santayana se excede en la luminosa minuciosidad despectiva de sus recordaciones.

¡Qué vidas paralelas las de Dewey y Santayana! Digo, porque no se encuentran jamás. No les pasa lo que a las de Plutarco, creador y desacreditador del género, y, además, con su presencia viva permitirían retratos menos escayolados que los de la galería heroica. El paralelismo sería de contraste y no de analogía, y podría ser trazado sin violentar paradigmáticamente el curso de sus vidas. Y aunque parece que los filósofos no tienen biografía, no sólo la tienen sino que, a veces, hasta la escriben. El ejemplo de Vico también en este terreno ha tardado en dar su fruto, pero hoy casi todos los filósofos dignos de este nombre, esos que se cuentan con los dedos de una mano, o han escrito su propia biografía —Croce, Collingwood, Santayana, Bergson— o se la han dictado a sus hijas —Dewey, Dilthey.

Pero los filósofos, además de no carecer de biografía, tampoco son como Melquisedec: sin padre ni madre ni genealogía. El padre de Dewey se distingue por su ingenio socarrón y por su impecunia, y la madre por su acendrada religiosidad. Los dos han dejado su marca profunda en el alma

* *La Nación*, Buenos Aires, 17 de julio de 1949; *El Tiempo*, Bogotá, 23 de octubre de 1949.

más que en la sangre del hijo, pues ésta es la manera natural de la herencia: el contagio. También el padre y la madre de Santayana tienen mucho que ver, como él lo reconoce, en el sabor amargo que le ha ido dejando la vida. Así que el paralelismo se extendería hasta los padres, tan americanos los de Dewey, con su vieja ascendencia flamenca, y sin más contacto con lo español que la huida que hicieron los primeros Dewey a Inglaterra para escapar a la férula sangrienta del duque de Alba. Santayana nos recuerda que sus padres no fueron emigrantes, aunque sí es verdad que un abuelo materno también tuvo que huir de Fernando VII. ¡Y qué españoles, con todo su descaste, el padre y la madre de Santayana! Pero donde se contrasta más el paralelismo es en el ambiente familiar, típicamente americano, rústico-artesano, en un caso, y semiacomodado, y semieuropeo y semifilipino y semiespañol, en el otro, y las actitudes correspondientes de entrega total y de inhibición semitotal. La participación en la ayuda casera ha tenido una gran influencia luego en la revolución pedagógica que trajo Dewey, mientras que la aceptación deliberada y exclusiva que del inglés hace Santayana es como la de un medio cómodo para decir el mayor número posible de cosas no inglesas.

Pero seguir puntualizando los contrastes del paralelo sería cuento de nunca acabar. El caso es que Dewey y Santayana aparecen como los dos filósofos norteamericanos más representativos, húmedas concentraciones luminosas que recapitulan las dos electricidades contrarias de su atmósfera. Nada menos que Whitehead ha dicho de John Dewey que “ha prestado a la civilización americana servicios análogos” a los que prestaron, en su tiempo, los estoicos, San Agustín, Santo Tomás, Bacon, Descartes, Locke y Comte: “como resultado de sus actividades, los sistemas sociales de su época recibieron un impulso esclarecedor que les permitió cumplir más plenamente con sus altos fines”. Y la campana neumática, poblada de esencias, en que se ha refugiado Santayana, es el producto de un proceso fracasado de transculturación entre Oliver, el moralista, el puritano, y Mario, el estético, el latino. Al no resolver el *entweder oder* de la novela de su vida, fue entretejiendo un mundo tan fantasmalmente antiamericano y ninfático como sólo un americano desarraigado podía hacerlo.

Lo que Whitehead dice de Dewey es la pura verdad, como no podía ser menos. Pero también lo es que entre nosotros no goza, ni con mucho, de la consideración que merece. ¿Se deberá al hecho de haber sido introducido

entre nosotros por los pedagogos y que esta presentación especializada haya distraído al público en general? Llevaba años Dilthey de haber sido presentado así, y nadie se dio mayor cuenta. Hay que reconocer, sin embargo, que en ambos casos la introducción parcial estaba justificada por tratarse también de dos grandes pedagogos, que coincidían, además, en la definición clásica de la filosofía como “teoría general de la educación”. Pero en el caso de Dewey no habría bastado el maleficio. Así como el pensamiento de Dilthey nos es bastante afín, y eso explica, entre otras cosas, el éxito extraordinario que están conociendo sus obras, el de Dewey, con su etiqueta de “naturalismo” y su remoquete de “instrumentalismo”, no se presentaba en forma muy apetitosa para el paladar iberoamericano, tan aficionado a los contactos aperitivos previos.

Acaba de publicarse una de sus obras fundamentales,¹ y con las tres que se preparan tendremos ahora su pensamiento filosófico cabal. En la historia de nuestra propia y todavía conveniente “transculturación” corresponde a las obras de Dewey una significación pareja a las de Dilthey. Casi diría que es más imperdonable nuestro desconocimiento enciclopédico del primero. Dilthey nos da un empujón en nuestra propia dirección, enriquece enormemente nuestro acervo; Dewey nos provoca, nos sacude, nos enfrenta indignamente con un mundo de ideas que sólo encarándolo a conciencia podremos dominar. Porque es menester, primero, encajar su impacto antiacadémico, antirretórico, antimusarañero, para luego contener una invasión insidiosa que se nos está colando por el costado pedagógico y que no representa, por lo general, sino un empequeñecimiento practicante del pensamiento generoso.

YA INDICÁBAMOS que la denominación de “naturalismo” nos predispone contra cualquier filosofía que lleve este nombre. Por eso, lo primero que tendríamos que hacer sería despojar a esa palabra de todas las falsas connotaciones que en este caso la acompañan. Con el mismo derecho, casi, podríamos denominar a su sistema “humanismo liberal”, como lo hace de pasada el mismo Dewey, o “historicista”, como ya lo hicimos nosotros con la mejor intención. No estamos jugando con palabras. La elección de nombre, que

¹ *La experiencia y la naturaleza*, traducción de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

fue precedida de un titubeo, se explica por la circunstancia norteamericana, que primero le aconsejó rechazar, por equívocas y manoseadas, las denominaciones de “pragmatismo” y “empirismo radical”. Como el pragmatismo constituye la gran innovación americana, el giro de 180 grados en el problema multimilenario de la verdad, no debe extrañarnos que sus matices se extiendan espectralmente desde la identificación de la verdad con la eficiencia, y con el éxito de taquilla, hasta la afirmación de lo sobrenatural por su valor para la vida. Lovejoy llegó a contar hasta trece pragmatismos, y Santayana añadió todavía el suyo. Lo de “empirismo radical” evocaba, de todos modos, el tradicional empirismo inglés, al que se oponía precisamente el norteamericano al reconocer una experiencia íntegra y no atomizada, una experiencia para la que son tan inmediatas las “conjunciones” como las “disyunciones”.

“Experiencia —nos dice Dewey— como sus congéneres vida e historia...”. Y más explícitamente: “Cuando decimos que la experiencia es un modo de acercarse a la explicación del mundo en que vivimos, queremos decir con experiencia algo por lo menos tan vasto y profundo como toda la historia sobre la tierra”. La insistencia en la palabra “naturalismo”, su adopción final, responde a la preocupación obsesiva por la inmanencia y el monismo, al deseo frenético de acabar de una vez por todas con el dualismo. Para eso hay que recalcar que el pensamiento es un proceso nuevo, una función nueva dentro de la naturaleza, pero incardinada en los procesos y funciones que la componen. Tampoco “la vida” o “el espíritu” de Dilthey son cosa del otro mundo. Tanto Dewey como Dilthey arrancan de Hegel, sólo que dan la vuelta empírica a la tortilla idealista, como Marx, con más resabios metafísicos, se la dio por el lado materialista. Dilthey, gato escaldado de la famosa “filosofía natural” idealista y no menos escaldado de la pretensión imperialista del positivismo, mantiene dentro de su inmanentismo y monismo vitalistas la dualidad entre el conocimiento natural y el histórico. Dewey pretende acabar también con esta dualidad: “La experiencia no es un velo que separe al hombre de la naturaleza; es un medio de penetrar cada vez más en su corazón. No hay en la índole de la experiencia humana indicación alguna que nos lleve a conclusiones agnósticas, sino, por el contrario, a una autorrevelación crecientemente progresiva de la naturaleza misma”. Es un aleluya de esperanza casi comparable al famoso de Hegel en su lección inaugural de la Universidad de Berlín: “Nada hay que resista al coraje de la razón”.

Pero hemos dicho “casi”. La inmensidad del “casi” se llena con la predilección de Dewey por la palabra inteligencia en lugar de razón. Lo de razón o *logos* apunta desde muy lejos a un orden cerrado del mundo que, a pesar de todas las concesiones que se hagan al “proceso”, acaba por congelarlo de antemano en la predeterminación de su lógica preliminar. El mundo no tiene más orden que el que la inteligencia humana va fatigosamente sonsacándole, porque el mundo es radicalmente contingente, sorpresivo y sorprendente, dramático. La inteligencia no está hecha de la misma estofa de nuestros sueños, como le pasa a la razón, sino de perplejidades, dudas, tanteos, pruebas, investigaciones y descansillos precarios. Refleja, en su propia naturaleza, los rasgos mismos de naturaleza mayor de que forma parte. Es eminentemente crítica e instrumental.

Esta afirmación irreducible del carácter contingente del universo mundo, del pluriverso, es muy anterior a la moda del contingente científico y probabilista, y producto típico de la experiencia americana, que hasta en su cogollo más civilizado, en Nueva Inglaterra, conserva todavía vestigios del mundo amorfo, imprevisible, terrífico y provocador de la frontera, de la tierra de nadie, absolutamente nadie, con cuya conquista ha ido cobrando forma el alma norteamericana.

Este aspecto dramático de lo natural, captado con tal vigor por Dewey que hace decir a Santayana que para aquél la naturaleza misma se convierte románticamente en puro proceso, en historia, representa la fuerza telúrica en la inspiración deweyana. Refiriéndose al libro *La experiencia y la naturaleza*, que es donde esta fuerza se explaya con mayor desenfado, su amigo Oliver Wendell Holmes llegó a decir esta enormidad: “Aunque el libro de Dewey está increíblemente mal escrito, después de una reiterada lectura me doy cuenta de que posee tal sentimiento de intimidad con los adentros del cosmos como no es posible encontrarlo en ninguna otra parte. Creo que el mismo Dios hubiera hablado así de haber tenido ganas, inarticuladas pero sutilísimas, de contarnos cómo marchan las cosas”. (Increíblemente mal escrito, pero habla como Dios).

La otra fuerza, no menos telúrica por su ímpetu, es social. A tal punto, que también ha suscitado otro comentario enorme: que Dewey no cree en la existencia del individuo. Aunque esta fuerza encontró su satisfacción primera en el espíritu objetivo de Hegel, también arrancó genuinamente de su propia experiencia americana. El pueblo norteamericano, más que creer en

el progreso, lo vive. Es decir, que no trata tanto, como los europeos, de justificar esa idea con razones históricas más o menos verosímiles, sino de encarnarla activamente. Más que una idea se trata de un imperativo social que viene operando a todo lo largo y ancho de su breve historia. Así se explica que la gran influencia que los *Principios de psicología* de James ejercieron sobre Dewey no se debió al aspecto que tanto impresionó a Dilthey, la su extraordinaria penetración introspectiva, de solera irlandesa, como la de Joyce, sino a la dirección biológica y funcional de esa *Psicología*. El librito *Naturaleza humana y conducta* marca con elegante precisión esta orientación social de su antropología, de su política y hasta de su religión, frente al recalitrante individualismo de James. Porque la función biológica, que ya en el animal supone la unidad indivisa entre el individuo y el ambiente, en el hombre lleva aparejada la unidad indisoluble entre el sujeto y su ambiente social. Su famosa lección sobre los instintos es reveladora en este sentido.

Pero estas dos fuerzas, la telúrica y la social, que él trata de aunar bajo el rótulo más bien telúrico de “naturalismo”, sostendrán hasta el final una pugna que impedirá en definitiva el logro pleno del monismo. Su *lógica* es una teoría de la investigación y todo su empeño por dotar a su pueblo de una filosofía segura le hará insistir en la necesidad de aplicar a las cuestiones humanas, al arte, a la religión, a la política, el mismo método, hecho consciente con el nombre de instrumentalismo, que tan sorprendentes frutos está dando en el campo de la naturaleza en sentido estricto. El mismo empeño que fracasó en la *Lógica* de Mill y cuyo fracaso tendrá presente Dewey para sortearlo.

¿Lo ha sorteado realmente con la instauración de un concepto íntegro de la experiencia y de una idea instrumentada de la verdad? El mundo de la ciencia es el mundo de la “aplicabilidad verificable”; pero el de la filosofía es el mundo del “sentido”. La verdad no es más que una clase entre los sentidos: aquellos de los que forma parte esencial la aplicabilidad verificable. Ahora bien, la aplicabilidad verificable o *correctness* no representa, dentro de la filosofía, más que una condición negativa. “Porque la filosofía nos proporciona profecías más que registros de hechos, es decir, políticas, intentos de anticipar desarrollos subsiguientes”. En su *Papel de la filosofía en la historia de la civilización* y en *Una crítica de la civilización americana* le vemos debatirse en su mayor empeño educativo, al que el estrictamente pedagógico queda subordinado: despertar a la remolona gente americana

de su desdén por la filosofía y de su superstición por los *matters of fact*. Los hechos no son más que datos, es decir, sentidos sólo fragmentarios.

Se trata de la diferencia entre una imaginación que reconoce sus responsabilidades para cumplir con las exigencias lógicas de los hechos comprobados y la completa abdicación de toda imaginación en favor de un literalismo prosaico.

Esta apelación a la imaginación, para nosotros que la escuchamos desde lejos, constituye un síntoma de que no sólo no ha sido resuelto el dualismo, sino que su “naturalismo” y su congruente “instrumentalismo” lógico han sido vencidos, en definitiva, por su “socialismo” y su congruente “profetismo” imaginativo.

Es bien conocida la vida activa de este filósofo eminente que, con Croce, ha restaurado la gran tradición filosófica que no es, precisamente, la académica, a pesar de los imponentes ejemplos alemanes. Sus viajes a China, al Japón, a España, a México, su intervención en favor del candidato católico Smith, en el asunto Trotski, recientemente, su arremetida liberal contra la alianza universitaria católico-existencialista. Con una inocencia y confianza verdaderamente filosóficas se ha expuesto a cosechar, a sus años, los más amargos sinsabores. Todo este anhelo intervencionista, que no le abandona en ningún momento, nos señala cuál es la fuerza más poderosa entre las dos que le mueven. Pero hay otra tercera fuerza o fuercecilla profesional peligrosa: su facilidad para la esquematización lógica, su propensión al formalismo del que dio brillantes muestras en sus primeros ensayos. Precaviéndose contra este peligro que, como todos los filósofos, lleva dentro, busca siempre Dewey el “emprocesarse”, el adentrarse en la acción humana para no dejarse engañar por su propia facilidad escolástica y organizadora. En guardia contra sí mismo, se mete, literalmente, de cabeza en la acción concreta e instructiva.

En una de sus correrías de muchacho, tomó parte John en una pintoresca expedición de pesca, en compañía de otros camaradas. Su pueblo natal, Burlington, en Vermont, se halla al pie de un risueño lago. Partiendo de él, llegaron por unos ramales de agua hasta el río San Lorenzo y, desde aquí, subieron por un afluente hasta un recóndito lago canadiense. Cuentan sus hijas que, no obstante haberse tratado de una expedición de pesca,

apenas si recogieron algunos peces. El indio que los guiaba dio la razón: *La lune était trop faible*. John supo desde entonces que no es posible bañarse en el mismo río ni siquiera una sola vez. Tuvo la visión panorámica de la presencia metafísica inmediata y telúrica del “proceso”. Y también de la mediación a que la experiencia le somete, pues no era el mismo río el que veían él y el indio. El proceso social, el histórico, venía a superponerse, naturalmente, al telúrico. Si la luna no hubiera sido tan feble, acaso no hubieran recogido más peces, pero de seguro que el río y el lago le hubieran mostrado el trémolo misterioso de su entraña.

En la vuelta alrededor del mundo, de la naturaleza, de la experiencia, de la historia, que tan denodadamente emprendió Dewey, la luna no le ha sido propicia y no ha podido dar con el aspecto lunático, poético del proceso, el de la naturaleza y el de la historia.

DISCURSO A RÓMULO GALLEGOS*

FIJAOS, COMENSALES AMIGOS, en quiénes encabezan el homenaje: son todas las agrupaciones de intelectuales españoles en el exilio, radicadas en esta vieja Nueva España, en este México alucinante donde el español, sin embargo, cobra la distancia conveniente para verse a sí mismo como desde fuera y a tamaño natural, ni grande ni pequeño, el suyo, aquel que el Inca Garcilaso, un Herodoto más enternecido y menos malicioso que el padre de la historia, fue el primero en perfilar.

Estamos todos. ¡Quién lo diría!, tratándose de españoles, de españoles en el destierro y de intelectuales. Todos a una, como un solo hombre, lo mismo que estuvieron los poetas, todos los poetas, junto al pueblo español. Como un solo hombre venimos a estrechar la mano de Rómulo Gallegos; como un solo hombre nos sentamos con él a la mesa: hemos tenido que reunirnos todos para hacerle condigna compañía, porque él solo es nada menos que todo un pueblo.

Ya nos conoció y ya le conocimos cuando, despedido de su tierra, más suya que de nadie porque nadie la ha cantado como él, andaba por las calles de Madrid como nosotros andamos por las de México, esquivando los cenáculos literarios para poder ensimismarse en nuestro pueblo, y calar más hondo en lo que llevaba dentro: el alma entera del linaje. Nuestro linaje nada tiene que ver con las líneas más o menos castizas ni con solares o solares: es el linaje de Adán, en y después de la invención de las razas, el linaje que un pueblo entero —Fuenteovejuna y España— reclamó para sí con violencia, el que tantos villanos sin letras y sin armas defendieron con sus vidas contra quienes lo querían manchar: altos funcionarios, nobles, el rey mismo en persona, llegado el caso, con la debida reserva mental. Porque nuestro teatro ha sido el único entre los grandes del teatro del mundo que ha desarrollado este tema perennemente revolucionario, con insistencia obsesiva, porque nuestro señor Don Quijote nació, padeció y murió en España, porque muerto su amo, Sancho se hizo caballero andante, porque

* Leído en el banquete de homenaje celebrado en México el día 10 de octubre de 1949.

Bolívar figura como el tercer gran majadero de la historia... Por todo esto y por muchísimas otras cosas más, pretendemos representar, con mayores títulos que nadie, al desnudo linaje de Adán.

Claro que tampoco nuestros abuelos, los primeros humanistas españoles y americanos, a quienes Ortega y Gasset, con su genial petulancia, empaqueta despectivamente con el rótulo de “gramáticos”, desdicen de esta tradición sino que, muy al contrario, la iluminan apasionadamente. Los Valdés y los Vives allí, los Vascos de Quiroga y los Garcilasos de la Vega aquí. Y dando un gran salto, para evitar la letanía: los Andrés Bello aquí, los Quintana allá, los Justo Sierra aquí, los Francisco Giner allá. Manuel Azaña allí, Rómulo Gallegos acá. Si no hemos dado todavía toda nuestra medida en los campos rigurosos de la especialización científica, nos sobran las figuras desmedidamente entregadas a su afán nada especial ni especializado: a ser hombres en toda la intención de la palabra. Nos sobran para escoger y ensartar unas vidas paralelas que sustituyan con ventaja, en la edad nuestra, a las famosas de Plutarco.

Cuando, como hoy, nos encontramos ante una de estas figuras, nos decimos: “Esto es lo que andábamos buscando”. Que cada cual se especialice en su oficio, que cada quien afile sus armas... pero para pelear por el hombre. El que quiera, que suba a la torre de marfil, o que baje a un pozo seco, si así lo cree conveniente, pero no para lucir su desdén elegante o para vociferar su reniego cínico, sino para volver enriquecido al mercado, a la plaza pública, a nuestro ágora, el café o la plaza de la constitución, y devolver así al hombre lo que es del hombre. Y si no es verdad que Goethe dijo al morir “¡más luz!”, nosotros se lo hacemos decir y, con él, a todos los de su oficio, cualquiera sea su rango. ¡Más luz! Es decir, ¡más hombre!

Vosotros no sabéis quizá que Rómulo Gallegos compartió desde el primer momento sus tareas de escritor con las de maestro. Y que, como maestro, formó generaciones que luego han sabido llevar a su pueblo por el camino de la libertad corajuda y del decoro impetuoso. Porque Rómulo Gallegos es dos veces padre de su patria: cuando le desnudó su alma en la novela y cuando se resolvió a rescatarla de la tutela oprobiosa de un sultán y sus califas. Por eso el pueblo lo reclamó filialmente para que lo presidiera. Pocas veces he visto yo una unanimidad menos alborotada, más tácita y profunda, y pocas veces ha conocido un pueblo la extraña suerte de verse dirigido por su propia cabeza. Rómulo Gallegos escuchó el llamamiento, aunque para

eso tuvo que violentar su carácter, y el macizo llanero, taciturno e introvertido, y convertirse en el conversador más animado y en el orador menos estreñido, más ponderado, más justo.

A la cabeza de un partido popular poderoso y frente a enemigos diseminados pero irritantes, en perpetua conspiración insensata, su voz ha resonado siempre con acentos nobles, nada blandos, de concordia; ha transmitido incansablemente llamamientos serenos a la sensatez, al honor, al amor a la tierra, afanada, virginalmente, con el sueño de su destino. Le traicionó un amigo. Éste es todo su pecado. ¿Pecado político? El maestro de Galilea traspasó con su mirada pura las intenciones de Judas y a tiempo se lo dio a entender. Pero había que cumplir con la voluntad del Padre. Acaso Gallegos, gran conocedor del corazón humano, adivinó también las intenciones del amigo falso, y hasta puede que se lo diera a entender oportunamente. ¿Es que tuvo también que cumplir con una voluntad superior?

La historia que tenemos por delante nos podrá informar en breve: quién sabe si no convenía que el joven partido del pueblo que, después de sus orígenes heroicos, habría crecido un poco rápidamente, pasara de nuevo por el purgatorio de la persecución y la clandestinidad. Pero la explicación más inmediata que me doy a mí mismo es que el conocimiento directo y claro, de hombre a hombre, que Rómulo Gallegos no podía menos de tener de quien le iba a traicionar, fue acaso sofocado e impedido por una sabiduría política impersonal, propia de las altas esferas, que maneja una idea políticamente fecunda pero radicalmente convencional del hombre, que resulta las más de las veces, pero que, en ocasiones señaladas, fracasa con estrépito. La crónica de nuestros días está sembrada de esta clase de cadáveres.

Dejad que los muertos entierren a sus muertos: que los hombres esquemáticos entierren sus esquemas, aunque para eso —no lo podemos evitar!— se lleven por delante a media humanidad. Yo, por mi parte, quiero marchar con los vivos, y, al colocarme en mi puesto, saludo reverentemente al gran Presidente de Venezuela: don Rómulo Gallegos.

SIGNIFICADO Y ALCANCE DE LA ACTITUD CIENTÍFICA*

¿QUÉ SENTIDO TIENE PARA EL HOMBRE la actitud científica? El tema está planteado “antropomórficamente”, por no decir “existencialísticamente”, o, mejor dicho, está planteado expresamente en esta forma. Porque no es posible, ni ha ocurrido nunca, tratar del significado y alcance de la ciencia sin implicar una decisión sobre el significado y alcance de la actitud científica, como tampoco lo es, por otra parte, ocuparse del significado y alcance de la actitud científica sin decidir sobre el alcance y significado de la ciencia.

Pero el desplazamiento del acento, del objeto científico a la actitud científica, sí refleja la intensidad o “extensidad” de ciertas “preocupaciones” contemporáneas, y está justificado, por tanto, en nombre de la actualidad, también refracta, a mi entender, la verdadera actualidad porque, tratándose de la ciencia, lo primero y, por tanto, más actual en ella, los cambios revolucionarios que está padeciendo y no las nuevas actitudes que el hombre vaya adoptando frente a ella, pues puede ocurrir que algunas de esas actitudes no estén exigidas por el objeto científico mismo ni por el sujeto auténtico de la actitud científica: el hombre de ciencia.

Porque puede ocurrir que, después que las exageraciones positivas nos hayan hecho olvidar, por compensación, el sabor escandaloso de las anteriores intromisiones filosóficas, se nos deslice ahora subrepticamente esta intromisión al preguntar a la vez por dos cosas bastante diferentes: por el significado y alcance de la actitud científica y por el sentido que *para el hombre* tiene la actitud científica.

Voy a separar, pues, las dos preguntas. Y para cada una de ellas, no haré sino indicar algunos *points de repère*, porque no es posible entrar a fondo en los términos restringidos de una ponencia, con problemas que, si siempre han sido complicados y prolijos, hoy están, además, muy vivamente revueltos.

* Ponencia presentada en el III Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en México del 11 al 20 de enero de 1950.

I. *Significado y alcance de la actitud científica*

A] No creemos que se pueda determinar el significado y alcance de ninguna actitud realizada —como ocurre con la ciencia— sin examinar los productos de tal actitud. El “por sus frutos los conoceréis” no es sólo un criterio para discernir los buenos de los malos profetas, sino también para conocer el significado y alcance de cualquier actitud humana. Es decir que, por mucho que se empeñen los “ontólogos de la existencia”, quien pregunte, así sea con propósito ontológico, por el sentido y alcance de la ciencia, plantea un problema *gnoseológico*. ¿*Has*ta dónde conoce la ciencia? ¿Cuál es el valor cognoscitivo de su conocimiento? Hay, en apariencia, un despertar de la metafísica, y en nombre de este pretendido despertar se ha dicho que el siglo XIX se caracterizó por una ontofobia y que la filosofía de nuestro tiempo se caracteriza por su valiente enfrentamiento con los problemas del ser. Pues bien: a mí me parece que el existencialismo representa, actualísimamente, un metafisicismo en retirada desesperada y que lo *gnoseológico*, lejos de estar *démodé* y superado es, según la historia actual de las ciencias, uno de los problemas más vivos que tiene que encarar el filósofo.

Porque:

1] La *ciencia física* ha puesto en entredicho conceptos que creíamos otras tantas *necesidades* del pensamiento: el de causalidad, el de continuidad, el de ley necesaria... Con ellos, la idea galileana de que el hombre, realizando la actividad científica, participaba, con la verdad, de la naturaleza divina. 2] La *biología* está rompiendo con las ligaduras conceptuales que la mantenían ligada al mundo conceptual de la reina de las ciencias, la física-matemática, años después de que este mundo conceptual ha sufrido una revolución. Su crisis significa algo más que una readaptación a la revolución de la física. 3] La *psicología* está replanteando de raíz todas las cuestiones epistemológicas que había dado por resueltas. 4] La *sociología* está en igual trance y luchando desesperadamente por dominar científicamente su escurridizo y complejo material. 5] Los *historiadores* están planteando a cada momento el problema de si la historia es o no una ciencia y qué clase de ciencia.

Lo más curioso de la vida científica actual es que los científicos, héroes a la fuerza, están haciéndose filósofos, como ha ocurrido siempre en los momentos creadores, y que los filósofos, como ha ocurrido en los momen-

tos creadores, se están desentendiendo de la vida científica y de sus problemas, por el mal sabor de boca que les dejaron el positivismo y el neokantismo. Naturalmente que no podemos olvidarnos de un Dilthey, de un Bergson, de un Whitehead, de un Croce, de un John Dewey, pero nos estamos refiriendo a las nuevas generaciones, con excepción de los positivistas lógicos.

B] Para que podamos abordar con alguna probabilidad de éxito la solución del problema planteado (significado y alcance de la ciencia), tenemos que decidirnos, provisionalmente, a admitir *más de un* tipo de ciencia. Luego vendrá el problema de la unificación. De otro modo estaremos navegando siempre en un mar de confusiones. Adopto la distribución de Collingwood, corrigiéndola un poco: *a) Ciencias teóricas*. Con un cuerpo de axiomas, tratan de abarcar deductivamente los hechos observados o experimentados; *b) Ciencias históricas*. Tratan de comprender la actividad humana y de organizar esa comprensión sistemáticamente; *c) Ciencias prácticas*. Llegan a prever los efectos sin el empleo decisivo de un método deductivo.

Hay ciencias, como la física, que pertenecen claramente al grupo (*a*); otras, como la historia, al grupo (*b*); ciencias como la medicina, que pertenecen al grupo (*c*). Pero hay ciencias como la psicología, la sociología, que no sólo admiten, sino que requieren los tres tratamientos.

El problema de la unificación, de una teoría general de la ciencia, es el *gran problema*. Algunas indicaciones orientadoras: No es posible comprender el significado y alcance de la ciencia física sin recurrir a su historia. Una teoría de la ciencia física tiene que ser una ciencia histórica, porque su objeto es un *producto histórico* de la actividad humana. Los físicos actuales, cuando nos quieren explicar el sentido y alcance de la nueva física, no hacen sino recurrir a la historia de la física. Así Eddington, Jeans, Jordan. Algo parecido, aunque en menor escala, ocurre con los psicólogos y sociólogos: Lewin, Max Weber.

C] El problema de la objetividad de la ciencia se traduce, a la luz de sus crisis, en el problema de su objetividad histórica, es decir, del *consensus* científico en marcha.

II. ¿Qué sentido tiene para el hombre la actitud científica?

El mismo que para el hombre de ciencia. Es hombre de ciencia, como bien se dice, y la ocupación no hace sino calificarlo específicamente, pero sin desubstanciarlo como hombre. Para el problema planteado no hace falta ninguna fenomenología o análisis existencial del hombre de ciencia en particular. No se trata de la significación vocacional de la dedicación a la ciencia, problema sin duda importante en otro contexto. Si el hombre de ciencia practica una actitud, él y el filósofo y el hombre en general toman una actitud ante la ciencia. La valoran dentro del mundo total de las actitudes y trances humanos.

Ahora bien, esta actitud general no podría ser valorada sin que antes se haya solucionado el problema gnoseológico. Para que mi actitud, como hombre, ante la ciencia, pueda tener algún sentido apreciable, habré de saber:

1] qué clase de verdad me suministra la ciencia. Pero la ciencia no es sólo un cuerpo de verdades de este o aquel tipo, de esta o aquella profundidad, sino algo que está cambiando efectivamente la faz de la tierra y muchas condiciones decisivas de la convivencia humana —natalidad, mortalidad, dominio de las enfermedades, repercusiones en la cultura de la civilización técnica— y empieza a poner su mano directamente en la misma convivencia —problemas sociales abordados “efectivamente” por los sociólogos—, habrá que tratar familiar, especialmente, de estos “efectos” del conocimiento y la actitud científicos y plantearse el problema de la

2] integración de la actividad científica dentro de la total actividad humana. Si antes teníamos un problema gnoseológico ahora tenemos un problema *moral*, que es para mí el *verdadero problema metafísico*, que no pregunta primariamente por el ser sino por el *destino del hombre sobre la Tierra*. Estas dos cuestiones [1] y [2] podrían enunciarse también así:

1) los *límites* del conocimiento científico;

2) los *efectos* del conocimiento científico: *a)* por el aumento de nuestro conocimiento; *b)* por la transformación real de nuestro mundo y, con él, del hombre; *c)* por la gran seducción de abusar del conocimiento científico.

Resumiendo:

1. Señalamos que el tema, tal como está planteado, puede inducir a “maltratar” la cuestión.

2. Dividimos el tema en dos, separando la parte sin interrogación de la parte con ella.
3. No se puede eludir el problema gnoseológico.
4. Indicamos la conveniencia de *distinguir* entre ciencias teóricas, históricas y prácticas.
5. Apuntamos hacia su *unificación*.
6. Estudiamos la *actitud* del hombre ante la ciencia, no la actitud específicamente científica.
7. Nuevamente un problema *gnoseológico*, que lleva a esta parte del tema a unirse con la anterior.
8. Pero también un problema *práctico* importante y trifurcado, que nos retrotrae al problema filosófico fundamental: *el destino del hombre*.

LOGICA

Teoría de la investigación

por JOHN DEWEY

Prólogo y versión española de EUGENIO IMAZ



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
México - Buenos Aires

PRÓLOGO A LA *LÓGICA* DE DEWEY*

DIVERSAS SONDAS SE PUEDEN EMPLEAR y se han empleado para calar el fondo de las nuevas corrientes del pensamiento. Hay quienes, como altura de las aguas, se fijan en la *Crítica de la razón pura* de Kant y en el análisis que del *factum* de la ciencia llevó a cabo en forma acabada, para hacernos ver en qué medida la marcha actual del conocimiento físico, alterando radicalmente la índole de aquel *factum*, invalida el análisis kantiano. Aunque algunos físicos, como Eddington, se muestren más o menos confusamente kantianos, en el sentido de un idealismo subjetivo, el caso es que las intuiciones puras —espacio y tiempo— tienen que ser conceptualizadas para dar cuenta de sus conexiones mutuas y con la masa, de la geometrización concreta del espacio macrofísico y de la geometrización *n* dimensional del microfísico. Y las categorías dejan de ser las leyes inexorables de nuestro entendimiento cuando la causalidad, la continuidad y la objetividad —tal como las entendía Kant— comienzan a bailar vacilantes ante nuestros pasmados ojos.

Otros pretenden llegar más a fondo todavía recordándonos cómo la *Geometría* de Euclides, que durante milenios fue venerada como la Biblia del pensamiento, y que en los tiempos modernos invadió insidiosamente —*more geometrico*— los terrenos de la divina, se ha convertido en un producto convencional, una entre las muchas geometrías posibles y no, ciertamente, la más fecunda. La revolución, esta vez, afecta a una creación histórica de más venerable antigüedad, y no sólo pone en cuestión las categorías sino las “verdades evidentes por sí mismas”, los axiomas.

Pero si nos atreviéramos a emplear como sonda no ya los logros reconocidos del pensamiento actual, sino aquello que está todavía en marcha, habríamos de acudir a la *lógica*, que, al decir de Kant, presenta con Aristóteles su forma acabada y perfecta. Ni la *lógica dialéctica* de Hegel, a pesar del poder creador con que inviste el principio de contradicción; ni la *lógica inductiva* de Mill, a pesar de su crítica del silogismo y su exaltación de lo

* John Dewey, *Lógica: teoría de la investigación*, prólogo y traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. vii-xxx.

particular, ni las dos juntas, a despecho de la magnitud de los trabajos históricos y científicos que han inspirado y de la amplitud de la acción política que han orientado, han logrado conmover, en definitiva, el reinado prácticamente universal de la lógica aristotélica. Más universal todavía fuera de las escuelas que dentro de ellas.

Claro que se trata de una lógica aristotélica deshuesada, es decir, formalizada, pues cuando Kant hacía aquella afirmación, las “esencias” aristotélicas de que eran reflejo fiel sus “formas” hacía tiempo que habían sido barridas por la ciencia. No quedaba más que una sola esencia, la “materia”, tan poco esencial para Aristóteles, pero que, gracias a sus atributos exclusivamente espaciales, geométricos, facilitaba de modo extraordinario el proceso de formalización y, con esta facilidad, demoraba la revisión a fondo.

Al comienzo del siglo aparecen las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Estas investigaciones, llevadas a cabo con el método fenomenológico, representan la primera gran reacción contra la formalización de la lógica, que la había convertido en una ciencia normativa dispuesta a suministrar las “reglas” del pensar correcto. Vuelve Husserl a centrar la lógica en el estudio de las leyes del pensamiento, tratando de “expresar puramente en conceptos esenciales y en proposiciones esenciales regulares las esencias captadas directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en la esencia”.¹

El pensamiento o “sistema de las significaciones” presenta una estructura fenomenológica accesible a la “intuición esencial”, y las leyes que gobiernan esa estructura, las conexiones esenciales entre las significaciones —las leyes lógicas—, las va decantando el análisis fenomenológico que se aplica al “fenómeno” pensamiento. Fenomenología del pensamiento, lógica o logos del logos.

De 1899 procede la “axiomática” de Hilbert. No hace sino sacar las consecuencias lógicas de lo que en el transcurso del siglo había ocurrido con la geometría, gracias sobre todo a Riemann y a Lobachevski. Los axiomas no describen entidades ontológicas, sino que “definen” los elementos —punto, recta, plano, volumen— y sus relaciones posibles. Un sistema de axiomas ha de cumplir con dos condiciones ideales: la no contradicción y la independencia entre los diversos axiomas (sustituibilidad de un axioma

¹ *Investigaciones lógicas*, vol. II, p. 2.

del sistema por otro: por ejemplo, el de las paralelas). De 1903 es la obra monumental *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead. Invirtiendo el proceso deductivo, se llega de las proposiciones matemáticas a sus elementos lógicos. Esta hazaña del pensamiento analítico, junto con la obra de Hilbert, no sólo ha impulsado de modo extraordinario la tendencia *logística* contemporánea, sino que, muy especialmente, ha inspirado la obra del *positivismo lógico*, que se anuncia casi perfecto en el *Tratado lógico-filosófico* de Wittgenstein (1923). De los dos autores de aquella obra, Russell, seducido, como si dijéramos, por su virtuosismo analítico, se ha deslizado cada vez más por una pendiente que le lleva muy cerca de los positivistas lógicos, mientras que Whitehead ha reaccionado enérgicamente contra la fascinación de la seguridad analítica y se ha atrevido a hablar, a propósito de la ciencia, de la “falacia de la concreción fuera de lugar” (*fallacy of misplaced concreteness*). A la matematización de la lógica y de la realidad opone la idea de que toda cosa compleja *realmente existente* es una sociedad, “sociedad que es algo más que una serie de entidades a las que se aplica un nombre genérico de clase; es decir, que implica *algo más que la mera idea matemática de orden*”.²

Si Husserl representa con pureza la reacción idealista, que hipostasia el pensamiento, y se confía al apriorismo de la intuición de las esencias, el positivismo lógico representa por su lado la radicalización empirista, un positivismo que, al bautizarse de lógico, nos indica en qué modo ha superado la desconfianza de Mill en la deducción. El resultado ha sido una formalización extrema de la lógica que acaba con el formalismo híbrido de la lógica escolar —doblemente híbrido por haberse quedado con las formas deshuesadas de Aristóteles y seguir creyendo, no obstante, en su fecundidad— al reducir todo el sistema deductivo —o sintaxis lógica del lenguaje— a una mera *tautología*. Pero este sistema tautológico nos asegura que al imponer a la realidad un orden lógico-matemático, no introducimos en ella nada nuevo y que todo nuestro conocimiento queda remitido a su verificación empírica mediante las “proposiciones protocolarias”, de las que parte y en las que tiene que desembocar.

Una “proposición protocolaria” —o proposición que no hace sino comprobar “lo que hay”, como el protocolo de un notario— sería, por

² *Process and Reality*, p. 124.

ejemplo, “ese color rojo ahí” o, científicamente, “ x ha observado en el momento t el fenómeno f en el lugar l ”. La fuente exclusiva del conocimiento es la sensación y , como el pensamiento no introduce nada nuevo, los supuestos de donde arranca la deducción son realmente *puestos* y no *impuestos* por ninguna evidencia. El axiomaticismo de la geometría —el carácter postular de los axiomas— pasa a la lógica. La identidad y la no contradicción no son sino las condiciones que hacen posible la deducibilidad, es decir, que la definen.

ERA IMPRESCINDIBLE esta pequeña incursión antes de que nos pusiéramos a hablar del libro que prologamos. Había que esbozar a grandes rasgos el cuadro contemporáneo para que una obra semejante pudiera ser colocada en su sitio y entenderse así todo el alcance profundo de su intención.

No sabemos la suerte que el futuro le reserva entre nosotros. No es una obra fácil, aunque pocas le puedan ganar en rigor metódico, en riqueza de ejemplos luminosos, en compacta claridad. Pero su “universo de discurso” es tan poco familiar entre nosotros que, quien no esté dispuesto a dejarse llevar por el autor al “universo de experiencia” de donde emerge ese discurso, inhibiendo las objeciones demasiado obvias hasta tanto no se haya empapado del sentido de esta obra monumental, no llegará a entenderla y de nada valdrán sus encopetados comentarios. Como nos cuenta el mismo Dewey, las ideas que se desarrollan en la *Lógica. Teoría de la investigación*, de las que nos ofreció un anticipo sumario, de sesgo pedagógico, en su conocido ensayo *Cómo pensamos*, germinaron ya cuarenta años antes en sus *Estudios de teoría lógica*. Esta *Lógica* de ahora representa nada menos que la decantación profunda de cuarenta años de pensamiento soterrado, que sale a la luz anchurosamente cuando el autor ha cumplido los ochenta. Porque también el espíritu tiene su biología y edades peculiares, y no es tan usual que el filósofo nos pame por la precocidad como por el retardo. Con la conciencia plena de su aporte revolucionario, no se ha contentado Dewey con exponer tranquilamente su punto de vista original, sino que se ha detenido a recorrer uno por uno todos los tópicos de la lógica tradicional. Aunque su formulación ha estado madurando más de cuarenta años, se da cuenta muy bien Dewey de que “no tiene, ni puede tener, el acabado y la perfección teóricamente posibles”. Nos dice al final del prefacio:

Mis mejores deseos y esperanzas se dirigen a los que se hallan empeñados en la obra, tan importante, de poner de acuerdo la teoría lógica con la práctica científica, sin que importe mucho que sus conclusiones difieran en más o menos detalles de lo que se ofrece en mi libro.

Después de estos antecedentes, no creemos que el lector se sonreirá irónicamente si le confesamos el temor que nos embarga al abordar explorativamente una obra de tantos quilates. Pretender agotar su entendimiento y calibrar su trascendencia en la primera pesada, no pasaría de ser una arrogancia bastante boba.

SIENDO LA CIENCIA una continuidad progresiva, es natural que, en el momento en que conocimientos nuevos hacen oscilar sus cimientos, la conciencia histórica se dispare espontáneamente en los innovadores. No podrían innovar sin conocer sus secretos subterráneos, sin revisar todos sus recovecos para ver si se pueden o no reparar las resquebrajaduras. Esto es lo que ha hecho Einstein con la física de Galileo y Newton. El caso no es el mismo cuando se trata de la lógica, que nació ya perfecta de la cabeza de Aristóteles —como Minerva del muslo de Júpiter—, según testimonio tan autorizado como el de Kant. Es menester un “espíritu de contradicción” a prueba de todo para poner a funcionar tan a contrapelo la conciencia histórica y hacerles ver a los contemporáneos aturdidos que la lógica de Aristóteles no es *la* lógica, sino *una* lógica, que reflejó con maestría insuperable los rasgos definitivos del conocimiento tal como lo entendían y practicaban los griegos, y que no podían menos de entender, dada su agudeza intelectual, y practicar, dada la organización de su sociedad.

La lógica de Aristóteles no es una lógica “formal” en el sentido con que ahora la entendemos. Las “formas” lógicas son las formas que, en el pensamiento, corresponden a entidades ontológicas. No ya en el sentido husserliano de entidades de un pensamiento “puesto entre paréntesis”, sino las formas que, en el pensamiento, corresponden a entidades reales. El silogismo aristotélico es un modo de ordenación de conceptos, una declaración de sus subordinaciones implícitas. Pero tampoco implícitas en virtud de su definición convencional, sino en virtud de que son la definición real de “esencias” o “especies” que se hallan jerárquicamente trabadas en la naturaleza. Sólo lo permanente, la esencia específica, es y puede ser objeto de

conocimiento: sólo lo universal. Un universal, más que ontológico, cosmológico. Lo cambiante, lo que ocurre en cada caso, sólo interesa en la medida en que podemos enmarcarlo dentro de los límites que le fija lo inmutable y eterno. El cambio en sí mismo, que se debe a la materia, a la mera potencia, es científicamente incognoscible. Sólo lo permanente, la forma actualizadora, es lo que puede dar un sentido, cognoscibilidad indirecta, al cambio. Si el conocimiento científico moderno se cifra en el estudio de las “correlaciones entre los cambios”, el conocimiento científico griego se cifraba en el estudio de la “interrelación de inmutabilidades” que, una vez establecida, colocaba *ipso facto* a todos los cambios en su lugar, sin interesarse más por ellos.

Queremos decir a todos los cambios importantes, o sea, a los que se pueden “localizar”, colocar entre límites, por representar procesos de actualización. Por ejemplo, el movimiento circular, propio de los cuerpos celestes; el movimiento “a su lugar natural” de los elementos; las alteraciones de cualidad actualizadas por la acción jerárquica de las formas. Pero el cambio puramente mecánico, el debido a la impulsión o al choque, que encontramos tan a menudo en nuestro mundo sublunar, representa un puro desorden achacable a la materia. A un extremo, el movimiento circular perfecto del *primum mobile* o cielo de las estrellas fijas; en medio, las recurrencias cíclicas de lo orgánico en la Tierra; en el extremo inferior, el reposo de los elementos —las “informaciones” más bajas— en su lugar natural. Fuera de este círculo del orden, el movimiento de un cuerpo que no vuelve a su punto de partida, tan ejemplarmente ilustrado por la trayectoria en línea recta.

Tenemos, pues, una *subversión* total: la ciencia presta realidad exclusiva a lo que es pura irrealización, reduce todas las formas a lo que es informe, coloca la raíz del orden en lo que para el griego representa el puro desorden. Todo esto quiere decir la sustitución de la pareja “materia y forma” por la de “materia y movimiento”.

John Dewey, que ha practicado tan certera y abundantemente esos análisis que más tarde los alemanes, especialmente Max Scheler, acotaron con el nombre de “sociología del saber”, nos hace ver cómo el rango metafísico preeminente de lo inmutable —la excelencia ontológica de las *especies*, la axiológica de los fines (lo acabado o perfecto), la lógica de los conceptos definidores— es la manera natural de ver las cosas de una clase superior ociosa que, hecha autosuficiente por el trabajo servil de las inferio-

res —esclavas o artesanas— y acostumbrada al goce de lo acabado y perfecto por los productos artísticos de las mismas, proclama como *acmé* de su vida la contemplación desinteresada, autosuficiente, de las formas. La acción política, reservada a ellas, deriva su fuerza de la atracción que ejerce la forma política contemplada. Con razón dijo Aristóteles —¡y no sabía en qué grado tenía razón!, comenta certeramente Dewey— que la filosofía surgió cuando ya se conocían todas las cosas útiles y confortables y allí donde fue dado que una clase tuviera ocio,³ es decir, autosuficiencia creada por la insuficiencia de otros.

La lógica aristotélica describe en forma magistral, definitiva, los caracteres del conocimiento tal como lo practicaban y, sobre todo, como lo entendían idealmente los griegos. En ella las “formas” lógicas, los conceptos y las leyes de su fecunda coordinación deductiva no eran sino las formas abstraídas de los objetos mentales, es decir, de las formas específicas naturales captadas por la razón. Eran, pues, formas *de* los objetos —o formas de las formas— y no formas que la razón les impusiera. En este sentido, la lógica aristotélica no era una lógica formal, sino material, como es la de Hegel, quien conoce muy bien su entronque aristotélico. Es natural que al cambiar radicalmente el objeto del conocimiento —correlación de los cambios y no interrelación de formas, la materia en movimiento y no la materia informada— las formas lógicas de Aristóteles no fueran ya las formas lógicas adecuadas. Lo que no parece tan natural es que, no obstante, prosiguiera por siglos la hegemonía, por lo menos nominal, de esa lógica. Ya el *Novum Organon* acusa el desajuste, aunque no lo arregla, como tampoco mucho más tarde la *Lógica* de Mill. El método científico fue formulado claramente por Galileo. Este método, en el que se canonizaba la matematización de la física, salvaba toda una serie importantísima de las formas ontológicas griegas: las matemáticas. El sistema deductivo de Euclides se mostró fecundísimo cuando la ciencia moderna redujo todas las formas ontológicas a las geométricas de la materia —definida por sus cualidades primarias: tamaño, figura, impenetrabilidad— y sus desplazamientos. Piénsese en el *mente concipio* de Galileo y aquello de que el libro de la naturaleza “está escrito en caracteres matemáticos que son triángulos, círculos y otras figuras geométricas”. Desde entonces, el cono-

³ *Metafísica*, A 981b 20.

cimiento de los dominios extraños a la física oscilará entre los intentos de aplicación de las formas matemáticas y los de las formas lógicas aristotélicas en general que, vaciadas de su contenido, sobreviven por el prestigio de las primeras. La consecuencia fue la formalización progresiva de la lógica de Aristóteles.

Quizás haya sido necesario que se desvaneciera la creencia en el carácter ontológico de los entes matemáticos, en virtud de las “nuevas geometrías”, para que se pudiera cobrar conciencia de la verdadera situación. Históricamente, por lo menos, las cosas han sucedido así. La debilidad de la lógica de Mill reside en que no supo comprender la función imprescindible que a lo universal le corresponde en el trabajo científico. Preocupado, como Bacon, por lo que de bulto resaltaba como nuevo en el trabajo científico, el aspecto observacional, se le escapó lo genuinamente nuevo, el juego trabado de lo empírico y lo universal. Pero lo que en Bacon se explica fácilmente como insistencia de precursor en el ingrediente nuevo —el empírico—, destinado a combinarse con el tradicional —el deductivo—, con Mill habrá que explicarlo por los arrastres ontológicos de lo universal-matemático. Su reducción de la causalidad al concepto de secuencias uniformes y *necessarias* lo pone en contradicción consigo mismo, y su exaltación de lo particular deja sin explicar la función decisiva de lo universal en la ciencia, tal como ésta cuajó con Galileo.

El trabajo efectivo de la ciencia, o la investigación controlada, es el *factum* que tendrá que analizar la disciplina lógica para obtener, como formas no vacías, aquellas que adoptan los objetos cuando son intervenidos por la investigación. Esas formas, abstraídas del trabajo científico como otros tantos *modos* de operar, serán, como tales modos, lo bastante generales para permitir su sistematización y, además, formas *de* los objetos, las que éstos adoptan en el curso de la investigación. Ya no tendrá sentido esa división —que revela el carácter formalista adoptado forzosamente por la lógica de Aristóteles— entre lógica pura y aplicada, entre lógica formal y metodología. La lógica consistirá en la descripción analítica de los métodos científicos, es decir, del modo como trabajamos cuando investigamos con rigor; será una “investigación de la investigación”.

Entonces sí que la lógica logrará ser una ciencia autónoma, porque sus dilucidaciones no estarán comprometidas de antemano por ningún concepto foráneo, metafísico o epistemológico. Si ocurre lo contrario tan fre-

cuentemente, se debe a que existe un vacío entre la lógica pura y la aplicada que hay que llenar, a la fuerza, con alguna teoría acerca de la realidad o acerca del conocimiento. Pero no tiene gran sentido entrar en el taller verdadero del conocimiento pretendiendo saber ya *qué* es lo que se conoce y *cómo* se conoce.

La lógica como ciencia autónoma no es, pues, sino la teoría de la investigación, la investigación de la investigación. Es una reduplicación que no exige un *regressus ad infinitum*. Si arrancamos de las “aserciones garantizadas” a que llega la investigación controlada, partimos de lo más seguro de que el hombre dispone en calidad de conocimiento. ¿Habrà algún misterio o dificultad, como no sean el misterio y la dificultad del esfuerzo intelectual ahincado, en darnos cuenta de cómo operamos para llegar a ese tipo de aserciones? Al darnos cuenta de nuestras operaciones, al cobrar conciencia de ellas, podremos operar, ateniéndonos a su tenor, en todos los campos donde nos interese llegar a ese tipo de aserciones, campos mucho más extensos que los de las ciencias con nombre de tales.

¿QUÉ QUIERE DECIR *asertibilidad garantizada*? Como éste es el carácter que asignamos al resultado de la investigación controlada, la contestación concreta incumbe al libro entero de la *Lógica*. Pero nuestra pregunta no tiene tanto alcance. Nada adelantáramos sustituyendo la expresión citada por la más corriente de *conocimiento*, ya que hemos rechazado cualquier intromisión de una teoría del conocimiento. Pero se suele hablar de conocimiento científico y del que no lo es, y podemos también hablar de investigación científica, controlada, y la que no lo es, de investigación científica y de sentido común, según la terminología de Dewey, o de *creencias* con diversos grados de “asertibilidad” y la diferencia cualitativa de “garantizada”.

Esa pregunta trata de orientarnos acerca del sentido de la investigación en general, acerca de qué es lo que nos proponemos cuando investigamos, para hacer ver que la investigación es una actitud vital del hombre a la que no ha tenido más remedio que entregarse, desde el primer momento, para poder subsistir, antes, mucho antes, de que existiera la ciencia. El hombre investiga cuando se halla en una *situación problemática*, y las situaciones de esta clase, lejos de tener que ir a buscarlas, nos acosan por todas partes. Una situación problemática es una situación indeterminada.

nada, incierta, de la que, por lo mismo, no sabemos lo que puede resultar, o si lo sabemos, tampoco somos capaces de evitarlo, pues la incertidumbre de la situación nos impide poner manos en ella para alterarla a nuestro gusto. En una situación tal investigamos, tanteamos, comparamos, alteramos con el objeto de hacer resaltar lo significativo, de subrayar los “hechos del caso” y llegar de este modo a “ver claro”. Cuando hemos visto claro, la situación ha cambiado —ya ha estado cambiando gracias a nuestra acción investigadora— y se ha convertido en una situación determinada, unificada, resuelta.

Una situación problemática es sentida como tal en su totalidad; ofrece, por esto, un carácter *individual*. Algo “horrible” es sentido como tal no por este o aquel rasgo, sino en su totalidad, siendo “lo horrible” un carácter que impregna toda la situación. Como la expresión “sentir” nos podría hacer pensar en algo subjetivo, será mejor hablar de que lo problemático de la situación es algo que se “tiene” mejor que se siente o se piensa. Esa situación es modificada cuando la investigamos, pues ya al observarla desde ángulos diferentes la cambiamos, y no digamos nada si ponemos nuestra mano en ella para tantearla. Cuando llegamos a ver claro, la situación, que mantiene su identidad como objeto problemático, investigado y resuelto, ha cambiado por completo. De incierta e indeterminada que era, de totalidad desconcertante que puso en suspenso la acción abierta, se convierte en totalidad resuelta, unificada, que nos permite obrar.

Ya en el animal que dispone de receptores a distancia hay solicitaciones que le permiten desprenderse de las solicitaciones inmediatas de los receptores por contacto. Estas últimas se subordinan en su sucesión a la solicitud distante. El animal no llega a un lugar —donde está el objeto que le interesa— por la cadena sucesiva de las reacciones de contacto, sino que éstas se desenrollan, por decirlo así, a las órdenes de aquella solicitud principal. Basta pensar en la actitud de un animal que acecha a su presa para darse cuenta de en qué medida se trata, a menudo, de una situación problemática. En el nivel biológico o, si se quiere, psicofísico, tenemos ya “prefigurada” la investigación humana. Decimos prefigurada para advertir que ya en la primera se dan algunos caracteres que tampoco habrán de descuidarse en el nivel espiritual del hombre, y no con la intención de sugerir una posible reducción “naturalista” de la segunda a la primera. El naturalismo de Dewey —no se olvide— nada tiene que ver con algo semejante.

Pero en esa acción del animal vemos concentrarse en el presente, en unidad orgánica, las experiencias pasadas y las perspectivas futuras, que lo modifican a su tenor. El *hábito* no es un acto, sino un modo de acción; reviste, por lo mismo, un carácter general, pero esta generalidad no lo convierte tampoco en un patrón rígido, ya que se amolda a las circunstancias al mismo tiempo que las amolda. En la medida en que un animal es capaz de aprender, lo hace modificando sus hábitos. En esa misma medida sus situaciones resueltas no constituyen una enseñanza definitiva.

Con el hombre la naturaleza entra en un nivel nuevo: el nivel espiritual o del *lenguaje*. Siendo un nivel espiritual, resulta el “más natural”, pues es donde se actualizan de verdad las potencialidades de la naturaleza. Con esto no se trata de introducir de contrabando, contra lo prometido, una metafísica en la lógica. En todo caso sería una metafísica puesta de manifiesto por la investigación de la investigación, como la teoría del conocimiento sería lo que esa investigación nos dijera acerca de lo que es el conocimiento. Y como Dewey define la metafísica como la determinación de “los rasgos genéricos de la existencia”, no nos tiene que extrañar que, al investigar la investigación humana, ésta nos revele algunos rasgos genéricos tanto de la existencia que conoce como de la conocida, y por eso los dos capítulos de su *Lógica* —II y III— que se ocupan del seno existencial —biológico y cultural— de la investigación no son en modo alguno capítulos extravagantes ni metafísica de matute lo que nos dice Dewey acerca de las ideas de causa y de sustancia ni gnoseología entrometida su desontologización de los axiomas lógicos.

Hemos dicho nivel espiritual o del lenguaje. El nivel de los *símbolos*. El nivel de la asociación, de la comunicación para la acción compartida. El animal responde a señales; el hombre, a símbolos. El cacareo de la gallina es señal de alimento para los polluelos: lo más parecido a una reacción refleja, con toda su rigidez. El hombre imita ese cacareo, esa señal, para que acudan los polluelos a comer los granos que arroja; pero si, al arrojarlos, levanta el brazo, los polluelos responden a esta señal involuntaria con la huida. La señal es un signo prendido a una cosa, por el que ésta significa que otra vendrá en seguida: *complicación* de cosas.

Cuando entra en función el lenguaje, a la pareja signo (señal)-*significado* la sustituye la pareja *símbolo-sentido*. El punto es tan delicado y tan decisivo que preferimos copiar por extenso al maestro:

Podemos ver la diferencia que existe entre la pareja signo-significado y la de símbolo-sentido en el siguiente relato. A un visitante de una tribu salvaje le faltaba en una ocasión “la palabra para mesa. Había cinco o seis muchachos a mi alrededor, y golpeando la mesa con el índice pregunté: ¿qué es esto? Un muchacho dijo que era *dodela*, otro que era *standa*, un tercero que *bokali*, el cuarto que era *alambra* y el quinto dijo *meza*”. Luego de alegrarse por la riqueza léxica del lenguaje, se dio cuenta más tarde el visitante “que uno de los muchachos pensó que deseaba saber la palabra para golpear; otro se figuró que buscábamos la palabra para designar el material de que estaba hecha la mesa; otro pensó, a su vez, que buscábamos la palabra que significa dureza; todavía otro pensó que lo que buscábamos era el nombre de lo que cubría la mesa; y el último... nos dio la palabra *meza*, mesa”.

[Hemos] destacado este relato para ilustrar el hecho de que las palabras dicen lo que quieren decir en conexión con actividades conjuntas que producen una consecuencia común o compartida. La palabra buscada está envuelta en actividades conjuntas encaminadas a un fin común. En el relato el acto de golpear se hallaba aislado de cualquier situación semejante. Por eso resultaba totalmente indeterminado en su referencia; no formaba parte de la comunicación por la cual únicamente los actos cobran significado y las palabras acompañantes, sentido. Respecto a lo que nos interesa, la anécdota ilustra cómo a los símbolos o valores representativos a los que se ha dado el nombre de “sentidos” les falta toda condición de prueba en relación con la existencia. No pueden indicar o discernir los objetos a que se refieren sin la intervención de un género específico de operación existencial. El razonamiento o discurso ordenado, que se define por el desenvolvimiento de símbolos-sentidos en relación recíproca, tiene que (y debe) proveer una base para la realización de estas operaciones, pero en sí mismo no determina ninguna existencia. Esta afirmación vale con independencia de cuán comprehensivo sea el sistema de sentidos y de cuán rigurosas y precisas las relaciones de los sentidos entre sí. Por otra parte, la anécdota nos sirve de ejemplo también para ver cómo, en el caso de que se diera con la palabra adecuada, el sentido simbolizado habría sido capaz de entrar en relaciones con cualquier número de otros sentidos, con independencia de la presencia real, en cualquier momento, del objeto mesa. Del mismo modo que la relación signo-significado define la inferencia, así la relación de los sentidos que constituyen las proposiciones

define la implicación en el razonamiento si éste satisface las condiciones intelectuales para las que se ha establecido.

De este pasaje conviene retener: 1] *las cosas* son unas signos de otras, significan su variada *complicación (involvement)*. 2] Las *palabras* son *símbolos, sentidos* representativos de las cosas: *a*] que no guardan ninguna relación de correspondencia unívoca con las cosas; esta correspondencia la determina el contexto existencial de la acción participada; *b*] que guardan entre sí relaciones de *implicación*, con independencia de la existencia. 3] La relación de complicación entre las cosas —o del signo a lo significado— es lo que llamamos *inferencia*. 4] Las relaciones de implicación de las palabras —o de los sentidos— es lo que se llama *deducción*. 5] La unión conjugada de la inferencia y de la deducción, característica del nivel humano, *a*] ha hecho posible el ensanchamiento enorme de los significados de las cosas y *b*] condena a la esterilidad a toda lógica formalista.

LA INVESTIGACIÓN, que es una unidad total, como la situación sobre la que actúa, no es sin embargo una unidad aislada. En la investigación actual utilizamos los resultados de investigaciones anteriores, resultados que quizá queden alterados por el de la investigación en curso, que quizá haya que alterarlos provisionalmente por las exigencias de su marcha. Una herramienta de uso rutinario cobra un empleo nuevo por las exigencias de un trabajo nuevo y el resultado de ese trabajo puede desembocar en la construcción de una nueva herramienta. La obtención de aleaciones mejores ha sido posible gracias a las prácticas metalúrgicas en uso y ha repercutido, a su vez, en el mejoramiento de estas prácticas, en su doble aspecto instrumental: material y de procedimientos. Esto quiere decir que la investigación, a la larga, constituye un proceso continuo y que la conclusión a que se llega en una investigación determinada, la solución que se establece, tiene una estabilidad *relativa* que está a merced de ulteriores investigaciones que ella misma suscita. Cuando decimos que la diferencia entre la investigación de sentido común y la científica se halla en que, en esta última, el control de la misma nos permite llegar a una aserción garantizada, no hay que entender lo de “garantizada” o “segura” como algo definitivamente establecido, pues tampoco la investigación científica, la que cumple con las exigencias lógicas, se sustrae al carácter general que a toda investigación

concreta imprime el *continuo de la investigación*: que los resultados de toda investigación están *a merced* de ulteriores investigaciones, en todos los sentidos de esa frase. La “asertibilidad garantizada” propia de los juicios a que llega la investigación controlada o científica se distingue de la asertibilidad de los juicios a que se llega en las investigaciones de sentido común precisamente por la garantía o seguridad que le presta su sometimiento a las exigencias lógicas.

Al hablar de sometimiento a las exigencias lógicas, a los métodos lógicos, parece como si, contrariamente a lo que prometíamos en un principio, la lógica impusiera *desde fuera* sus criterios a la investigación, en cuyo caso sería imposible definir aquélla como “investigación de la investigación”. La respuesta cumplida a esta cuestión se desarrolla, una vez más, a lo largo de todo el libro. Al investigar la investigación controlada o científica es cuando vemos que las formas lógicas, los métodos, advienen a la materia en y por la investigación misma a que está sometida. De momento nos basta con presentar esta idea no en calidad de hipótesis gratuita y *ad hoc*, sino de *vera causa*, es decir, como digna de ser tomada en consideración para trabajar con ella en la construcción de la teoría lógica. La historia de las artes industriales nos instruye que sus modos de operar surgen, se modifican y desechan en el seno de las mismas artes industriales, que aprenden de sí mismas. ¿Por qué en la ciencia habría de ser de otro modo?

La marcha progresiva de la ciencia nos ofrece un criticismo inmanente de los métodos previamente empleados. Métodos anteriores fracasaron en algún aspecto importante. A consecuencia de este fracaso fueron modificados de modo que pudieran obtenerse resultados más seguros. Los métodos anteriores nos llevaban a conclusiones que no podían resistir el peso que sobre ellas hacía recaer una investigación ulterior. No se trata únicamente de que se viera que las conclusiones eran inadecuadas o falsas, sino que se las encontraba tales a causa de los métodos empleados. Se hallaron otros métodos de tal condición que la persistencia en ellos no sólo aportaba conclusiones que resistían el peso de investigaciones ulteriores, sino que tendían a ser autocorrectivos. Se trataba de métodos que mejoraban en y por el uso.⁴

⁴ *Lógica*, p. 18.

El hecho de que el experimento de Michelson demostró que eran falsas unas conclusiones previstas indujo a Einstein a redefinir metódicamente, operacionalmente, el concepto de “simultaneidad” empleado desde Galileo, y esta redefinición le condujo a corregir los postulados de la transformación clásica con los de la relatividad (especial). La polémica Newton-Huygens se liquidó en favor de este último por un *experimentum crucis*: los anillos de interferencia de la difracción. El efecto fotoeléctrico no sólo arrebató a aquel experimento su carácter de crucial, sino que puso en litigio este mismo concepto.

ESTE CONTROL, que otorga asertibilidad garantizada a los resultados de la investigación científica, lo consiguió la investigación de sentido común cuando supo desprenderse de su preocupación directa por el uso y goce, cuando se hizo “desinteresada”. Pero este adjetivo hay que entenderlo bien. Nada tiene que ver con el desinterés de la contemplación. Recordemos que a la famosa derivación que Aristóteles hace de la filosofía poniendo su origen en el puro afán de saber, en el asombro, en la desinteresada admiración, hay que añadir la constatación histórica, que también hace, de que la filosofía —es decir, el asombro desinteresado— se produjo después que ya habían sido creadas las cosas útiles y confortables. La contemplación admirativa y desinteresada necesita el *humus* regalado del ocio. Aquella determinación de sus orígenes, y por ende, de su esencia, está condicionada socialmente. Pero dejemos la filosofía a un lado, para no complicar las cosas. Por lo que respecta a la ciencia, nos parece que Bacon anda más cerca de la verdad de los orígenes cuando los pone en el deseo de *mandar* a la naturaleza, lo que exige como condición previa el obedecerla. Y el *mente concipio* de Galileo no hace sino prescribir la mejor manera de penetrar en sus secretos para obedecerla. Las investigaciones de sentido común van directamente encaminadas al uso y al goce, se trata de realizaciones inmediatas, como lo indican todos los hallazgos de las artes industriales, y todos los hallazgos institucionales y de modos de conducta, y, en general, todo el acervo cultural no científico. La ciencia no significa sino una puesta entre paréntesis del afán de uso y goce. Para mandarla, obedecerla; para obedecerla, conocer sus intenciones; para conocer sus intenciones..., no apresurarse..., encerrar provisionalmente entre paréntesis —hacer un paréntesis— nuestro afán y hasta nuestra necesidad de uso y goce. Con este respiro podemos

aumentar enormemente los significados de las cosas, nuestro conocimiento de sus complicaciones. Para eso hay que concebirlas con la mente.

Ahora bien, la mente concibe *implicativamente*. Es decir, se mueve en el mundo de las *posibilidades*. Pero, cuando se trata de la ciencia, en el mundo de las posibilidades *hipotéticas*. Posibilidades de *solución* que serán ensayadas *existencialmente*. Posibilidades *operantes*, que se ponen a prueba mediante las operaciones a que se somete el objeto de la investigación por indicación suya. Así se llega a establecer un juicio con asertibilidad garantizada.

El problema práctico —resuelto por la investigación de sentido común— de la carga que pueden llevar los barcos se convirtió, con Arquímedes, en el problema científico de qué le pasa, en cuanto a su peso, a un cuerpo sumergido en el agua. Ya tenemos aquí la distracción del uso y goce. Los tanteos sugeridos por la experiencia no controlada con que el sentido común resolvió su problema se sustituyeron por una hipótesis o posible solución: la de una relación necesaria entre pérdida de peso y desplazamiento de agua. Esta posibilidad hipotética prescribió las operaciones existenciales con que Arquímedes la convirtió, como solución, en aserción garantizada.

Al hacer un paréntesis en el uso y goce, tenemos ocio suficiente para practicar con rigor el juego de las implicaciones pertinentes, para precisar conceptos y relacionarlos y para contrastarlos con los resultados que provocan las operaciones que indican. Ya al sustituir “barco” por “cuerpo” comenzó ese juego, que culminó en la formulación de la hipótesis. Aquella retirada existencial primera nos es recompensada con creces porque, existencialmente, ahora sabemos no sólo lo que les pasa a los barcos, sino a todos los cuerpos sumergidos en el agua, y lo sabemos en tal forma —por implicación de conceptos— que hemos establecido las bases de la hidrostática y ensanchado así enormemente las posibilidades de conocer las escondidas complicaciones de las cosas.

YA DIJIMOS que la “teoría de la investigación”, de Dewey, va explayando sus descubrimientos —su análisis descriptivo— en contraste con cada uno de los tópicos de la lógica tradicional. Esta actitud polémica impuesta por las circunstancias, Dewey la desarrolla con una meticulosidad y rigor extraordinarios. A pesar de los años transcurridos desde que Charles S. Peirce “convirtió la investigación y sus métodos en la fuente primera y última de la materia lógica”, su punto de vista revolucionario está tan lejos todavía de haberse impuesto que no puede eludir la discusión microscópica. Lo que

sale ganando, en definitiva, es la “construcción” de la lógica. Nosotros, sin embargo, sólo nos detendremos en aquellos tópicos centrales que quedan radicalmente afectados por la teoría de la investigación.

La función conjugada de observación e ideación, de complicación e implicación, de inferencia y deducción, de hechos e hipótesis, que tan fecunda resulta cuando ambos aspectos son rigurosamente controlados en recíproca tensión, se aclara mediante una distinción fundamental que se introduce en la vieja idea de *proposiciones universales* (A E). Con una terminología que su idioma le permite, distingue Dewey, dentro de las proposiciones *generales* (*general*, nuestras universales), las *genéricas* (*generic*) y las *universales* (*universal*). Las *universales* son proposiciones que nada tienen que ver con la existencia, porque son enunciados de puras posibilidades. No sólo las proposiciones matemáticas estarían en este caso, sino también muchas de las leyes físicas que establecen conexiones de tipo necesario. Por ejemplo: los cuerpos se atraen en razón directa de la masa e inversa del cuadrado de la distancia. El sujeto —todos los cuerpos— nada tiene que ver con ningún cuerpo concreto ni con todos ellos en general, ni, por lo tanto, el predicado —se atraen...— puede ser una predicación existencial. Se trata, más bien, de una definición (parcial) de lo que entendemos por cuerpo. Como tal definición física, indica una de las operaciones —existentiales— a realizar para que podamos considerar a algo como un cuerpo. Si se tratara de una proposición matemática indicaría meras operaciones de *transformabilidad*, sin alcance existencial siquiera indirecto. Si llevada a cabo aquella observación —de observación o de experimentación— resultara en algún caso que no se cumplía la previsión predicada, tendríamos que revisar esa definición de cuerpo y todo el sistema definitorio de cuerpo.

Las *proposiciones genéricas* son las que establecen relaciones de inclusión-exclusión entre géneros. Por ejemplo: “el hierro es un metal”. Tenemos que distinguir entre *género* y *categoría*. Es la distinción que, aplicada a los términos o sentidos, corresponde a la de genérica y universal de las proposiciones. Las proposiciones genéricas enlazan géneros; las universales, categorías. Si la confusión entre las dos clases de proposiciones ha sido encubierta por la ambigua expresión “todos”, la de los términos lo ha sido por la ambigüedad de la palabra “clases”. Porque las clases aristotélicas, o especies, revestían una condición ontológica y la clasificación aristotélica era de intención ontológica, mientras que la clasificación moderna descansa en otros supuestos. Ya vimos qué poco

interesaba a los griegos el cambio y cuánto la relación entre especies; con la ciencia moderna lo que importa es la correlación entre los cambios. Sus clasificaciones, sus géneros, no tienen alcance ontológico, sino que, por una parte, vienen determinados por ciertos “modos de interacción”, los más fecundos para permitir la inferencia, que, en el caso ideal, se establecen implicativamente, pero que, por referirse a la realidad, no pasan de ser “haces de características”. También aquí tenemos la distinción paralela entre *características* y *caracteres*, entre *haces* y *series*. También las proposiciones universales se ordenan por series incluyentes y excluyentes de implicación, mientras que las genéricas, por haces incluyentes y excluyentes de complicación. Las categorías —por ejemplo, la causalidad, la masa, la gravitación— son conceptos universales, series de caracteres que se implican; los géneros —mamífero, hierro...— son haces de características. Llegamos a determinar lo que ha de ser considerado como “mamífero” en virtud de una serie de caracteres —sangre caliente, viviparidad, lactancia, respiración pulmonar—, pero el mamífero real se caracteriza por un haz de características o rasgos. Una clasificación antigua se fijó en los caracteres de andar, reptar o volar. A su tenor, los mosquitos, los murciélagos y las aves formarían en el mismo grupo. Hoy tenemos otra clasificación, a la que llegamos también mediante la aplicación de caracteres, pero que la establecemos cuando creemos disponer de razones bastantes para traducir los haces de rasgos o características en series de caracteres, pero los géneros o clases a que llegamos de este modo tienen una referencia existencial directa y, por lo mismo, no pueden conllevar una implicación sino una complicación.

“Blanco” es un género; “blancura”, una categoría. “Color” es un género; “coloridad”, una categoría. “Barco” es un género; “barquidad” sería una categoría. “Vertebrado” es un género; “vertebridad”, una categoría.

La ‘coloridad’ se define en términos de número de vibraciones y la ‘blancura’ como la correlación funcional de la combinada capacidad radiante y absorbente de estas vibraciones en una determinada proporción. En efecto, se trata de la definición de las condiciones que tienen que ser satisfechas para que resulte garantizada una proposición como ‘Esto es blanco’. La rojez, el verdor, la blancura, son modos de ser coloridad y no clases de color (en lo concreto), como rojo, azul y blanco.⁵

⁵ *Lógica*, pp. 287-288.

Por el contrario, triángulo isósceles, rectángulo y escaleno no son clases o subgéneros de triángulo, sino modos de *ser* triángulo, modos que definen la triangularidad por implicación de caracteres. Y es curioso que, en matemáticas, a pesar de que hablamos de “cuadrado” y no de “cuadratura”, de “círculo” y no de “circularidad”, etc., resulta fácil darse cuenta del verdadero estado de la cuestión, mientras que en las ciencias reales no se llega fácilmente a ver las cosas a pesar de que, en ocasiones, disponemos de la dualidad de vocablos; blanco y blancura, etcétera.

HEMOS DICHO, empleando términos de Dewey, que blancura, etc., indica un modo de *ser* coloridad y acabábamos de decir que las categorías nada tienen que ver con las clases de Aristóteles y su alcance ontológico. ¿No hay una contradicción? No, porque se trata de modos de *ser operativos*: indican las operaciones que tenemos que realizar para poder afirmar, con garantía, que algo es blanco o que el hierro es un metal.

Por eso no hay que figurarse que tales categorías se obtienen, como las antiguas clases, mediante comparación de singulares y abstracción de lo común. Se obtienen fijando determinados modos de interacción —los que establecen, por ejemplo, la definición de hierro— que nos indican las operaciones a que tendremos que someter a un objeto para que resulte garantizada su inclusión en la especie hierro. No son precisamente las cualidades sensibles, ni siquiera aquellas a que llega la manipulación artesana, las que garantizan la inclusión de un determinado metal en la especie hierro. O la inclusión de algo invisible en la categoría de luz o luminosidad. Se trata de modos de interacción, reacciones de afinidad, reacciones al calor, etc., fijadas implicativamente —como serie de caracteres— por la química. Esta inclusión garantizada supone toda una serie de exclusiones, es decir, que al afirmar que es hierro negamos que sea ningún otro metal, y no sólo esto, sino que negamos que sea ningún otro no-metal. Es decir, hemos puesto en juego todo el sistema químico de los elementos y sus combinaciones. Hemos puesto en juego todo el sistema abstracto de la química. Lo mismo ocurre en el caso de la determinación de una radiación luminosa.

En la misma medida en que se desarrolla el sistema simbólico de implicaciones, en esa misma medida aumentan los significados de las cosas —el número de elementos o de radiaciones luminosas— y la seguridad de

afirmar un significado. Es decir, en esa misma medida aumenta nuestro dominio sobre la naturaleza.

LA SITUACIÓN DE INCERTIDUMBRE, indeterminada, de la que arranca la investigación, y la situación resuelta unificada a la que llega, constituyen como los dos estribos sobre los que se alza el discurso racional, que en ese ínterin va trabajando conjugadamente con el material observacional que resulta seleccionado por indicación suya —función operativa de las proposiciones universales hipotéticas— y que, a su vez, servirá de prueba de nuestras deducciones. Con las proposiciones universales hipotéticas establecemos, mediante las operaciones observacionales que ellas nos indican, las proposiciones genéricas y *singulares*: relación entre géneros y determinación de que un singular pertenece a un género. De otro modo no tendríamos más que proposiciones *particulares* del tipo “esto es rojo”, no como inclusión de un singular dentro de un género —no debe confundirnos la identidad verbal con las proposiciones singulares—, sino como determinación cualitativa del “aquí y ahora” y que, en este sentido, representan la primera etapa en la *determinación de un problema*, porque suministran datos que, combinados entre sí, pueden indicarnos qué clase de problema presenta la situación y ofrecernos de ese modo un elemento de prueba que apunta hacia una solución posible y a su control por los hechos. Serían esas proposiciones, que el positivismo lógico ha denominado *protocolarias*, como último reducido de la verificabilidad de todo. Pero hay que señalar una diferencia notable. Así como Dewey no reconoce la existencia de ningún conocimiento directo accesible a una intuición racional —contra lo que sostiene la fenomenología—, tampoco admite que los datos sensibles constituyan ninguna clase de conocimiento directo. El material sensible es destacado siempre en una situación incierta y en función de nuestra intención de volverla cierta. Las proposiciones particulares no guardan entre sí ninguna relación y sólo pueden ser combinadas en virtud de las otras proposiciones en las que la cópula “es” rebasa la indicación momentánea: en las singulares, en las genéricas y en las universales.

Esta acción conjugada de la deducción y la inferencia del discurso y la observación, de la implicación y la complicación, del símbolo y el signo, del sentido y el significado representa la crítica del punto de vista de Mill —tan general— de que la inducción —o sea el total proceso de la investi-

gación— consiste en ir de caso en caso en el proceso de la generalización. En primer lugar, muchos singulares no pueden llevarnos por sí mismos a un “todos” más que en el caso —tan insignificante— de una colección. En este punto, Mill se atascó al tratar de fundar la inducción y querer basar la fuerza probatoria de la premisa mayor en los casos singulares a los que representaría. Por otro lado, el análisis de la investigación nos indica que un solo caso, en virtud de las indicaciones operativas de las universales hipotéticas, puede funcionar como *muestra* o *espécimen* y hacer ociosa la referencia a otros. Galileo no necesitó experimentar con muchos planos inclinados: le bastó con predecir lo que pasaría si se deslizara una esferita por uno. Cuando se emplean varios casos es que no se está seguro, con una sola observación o experimentación, de haber obtenido “el caso en cuestión”: el hecho que nos interesa destacar. Así eliminamos las circunstancias que “no son del caso”. Si hemos pensado que la posible solución del problema que suscita una determinada enfermedad infecciosa es un determinado germen, tenemos que variar mucho las condiciones experimentales hasta que se presente el caso puro: la presencia del agente en cuestión y de los efectos en cuestión con la ausencia de otras causas pensadas como posibles. El método de diferencias y el de variaciones concomitantes no cobran su fuerza por el número de observaciones o experimentaciones repetidas, sino por poner en evidencia “un caso”. Las repeticiones contribuyen a establecer “el caso” cuando no hay otra manera de asegurarnos de que se hallan ausentes otras causas pensadas como posibles.

CUANDO HABLAMOS DE *causa* estamos empleando una categoría, un universal, algo que establece una relación necesaria —no temporal— de *si-entonces*. Por eso hay que salir al paso de una idea muy corriente según la cual se habla de que las leyes establecen relaciones causales reales, que las leyes tienen como contenido secuencias uniformes y *necesarias* (según la versión de Mill). La expresión es ya una *contradictio in adjecto*, pues que no es posible hablar al mismo tiempo de secuencias temporales y de necesidad. La necesidad pertenece exclusivamente al campo de las implicaciones, que es el del discurso racional, y no al de la existencia. Tampoco en ésta se dan secuencias uniformes. Las “historias” secuenciales son siempre de carácter único. Las leyes científicas, sean del tipo generalización de hechos o del tipo proposiciones universales, conllevan una referencia existencial in-

directa. Establecen conjunciones de características o modos de interrelación de caracteres —éste es su contenido— que indican las operaciones existenciales a realizar para determinar el género de algo o para resolver un hecho bruto en hechos más menudos y precisos capaces de ser trabados en un continuo que espacial y temporalmente constituye una amplia unidad cualitativa individual. Las proposiciones matemáticas no indican, como dijimos, operaciones existenciales, sino de transformabilidad puramente ideal o posible. En ellas se ha cortado toda referencia existencial. Así, por ejemplo, la ley del paralelogramo de las fuerzas ha dado al concepto matemático de paralelogramo una interpretación restrictiva, privilegiada. La idea de fuerza restringe la aplicación de ese concepto a objetos que tengan velocidad y dirección. Pero la ley misma del paralelogramo de las fuerzas no tiene como contenido suyo ninguna secuencia real, sino una interrelación de caracteres que indican las operaciones a realizar para caracterizar un hecho. Su referencia existencial es funcional u operacional. Sin ella no sería una ley, pero no por eso su contenido es existencial.

TENEMOS ASÍ, como *contenido-sujeto del juicio último*, que resuelve la situación indeterminada que dio pábulo a la investigación, proposiciones sobre géneros y sobre individuos como pertenecientes a un género, mientras que la *materia predicativa* nos la proporcionan las proposiciones universales acerca de las operaciones que hay que llevar a cabo para transformar esa situación en otra determinada y resuelta. Así distingue Dewey terminológicamente entre *proposiciones* y *juicios*. Como terminales de la investigación controlada, es decir, de la sometida a las condiciones lógicas, su valor cognoscitivo es, precisamente, el de *asertibilidad garantizada*, de suerte que, no obstante las proposiciones del tipo *si-entonces* que entran en el predicado, ese juicio no puede ser de tipo universal. Todos estos juicios están afectados del carácter de probabilidad inherente a la investigación como un continuo. Todos ellos están sujetos a una posible revisión ulterior. Aunque se presenten verbalmente con la fórmula “todos”, no corresponden al grupo *A* de la lógica clásica, sino al *I*. Son “particulares” con arreglo a esa terminología. Como este juicio representa una conclusión, el silogismo mediante el cual se llega a él poco tiene que ver con el silogismo clásico. Representa el análisis del juicio último en las proposiciones que lo constituyen lógicamente: 1] proposiciones referentes a hechos, y 2] proposiciones

referentes a conceptos. Las primeras constituyen la premisa menor, las segundas, la mayor. El silogismo es la fórmula generalizada de esa conjunción de inferencia y deducción imprescindible para que el juicio resulte fundado.

Tampoco los famosos *axiomas lógicos* —identidad, contradicción, tercero excluido— señalan propiedades ontológicas —no son metafísicos— ni propiedades relacionales intrínsecas de las proposiciones —no son lógicos en el sentido de revelar leyes del *logos*—, sino ciertas condiciones últimas que deben ser tenidas en cuenta en la investigación. Son funcionales y operativos y por eso figuran en la investigación en una forma bastante menos hierática de la que se pretende. El principio de *identidad* indica la exigencia lógica de que los sentidos empleados sean estables, exigencia que se desprende de que cualquier proposición —ya sea fáctica o conceptual— forma parte de un haz o de una serie de proposiciones y, por ende, los términos o sentidos que las constituyen: no hay términos ni proposiciones atómicas. Pero no se quiere decir que los sentidos permanezcan los mismos en todas las investigaciones. El juicio último de una investigación puede obligarnos a revisar sentidos anteriores. En esto estriba, precisamente, el progreso científico. El valor del principio es, pues, funcional. El de *contradicción* funciona en el sentido de que, mientras se mantenga la identidad de un término o sentido, no tiene que haber contradicción. Si ésta se da, hay que proceder entonces a revisar el sentido. Como vemos, ambos principios o axiomas actúan conjugadamente. Porque la contradicción no resalta por la mera comparación de dos proposiciones, como resultaría de tratarse de una propiedad relacional intrínseca. Mientras, mediante una investigación anterior, no se haya determinado en forma conjuntivo-disyuntiva la proposición *A*, alguna parte de *A*, o *A* en alguna otra relación, puede ser *B*, y alguna otra parte de *A*, o *A* en otra relación, puede ser *no-B*. La contradicción representa el límite lógico de operaciones de inclusión-exclusión que determinan las relaciones de *A* con *B* y con *no-B*. El principio de *tercero excluido* expresa, como ideal lógico límite, que hay que llegar en la determinación de las proposiciones, más allá de esa determinación de no-contradicción, a la de que no hay otra alternativa. “Una de dos cosas, pero no ambas a la vez”. Se trata de una de las tareas más difíciles de la investigación científica, y suponer que el tercero excluido es inherente a las proposiciones constituye una de las fuentes más abundantes de sofismas en

la investigación moral y política y en el razonamiento filosófico. El hecho de que muchas disyunciones consideradas como exhaustivas han resultado luego falsas o insignificantes nos indica que se trata de una condición que ha de ser satisfecha en el curso de la continuidad de la investigación.

YA DIJIMOS QUE LA LÓGICA, como teoría de la investigación controlada, no limita su campo a lo estrictamente científico, aunque en él encuentra el modelo. Por eso el juicio último que establece o estabiliza una situación inestable puede también tener por objeto situaciones *prácticas* en las que, por ejemplo, quien se siente enfermo primero debe saber si le sería conveniente acudir o no al médico y, en caso afirmativo, a qué clase de médico. Porque se trata de extender las ventajas de la lógica a todos los dominios de la vida. Por obrar “con sensatez” suele entender la gente obrar “con lógica”, y aunque esta lógica no tiene mucho que ver en la vida diaria con la lógica deductiva y anda más cerca de una sensatez empírica, más cerca de la investigación de sentido común, nada se pierde y se puede ganar mucho haciendo consciente la actitud implicada para que disfrute de las garantías de una lógica entendida como teoría de la investigación. También se comprende que siendo los valores para Dewey cualidades “consumatorias” de la experiencia —que Santayana llamó “terciarias”— no menos reales que las secundarias —colores, sonidos, sabores, olores— y hasta más que las primarias —que en muchos casos no pasan de ser meras instrumentalidades—, la lógica como teoría de la investigación tiene perfecta aplicación en el aseguramiento y promoción selectiva de los mismos. Dewey se ha ocupado abundantemente de los valores en otros contextos, pero, en el actual, basará con esta breve indicación.⁶

Otra cuestión, ya resuelta desde un principio por su concepto de la situación indeterminada *individual* y de la investigación que la determina, pero sobre la cual llama expresamente la atención para desvanecer equívocos latentes, es la de si el juicio último podrá ser o no un *juicio acerca de un singular*. Es el problema que Aristóteles resolvió para miles de años al decir que no cabe ciencia más que de lo universal. En primer lugar, hay que advertir que lo singular no se da nunca de modo inmediato, contra lo que

⁶ Véase especialmente, “Theory of Valuation”, *International Encyclopaedia of Unified Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press, 1939, vol. II, núm. 4.

muchos creen, y que, por lo tanto, no puede ser un *dato* sino algo mediado por el conocimiento, esto es, conocimiento. No hay receptividad pasiva —ni sensible ni intelectual—; siempre captamos activamente, es decir, conocemos, ya que la aprehensión característicamente humana se sirve de símbolos. La experiencia, sensible o sentida, es inefablemente singular e irreductible, y nunca una cualidad sensible, un rojo, por ejemplo, se vuelve a dar idéntica. Nosotros establecemos la identidad de las cualidades, no ya por un proceso de abstraer lo común, pues que no hay nada estrictamente común, sino por su función de signos de algo que nos interesa, despreciando las variabilidades que no afectan a esta función, es decir, ateniéndonos a lo que exige la investigación en curso en cada caso. Con Dewey se invierte realmente la sentencia aristotélica, y podemos decir que las proposiciones científicas, por su inevitable referencia existencial indirecta, no conocen sino de lo singular, pero que lo conocen de un modo *denotativo*, es decir, apuntando operativamente a la experiencia singular que, como tal, es infalible. Éste es el significado del carácter instrumental de la verdad. Pero, fuera de esta formulación general, Dewey llama la atención sobre lo importante que resulta subrayar que la ciencia también pronuncia juicios singulares. La importancia de que se reconozca a algunas *disciplinas prácticas*, la medicina por ejemplo, el rango de ciencias y que, por otra parte, se considere la *aplicación* —la tecnología— dentro también del ámbito científico. La aplicación forma parte del continuo de la investigación que, suscitada por la existencia y para la existencia, encuentra en ella una nueva corroboración que aumenta la garantía de asertibilidad. Sin duda se ha descuidado un poco la acción efectiva que la aplicación tecnológica ha ejercido sobre el cuerpo de la ciencia, rectificando a veces sus resultados o planteándole problemas nuevos. En la ciencia moderna, ya desde Galileo, se podría seguir esta simbiosis fecunda, a pesar de la discriminación académica. Y la misma actualísima física del átomo tiene algunas deudas que reconocer a los ingenieros.

En el examen de este tema comienza Dewey con el ejemplo de la *historia*, pero como se le podría objetar que todavía se halla en discusión su carácter de ciencia, prefiere abandonar el ejemplo. Sin embargo, en el capítulo sobre la descripción y la narración se ocupa por extenso de los juicios históricos. Congruentemente, insiste en que tampoco los “recuerdos” son algo directo y no mediado, como si el contenido llevara ya consigo el marchamo de su fecha. Por otra parte, tampoco la investigación histórica escapa

a las exigencias de una situación que la provoca, situación que no puede ser sino actual, de modo que, por otros caminos, llega a coincidir Dewey con historiadores y filósofos de nota en la tesis de que la historia se escribe desde el presente y para el futuro. Toda investigación “recordatoria” —estrictamente personal o transpersonal y reconstructiva— se hace con vistas a la comprensión de nuestro presente, y ésta con vistas a la prospección. Dewey nos ha dado lecciones admirables, en este libro, al narrarnos cómo surgió en su tiempo la lógica de Aristóteles. Parte el autor de la situación insatisfactoria que la aplicación de aquella lógica en nuestros días viene produciendo. Al comprender retrospectivamente el sentido de la lógica aristotélica, pudo proyectar prospektivamente su nueva lógica, adecuada a nuestra situación real, social y científica. Otro ejemplo tenemos cuando, para ilustrar las ventajas de una ciencia moral,⁷ nos dice que es imprescindible para nuestra acción moral de hoy conocer históricamente la “regla de oro” de San Pablo. Así de ancho es el concepto de experiencia de John Dewey. Prefiere “asimilar la experiencia a la historia que a la fisiología de las sensaciones”,⁸ y sin duda que su concepto de la misma acerca su idea del *naturalismo* a la idea del *historicismo* de Dilthey bastante más de lo que estarían dispuestos a reconocer, cada uno por su parte, muchos alemanes y norteamericanos. De todos modos, se trata de una cuestión delicada que requiere un examen analítico detenido y que por lo mismo no nos puede ocupar ahora.

Fácilmente pasamos del juicio histórico, así concebido, al juicio social, a la investigación social, aunque a ésta no le es inherente el juicio singular. El capítulo que el maestro dedica a la investigación social y a la política, a la administración de las políticas o planes de mejora, rebosa en ricas sugerencias.

UNA CUESTIÓN ÚLTIMA, a la que ya hemos aludido,⁹ la suscita el *concepto de filosofía* que Dewey expuso en la memoria que presentó al Sexto Congreso Internacional de Filosofía —“Papel que desempeña la filosofía en la historia de la civilización” (1927)— al contrastarlo con el que se desprende de su libro *Experience and Nature* (1925), especialmente en su capítulo I. A lo que

⁷ “Moral theory and Practice”, *International Journal of Ethics*, vol. 1, p. 196.

⁸ *Experience and Nature*, p. 28.

⁹ *El pensamiento de Dilthey. Evolución y sistema*, México, El Colegio de México, 1946, pp. 332-336.

entonces decíamos podríamos añadir ahora que su libro de *Lógica* parece agudizar todavía la cuestión. Si se entiende con rigor la autonomía de la lógica, peligra que reduzcamos toda la filosofía a la lógica, pues que la investigación de la investigación, como reflexión sobre los juicios de asertibilidad garantizada, representaría la última etapa en nuestra investigación de “los rasgos genéricos de la existencia” o metafísica. Tendríamos entonces, por una parte, la filosofía como una *crítica de criticismos* y, por otra, la filosofía como una *investigación de la investigación*. Los criticismos —el cuerpo de tradiciones, de sentidos y valores— serían criticados, convertidos en otros sentidos y valores. Esta filosofía “crítica” tendría que ver con el mundo del sentido más que con el de la aplicabilidad verificable, la *correctness*, o asertibilidad garantizada. La investigación de la investigación representaría, en forma culminante, el mundo de lo verificable. Tendríamos así como una oposición entre el carácter prospectivo, profético, político de la primera y el apego a lo verificable de la segunda. Pero ¿no podríamos ver en ambas los dos aspectos de la investigación, el inferencial y el deductivo, cuya interacción constituye su meollo? Ése sería entonces el verdadero concepto de la filosofía de Dewey, del que esos otros dos que hemos señalado no serían sino abstracciones, momentos de su dinámica total, a la vez profética e investigadora. En algún lugar nos habla del servicio que prestan hipótesis que se revelan, en definitiva, como falsas, pero después de haber enriquecido el caudal de significados a nuestra disposición. Y también nos habla de hipótesis que, por su naturaleza, no se pueden comprobar nunca. “La historia de la ciencia, como ejemplificación del método de la investigación, muestra que la verificabilidad de las hipótesis no es, ni con mucho, tan importante como su poder directivo.”¹⁰

Aquí tenemos campo para el aspecto profético. Pero siempre las hipótesis han de ser *vera causa*, dignas de ser tomadas en cuenta para nuestro trabajo: aumentar los significados de las cosas del mundo gracias a nuestra riqueza de sentidos pertinentes, gracias a una imaginación que se atreve a sacar las consecuencias lógicas de los hechos registrados, a ensanchar el concepto de asertibilidad garantizada más allá de los límites de lo estrictamente verificable. A identificar la asertibilidad garantizada con el *continuo de la investigación en marcha*. Así convergerían las dos fuerzas centrales de

¹⁰ Ob. cit., pp. 658-659.

Dewey, que señalamos en otra ocasión: su *socialismo* y su *naturalismo*. Si su concepto de experiencia abarca nada menos que toda la historia de la Tierra, su concepto de la filosofía abarcaría toda esa experiencia para *prolongarla* en la forma más fecunda, atemperando nuestra imaginación ideacional a las exigencias de un enriquecimiento de las complicaciones sabidas y manejables de las cosas.

Este centramiento de la filosofía en la investigación le permite a Dewey explicar lúcidamente las diversas filosofías del conocimiento —empirismo, racionalismo, realismo, idealismo— por la abstracción inconsiderada que llevan a cabo de un aspecto parcial de la pauta total de la investigación. Y sabido es en qué medida una teoría del conocimiento va implícita en toda filosofía y hasta la compromete de antemano.

EN UNA RECIENTE REUNIÓN DE FILÓSOFOS se planteó el tema de “la crisis de la ciencia”, y las horas transcurrieron mientras se discutía en torno al concepto de “crisis”. Fue un bonito torneo fenomenológico, provocado por un filósofo norteamericano, quien inició la batahola al rechazar indignado que la ciencia padeciese de crisis alguna. Según él, la ciencia andaba, como siempre, tan campante, y todos los que hablaban de “crisis” la confundían, lamentablemente, con el mal uso que los políticos hacían de ella.

Locke, buen discípulo en esta ocasión de Descartes, inicia sus *Ensayos sobre el entendimiento humano* con la advertencia de que es conveniente comenzar las discusiones filosóficas con una previa definición de los términos. Pero en aquella reunión el consejo no ayudó en manera alguna, como le ayudó a él, a suscitar “entendimiento” previo o, mejor dicho, aunque los filósofos pudieron ponerse de acuerdo sobre las diversas acepciones del término “crisis” —una acepción política, otra biológica, otra gnoseológica, etc. —, les quedó tiempo para decidir si, efectivamente, la ciencia se hallaba en crisis y cuál fuera la clase de crisis que la desazonaba.

Me pareció que los filósofos, por seguir a la letra un buen consejo, habían desatendido el más filosófico de todos: que no hay que empezar la casa por el tejado. Pues bastaba con tener en cuenta el testimonio reiterado de los mismos científicos para reconocer, sin más, que la ciencia —por lo menos la reina de las ciencias: la física matemática— se hallaba en crisis, para indagar luego qué aspecto ofrecía la tan cacareada crisis y tratar después de sacar las convenientes consecuencias filosóficas. Pero parece que no resulta tan fácil reconocer que la filosofía tiene que buscar sus problemas en la concreta experiencia intelectual humana y no en sus propios manuales que, como es natural, han de ir a la zaga de la vida filosófica misma. En este caso, además, reforzaban la acción inhibitoria el pánico a cualquier achaque de positivismo y la absorbente distracción provocada por el existencialismo.

* *Novedades*, Suplemento, México, 19 de marzo de 1950.

TENEMOS DELANTE DOS LIBROS EXTRAORDINARIOS, testimonio cada uno, a quien más y mejor, de la radical transformación de la ciencia. El uno de un filósofo, Collingwood: *Idea de la naturaleza*; el otro de un físico, Jordan: *La física del siglo XX*.¹ Uno y otro autor, inteligencias señeras, ambos, expositores diáfanos, los dos, apasionados de objetividad. Para no prejuizar el asunto, vamos a comenzar con el científico y a recoger las conclusiones a que llega en su sobrio repaso de los avatares de la física en lo que va de siglo.

El título, *La física del siglo XX*, no es un título como otro cualquiera. Es un título que quiere decir lo que dice. Que la física del siglo XX es una física nueva, no porque en ella se hayan registrado descubrimientos sensacionales que, por sus dimensiones y por el *tempo* con que se han precipitado, permitirían hablar de una especie de revolución o de mutación brusca, sino porque se han coordinado ya, sin posible retroceso, en una sistemática de la naturaleza que representa, literalmente, una inversión de la anterior.

La afirmación fundamental en este repaso de cuentas que, sobre la marcha, lleva a cabo P. Jordan, es que no son los descubrimientos de Einstein los que han provocado la crisis, sino el descubrimiento de Planck, al filo del siglo, del *quantum* de acción. En definitiva, la teoría de la relatividad, especial y generalizada, que no hace sino sacar todas las consecuencias de la teoría maxwelliana del campo electromagnético y extenderla a la mecánica celeste, no significaría otra cosa que una perfección y colmo de la física clásica. Ni la afirmación de que la masa, el tiempo y el espacio dependen de la velocidad ni el hecho de la curvatura del espacio, por mucho que contradigan las tesis newtonianas, socavan los fundamentos de la física clásica: la objetividad, la causalidad, la continuidad. Pero el principio de incertidumbre de Heisenberg quiebra la objetividad en su sentido más obvio. Siempre se había entendido que, fuera cualquiera el alcance del conocimiento físico —puramente fenoménico o esencial—, sólo de ese conocimiento se podía decir con seguridad que nos contaba lo que realmente pasaba, cosa que la historia, a pesar de la famosa consigna de Ranke, estaba muy lejos de alcanzar.

Sabido es que la observación perturba, en grado mayor o menor, el fenómeno observado, pero la precisión o delicadeza de los instrumentos

¹ Pascual Jordan, *La física del siglo XX*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

puede reducir esa perturbación al mínimo y, sobre todo, los otros dos fundamentos —la causalidad y la continuidad— nos permiten rectificar matemáticamente, de modo absoluto, la alteración introducida. Pero el efecto Compton —el impacto del fotón con el electrón— imposibilita en principio, y no por la limitación de la observación humana, la determinación simultánea de la posición y la velocidad de la partícula elemental. Nuestra observación crea, por fuerza, un fenómeno nuevo, y aquel que nos proponíamos observar se desvanece como en ese juego loco el índice que, apretado por los dedos de la otra mano, se trata de apresar con un giro rapidísimo de la suya.

Por otra parte, fenómenos como la polarización y la difracción, bien entendidos, es decir, llevados hasta el límite ideal de un solo fotón o de un solo electrón, nos revelarían que la naturaleza se reserva una libertad de obrar que hace imposible la determinación de la trayectoria elemental, obligándonos a buscar la precisión de nuestras previsiones matemáticas mediante el rodeo de los grandes números. Ya no habría lugar para la distinción establecida por Planck entre leyes dinámicas, propias de los puntos de masa, y leyes estadísticas, propias de las agrupaciones corpusculares, pues que en el fondo todas serían estadísticas. Las leyes dinámicas de Planck presuponen que las partículas últimas tienen un comportamiento determinado y, por lo tanto, idealmente predeterminable. Tal es la idea subyacente en la teoría cinética de los gases y, en general, en toda la termodinámica. Como dice Schrödinger, la entropía, matemáticamente determinable, expresa el modo como la naturaleza extrae el orden del desorden, pero ahora el desorden perfora hasta la capa dinámica de las partículas en movimiento. Y aquel magnífico *natura non facit saltus* que, además de entusiasmar a Leibniz y a Kant, permitió la aplicación irrestricta del cálculo infinitesimal al cohonestar las interpolaciones necesarias para el paso al límite, resulta radicalmente desplazado por la idea de una naturaleza saltarina que sólo trabaja con la moneda fraccionaria de los *quanta* de acción.

Y aunque es verdad que no se hubiera llegado a los desarrollos espléndidos de la física cuántica sin las oportunas ayudas de la teoría de la relatividad, también lo es que, al imponer universalmente los desarrollos einstenianos, el principio de la acción inmediata y acabar con el escándalo newtoniano de la acción a distancia no invalidaban de raíz la interpre-

tación kantiana de las ciencias, y los neokantianos de ahora apenas si tienen que hacer otra cosa que conceptualizar un poco las “intuiciones puras” —espacio y tiempo— y corregir apenas su esquema de categorías colocando la función en lugar de la sustancia. Pero no ocurre así con la física cuántica.

CLARO QUE NO HABLAMOS por cuenta propia. Nos limitamos a recoger las conclusiones que Jordan saca de la marcha secular de la física. El mismo Planck, de quien arranca toda la revolución, y Einstein mismo, no obstante su gran audacia mental, no reconocen la quiebra del principio de causalidad. Pero las razones de Jordan —y las de Heisenberg, y las de Dirac, y las de Schrödinger— son tan poco forzadas que nos inclinan a interpretar las reticencias de aquéllos como la natural resistencia a romper con unos hábitos mentales que fueron ya los de la ciencia misma una vez que nació, como Minerva, armada de todas las armas, de la cabeza de Galileo.

Pero estos desarrollos, aparentemente tan catastróficos, llevarían consigo su correctivo. Porque si la física actual ha hecho pedazos la armazón de la física clásica, también ha abandonado las pretensiones fáusticas de su fundador que, con su *mente concipio* pretendía tomar parte en la inteligencia divina y veía en la naturaleza un libro abierto escrito en caracteres matemáticos. La interpretación fenoménica de la ciencia que el positivismo inicia ha sido corroborada, pero, sobre todo, radicalizada por la marcha misma de aquélla. Para señalar a los verdaderos abuelos tendríamos que saltar, por encima de Comte, a Hume y fijarnos, modernamente, en Mach. El “positivismo crítico”, propio de la ciencia, no es el “positivismo filosófico”, propio de Comte. Gana en rigor lo que pierde en pretensiones. Si la ciencia prescinde de las cualidades secundarias, no por eso afirma la realidad exclusiva de las primarias ni empareja melancólicamente la belleza de Doña Elvira con la del universo para exclamar con el poeta: *¡Lástima que no sea verdad tanta belleza!* Sus “experiencias” no son sino una clase de experiencias entre otras muchas. También los colores son experiencias, y lo son los perfumes y las músicas, y no hay “reducción” física que invalide la protesta de Goethe. Así lo dice hoy, poniéndose a su lado contra Newton, otro gran físico: Whitehead. Y la luz, que unas veces es onda y otras corpúsculo, es siempre gloria. “Gloria” es una cualidad terciaria; “luz” es una cualidad secundaria; “onda” o “corpúsculo” son cualidades primarias. La cualidad primaria, que sería la sustantiva, la

real y verdadera, ahora se nos presenta como contradictoria, mientras que ninguna contradicción hay en la luz y en su gloria, en la pintura y en su goce. Pero no sólo ahora. Preguntar por la naturaleza de la luz, por su entidad verdadera, tendría tan poco sentido como preguntar por la naturaleza de la materia. He aquí, nos dice Jordan, preguntas que no tienen en física sentido alguno, que no son, por lo tanto, “científicas”.

La historia reciente de la microfísica constituye una lección extraordinaria. En el momento mismo en que el hombre, avanzando arrolladoramente en el dominio de la naturaleza, penetraba en su reducto mágico más temible, la fisión nuclear, en ese mismo momento la consistencia de la materia se desvanecía espectralmente en una fórmula matemática.

Infinidad de experiencias venían a corroborar la realidad palpable de aquella gran intuición de la mente griega: el átomo. Pero no sabemos bien lo que decimos cuando hablamos de “realidad palpable”. Lord Kelvin sostenía, y no tanto por inglés como por hombre de ciencia, que el conocimiento científico consistía en encontrar un “modelo”. Otro inglés, Thomson, construyó el primer modelo del átomo; Rutherford lo asemejó al sistema planetario; Bohr cuantificó las órbitas circulares de los electrones. Después se trazaron órbitas elípticas que se rectificaron minuciosamente, y se penetró en la estancia nuclear, y cuando ya no parecía faltar sino el último retoque, las n dimensiones de la mecánica ondulatoria y las matrices de la cuántica convirtieron el precioso micromodelo en una danza fantasmal de números. Hoy, todos los microfísicos nos piden, por favor, que al manejar sus fórmulas no nos imaginemos ondas, corpúsculos ni nada.

ESTA “MODESTIA” PROFESIONAL de la ciencia, que reconoce por sí misma sus límites sin que desde fuera se los tenga que imponer ningún filósofo, parece haber disipado el tenaz conflicto entre religión y ciencia. El sesgo materialista de ésta era tan fuerte, su interpretación mecánica del universo tan impresionante, que de poco sirvió, en definitiva, el esfuerzo gigantesco de Kant al fijarle críticamente sus límites. Ahora, la sensación de alivio, la relajación de una vieja represión —tan magistralmente descrita por Whitehead en *La ciencia y el mundo moderno* y tan hondamente sentida por Dilthey en toda su obra— está produciendo, como es natural, la exageración contraria. No sólo filósofos y teólogos sino algunos físicos insignes —Eddington, Jeans, Schrödinger— pretenden sacar consecuencias meta-

físicas. La actitud de Jordan es terminante: así como no se pueden sacar consecuencias antirreligiosas de la ciencia o derivar de ella una filosofía materialista, tampoco se pueden sacar consecuencias religiosas o entresacar una metafísica espiritualista. El positivismo crítico, inherente a la ciencia, nos lo impide. Tampoco Kant quiso sacarle a la ciencia una metafísica. Lo que quiso sacarle fue un sitio para la metafísica, y por eso le marcó sus límites. Nuestra situación sería más favorable, pues es la ciencia la que se limita a sí misma y queda mucho sitio fuera de ella... para toda clase de metafísicas o de religiones.

Collingwood, que sigue en este campo la trayectoria de los dos últimos grandes filósofos ingleses, Alexander y Whitehead, no es de la misma opinión. Cree que la crisis actual de la ciencia no significa menos que un cambio de nuestra *imagen del universo* comparable al que tuvo lugar en el Renacimiento. Este cambio en la *imago mundi* reclamaría, congruentemente, el cambio paralelo en toda nuestra concepción del mundo, de toda nuestra filosofía. Es más, la llevaría ya implícita. Valdría la pena una comparación de los dos puntos de vista, definidos por dos mentes igualmente preclaras y desnudas de prejuicios. Pero habrá de quedar para otra ocasión.

Cultura y libertad

ME PARECE QUE EL PUNTO CENTRAL de la ponencia se halla, si no en una definición de la cultura, sí, por lo menos, en una distinción que se establece en cuanto a la manera de concebirla y que explicaría la actitud diferente de los intelectuales en cuanto a la acción política (en nuestro caso, de los intelectuales españoles republicanos en el exilio). Habría una concepción *filištea* de la cultura, que la entiende como patrimonio personal y distinguido de gente especialmente preparada en una o varias ramas del saber. La casta de “los cultos” se distinguiría y distanciaría del montón ignaro, y no consideraría que su condición le obligaba a otra acción que al cultivo desinteresado de su delicada afición o profesión. Por el contrario, la concepción justa sería la que considera la cultura en función del grupo histórico de donde emerge, vinculada, por lo mismo, a la suerte de éste, lo que no puede menos de obligar al intelectual a la acción política conveniente para salvaguardar aquélla.

Creo yo, sin embargo, que esta distinción es, entre nosotros, insignificante. No me parece hacer un excesivo honor a los intelectuales españoles en el destierro si afirmo que apenas si cuentan entre nosotros los filisteos. No podría ser de otro modo después de nuestra singularísima experiencia. Pero tampoco creo que hayamos sido nosotros, ni nuestra época, los que han descubierto el carácter *político* de la dedicación cultural. Desde los comienzos del pensamiento occidental, la reflexión filosófica, que pudiera ser considerada como la más desinteresada y etérea, ha comprometido también el pensamiento político y su consiguiente acción. Por algo el libro más importante de Platón lleva el nombre de *República*. Ahora bien, la tradición cultural de la que somos herederos, la tradición humanista, viene vinculada a la política en nombre de la *libertad* porque, después de una experiencia multisecular, entiende, lo mismo que el autor de la ponencia, que “sin liber-

* Dos intervenciones de Ímaz en las Jornadas de la Cultura Española organizadas por la Unión de Intelectuales Españoles en México, leídas el 28 de marzo y el 2 de agosto de 1950.

tad no es posible ninguna creación de cultura”. Pero la idea de libertad, en su relación con la cultura, se ha ido definiendo un poco más a lo largo de esa experiencia. Si los primeros humanistas podían decir que nada humano les era ajeno, nosotros tenemos que decir que mientras haya grupos de hombres que, por las razones que sean, culturales, económicas o políticas, no han llegado al nivel “humano”, a llevar una vida libre digna del hombre, de la idea del hombre que la cultura humanista propugna, se hallan afectadas, universalmente, la cultura, la humanidad y la libertad. Nuestra idea humanista de la libertad tiene poco que ver con el *laissez-faire* del liberalismo económico.

Aquí estamos y aquí es donde, precisamente, surge el problema que al intelectual de nuestros días se le plantea. Para darme a entender con la mayor rapidez y claridad posibles voy a recordar una anécdota “profesional”, de uno de la profesión. En el año 1935, Bertrand Russell escribió un librito con el título de *Religión y ciencia* que, en su mayor parte, no es sino una historia de la intolerancia. ¿Por qué se puso a hacer historia, por qué se puso a recordar, este virtuoso de la matemática y la lógica? Según él mismo confiesa, porque en nuestros días se estaban produciendo manifestaciones de intolerancia como no las conoció Europa ni en los días de Galileo. No procedían ahora del campo de la religión, sino de la política. El intelectual en nuestros días, plenamente consciente de que sin libertad no es posible ninguna creación de cultura, puede verse solicitado, “en nombre de la cultura”, a una acción política que no esté inspirada, precisamente, por la libertad. Ésta es la distinción que monta, porque ésta es la “situación de hecho” que se les puede presentar a los intelectuales y que puede acarrear la diversidad de actitudes entre ellos. No creo yo que se puedan determinar “los deberes de los intelectuales españoles en la hora actual” sin aclarar antes esta cuestión. El esquivarla acusaría una falla eminente del sentido práctico, que, por otra parte, tampoco es prenda sobresaliente del intelectual.

Libertad y humanismo

VOY A INSISTIR EN DOS IDEAS CENTRALES, animadoras de la ponencia, y que constituyen los puntos cruciales de la tarea pedagógica, en grande, de nuestros días. Uno es el de la libertad frente al dogmatismo, otro el del huma-

nismo frente a la tecnocracia. Que, bien mirados, son uno solo, pero conviene tratarlos por separado, porque si en definitiva se ha de salvaguardar y fomentar una misma cosa, hay que defenderla contra enemigos diferentes. Que no son tres, como los clásicos del alma, sino dos: el dogmatismo y la tecnocracia.

No defiendo la libertad en nombre de los sagrados derechos de la conciencia del niño. El niño no tiene conciencia y hay que dársela. Pero ¿qué es conciencia? El idioma alemán, por ejemplo, dispone de dos palabras diferentes para designar sus dos aspectos: el intelectual de *consciencia* y el moral de *conciencia*. La conciencia a la española, o a la francesa, o a la inglesa, es unidad de esos dos. Al decir que hay que dar una conciencia al niño entendemos que hay que ayudarle a que la adquiera del *hecho* de que no es sólo hijo de sus padres, sino, más concretamente, de la humanidad. Más concretamente, porque el acervo humano de que es heredero, aquello que le va distanciando de la pura animalidad, no le viene de la sangre, ni siquiera de la casa, sino del grupo humano al que pertenece. Hoy el grupo humano es, no ya en idea sino efectivamente, la comunidad humana.

Junto con la conciencia de este hecho le crece la de que *no se debe* sólo a sí mismo o a sus padres, a sus compatriotas o a sus correligionarios, sino, primordialmente, a la comunidad humana. Con esta conciencia, sobra cualquier dogmatismo. Porque la comunidad humana no es como Melquisedec, sino que tiene una genealogía y en ella figuran como padres mayores el reconocimiento práctico de la hermandad de todos, el respeto viril por la verdad y el agradecimiento respetuoso ante la historia como campo de hazañas de la libertad. A la hermandad por la verdad y a la verdad por la libertad.

El reconocimiento práctico de la hermandad se concreta en la igualdad de oportunidades de educación para todos, o en términos de justicia distributiva, a cada uno según su capacidad.

El respeto viril por la verdad reclama dos cosas. Hasta ahora la ciencia es la única verdad en la que los hombres, por lo menos los entendidos, están de acuerdo. Como que ésta es la definición de la ciencia. La educación o instrucción científica ha de ser sin restricciones. Aquí no hay “enseñanzas nocivas”; lo único que puede haber son atiborramientos estúpidos o enciclopedismos banales, es decir, digestos indigestos, y, en el plano político, desconsiderados abusos de confianza. El mito de Prometeo y el de la bomba atómica nos en-

señan que todo bien que conquista el hombre entraña un enorme peligro, en proporción directa con la magnitud de aquél. Pero tendríamos que desembarazarnos de nuestra preocupación actual y repasar otras conquistas humanas para darnos cuenta de la medida en que venimos abusando de ellas: de la cortesía, de las virtudes militares, de la religión, del arte...

El enemigo puede ser la tecnocracia, pero no la ciencia. Al contrario: lo que hay que hacer educativamente con la ciencia es incorporarla a lo que se llama formación humanista. La historia de la ciencia, que ha entrado en nuestros días en uno de sus grandes momentos, promueve y fomenta la historia de los historiadores y las artes y las letras de los poetas. Además, va recortando nuestra imagen del mundo y la de nuestras posibilidades.

Digo recortando, es decir, perfilando netamente. El positivismo riguroso de la ciencia, a diferencia del positivismo inflacionista de comienzos del XIX, la lleva a tener conciencia de sus propios límites. Si a algo se aplica lo del "progreso indefinido" es a la marcha de la ciencia, pero ya se sabe que el camino no conduce, por fortuna, a la solución del enigma del universo. Por fortuna, porque el día en que, como creyó Helmholtz, estuviéramos a punto de descifrarlo, podríamos empezar a temblar: la esfinge, o sea el mundo, se descoyuntaría.

Esta afirmación podrá parecer un poco metafísica, es decir, arbitraria. Pero hagámonos esta reflexión: de tener que movernos en la vida, en la privada y en la pública, con apego estricto a verdades científicas, apenas nos sentiríamos relativamente seguros más que en la clínica, o en el laboratorio, o en el observatorio, o en cualquier otro *orio* que los hombres pudieran inventar. La ciencia es un producto de la convivencia humana, pero ésta la rebasa infinitamente. En el margen que nos queda, tan ancho, no hay sino echarse a andar, bajo la guía venerable de nuestros padres mayores y con los recelos naturales que la experiencia humana, es decir, la historia, abriga en contra del sectarismo, el irracionalismo y el señoritismo. Y ésta es la segunda cosa que reclama el respeto viril por la verdad: no incurrir en ningún dogmatismo y, menos que en ninguno, en el más anticientífico de todos: el científico.

Es de dos clases: teórico y práctico. El teórico es cualquier forma de positivismo filosófico, de explicación del mundo basada exclusivamente en la ciencia o en lo que se pretende tal. El práctico es lo que hemos llamado tecnocracia. Ambos son, sépanlo o no, eminentemente ingratos. Ni siquie-

ra quieren darse cuenta de que lo que ellos tanto admiran, la ciencia, es una de las hazañas mayores de la libertad y se empeñan torpemente en matar la gallina de los huevos de oro.

El dogmatismo científico teórico discurre en dos direcciones: fuera de la ciencia, hacia los dominios de la filosofía o de la poesía y, dentro de la misma, hacia la violación de sus reglas de juego. Pero el enemigo más insidioso es el más chaparro: el tecnocrático. No es una casualidad que en un diccionario de pedagogía en cuya fabricación han intervenido no menos de 4,000 especialistas o técnicos, no aparezca la palabra *humanismo*, pero haya ochenta términos que se refieren al transporte escolar. Algunos tan luminosos como éste: “*Parada del autobús escolar*: Lugar en que se detiene el autobús de la escuela para recoger algunos escolares”. La palabra *cultura* tiene cuatro fichas, una de ellas: “*Cultura personal*: En los últimos tiempos se viene empleando esta designación para significar la cultura particular de una persona”. Como se explica en el prólogo, el diccionario viene a llenar un hueco: proveer a los maestros y gente dedicada a la enseñanza de un diccionario técnico, como los que manejan los médicos o los ingenieros, para que conozcan con precisión el significado o empleo de las palabras con las que tropezarán en sus estudios y en la práctica de la profesión. Su significado correcto, como el de un martillo, es su empleo correcto. Los conceptos son, ni más ni menos, como las piezas inflexibles de un “mecano”. A veces tan precisas y preciosas como ésta: “*Escuelas de filosofía*: Las que formaron en Atenas los filósofos que se agrupaban en torno a un sistema”. Triplemente precisa —Atenas, filósofos y sistema— y totalmente preciosa: una alhaja.

Estos pedagogos tecnócratas y rabelesianos que nos traen a la boca la zumba de Machado: “Hubo una vez un pedagogo: se llamaba Herodes”, están, sin embargo, más cerca de la obtención del *robot humano* que nunca estuvo ningún fabricante de muñecos antropomorfos, desde Alberto Magno hasta nuestros días.

He destacado su ejemplo porque es el más descarado de todos, el que denuncia hasta qué punto está llegando la marea tecnocrática, Pero los científicos: los médicos, los psicólogos, los sociólogos, los historiadores nos podrían contar de la invasión tecnocrática: una verdadera sublevación de esclavos. Cuando un pueblo, como el nuestro, lleva mucho retraso en el progreso técnico, es fácil que le entre el arrebató tecnológico, sin pondera-

ción ni ironía, y más si es tan trivial el ejemplo de los grandes. Los retrasos son siempre peligrosos: Spengler diagnosticó a su pueblo como “el pueblo con más hambre de historia” que ha habido en la historia. Y ya saben ustedes lo que ha ocurrido con el pueblo alemán y su hambre de historia, que Spengler fomentó como pudo. *Caveant consules!*

TAMBIÉN A LA FILOSOFÍA le pasa un poco lo que a la historia. Raras veces se llega a la historia contemporánea, porque no se presenta con el empaque de la consagrada por la consabida pátina. Además, andaríamos en peligro de confundirla con los reportajes de actualidad. Y ya es sabido: sólo a distancia las cosas se colocan en una perspectiva conveniente. No más que unos pocos extravagantes se atreven a sostener que la historia, aun la más remota, la escribimos siempre en función de la contemporánea, sólo que sin darnos cuenta y, como es natural, con la conciencia exagerada de estar haciendo todo lo contrario. Y sólo el iracundo Croce ha osado invertir la elocuente fórmula ciceroniana de que la historia es maestra de la vida. También los estudiantes de filosofía se atracan de presocráticos, se atiborran de Platón y Aristóteles y se indigestan de Hegel y Fichte para pasar luego, de un salto, a las últimas cumbres: Husserl, Bergson, Heidegger. Todo muy bonito, muy arregladito, como dice la zarzuela, porque, según un criterio insigne, no hay manera de entender a Husserl si antes no se ha leído a Platón. El caso es que Husserl entendió a Husserl sin leer antes a Platón, y que Whitehead entendió a Whitehead sin haber leído antes a Aristóteles.

Lo de la perspectiva justa se convierte, en nuestro caso, en una falta de perspectiva: la *philosophia perennis* no es sólo la de Aristóteles aderezada por Santo Tomás y servida por León XIII, sino que toda filosofía que se respeta parece abrigar por naturaleza, por definición o, como dicen los norteamericanos, por descripción, esa modesta pretensión de perennidad. ¿Qué importa entonces estar al corriente y seguir el hilo de los fugaces movimientos que nacen y mueren, como la rosa, con el día?

Ya sé que eso de la “circunstancia” es ahora una moda académica. Pero no por ser moda deja de ser académica. Quiero decir, que esa afición por la “circunstancia” es una afición tan aficionada y tan perennemente puesta entre paréntesis que no hay miedo de que cambien las costumbres académicas, y los planes de estudio tendrán que ser violentados por algún profe-

* *Novedades*, Suplemento, México, 13 de agosto de 1950.

sor irrespetuoso para que los muchachos se enteren, en forma viva, de la contienda filosófica de nuestros días.

El caso es que la filosofía es de todas las disciplinas intelectuales la más contemporánea, y hasta diría que ultraísta, porque el filósofo está obligado a recoger en sus mortales días todos los cabos sueltos de la ciencia —que son tantos— y de la convivencia humana —que son tantísimos—, y a desesperarse en el intento de aunarlos. Pudiera ser que tropezáramos con los problemas de siempre, pero no es en los libros donde tropezaremos con ellos; y si son los de siempre, lo serán sólo formalmente, es decir, que no serán los de siempre. Todos los filósofos, pues no hay que contar entre ellos a los glosadores, han sido las cabezas más adelantadas de su tiempo. Santo Tomás se tragó a Aristóteles porque fue la cabeza más adelantada de su tiempo. Los que no estaban a su altura eran quienes se contentaban con quemar las obras del estagirita. Muchos insisten todavía en que los pueblos hispanos no están dotados para la filosofía. Basta para convencerse con abrir un libro de historia de las ideas y sentir por dentro las apasionadas peculiaridades del alma hispánica. Pero cuando España estaba a la altura de los tiempos produjo un suavísimo pujante, gran antagonista de los modernos; la Europa que ha dado filósofos después es la misma Europa que ha dado científicos; y si la sociedad hispanoamericana no ha parido más hombres de ciencia es porque el horno no estaba para bollos, esto es, que la sociedad, por su estructura, no podía sentir la necesidad ni la pasión de la ciencia. ¡Que inventen ellos! Este grito de Unamuno lo lanzó mucho antes que él, y con menos angustia, toda la sociedad de habla española o portuguesa.

PERO LA ACTITUD ACADÉMICA es tan general que no poseemos más que dos libros que se ocupan de la filosofía de nuestros días. El de M.F. Sciacca, *La filosofía oggi*, 1945, y el de I.M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, 1947.¹ Aunque Bochenski limita modestamente su título a los confines de Europa, como se ocupa de William James, de John Dewey y del pragmatismo en general, constituye realmente un panorama total de la filosofía actual, descontando, como es natural, la oriental, de cuya actualidad, no menos que antigüedad, seguimos en la más infeliz inopia, no obs-

¹ *La filosofía actual*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

tante los reiterados esfuerzos de algunas almas piadosas. Pero ya ha llegado la hora, como dijo en su tiempo Goethe de la literatura universal, de que entre a formar parte de nuestro panorama: *Es ist schon an der Zeit*.

Sin necesidad de enredarnos en ninguna comparación de las consideradas odiosas, podemos decir que Bochenski le aventaja a Sciacca por los dos años de delantera pero, sobre todo, por esa cuidada y abundante bibliografía con la que trata de proseguir la labor incitante del libro para que el lector engolosinado se traslade del mapa al terreno mismo de los hechos, es decir, a las fuentes, y tenga la visión cabal del paisaje prodigiosamente anfractuoso de la filosofía contemporánea.

El panorama se recorta por el punto de vista. Difícil que el punto de vista no obedezca a las veleidades del guía. Dificultad que no se aminora cuando éste, como en el caso de Bochenski, se coloca deliberadamente en el punto de vista equidistante que le señala la intersección de todas las obsesiones temáticas contemporáneas: la materia, la idea, la vida, la esencia, la existencia, el ser. No es ésta, precisamente, la parcialidad contra la que el propio autor nos pone honradamente en guardia. Bochenski es espiritualista y metafísico, y como no es posible exponer efectivamente ningún sistema filosófico si no se entra en fuego con él, el impecable Bochenski descarga su conciencia, capítulo tras capítulo, con unas explícitas “observaciones críticas finales”.

Pero la imparcialidad del punto de vista puede resultar también comprometida por la pulcritud geométrica. Porque no se trata simplemente de señalar todas las corrientes poderosas y sus numerosos afluentes, sino de contemplarlas con su caudal e ímpetu cabales dentro de la conciencia contemporánea. La atención concedida al tomismo, por ejemplo, si puede justificarse “objetivamente” contando el número de publicaciones y de secuencias de la escuela, acaso merecería otro tratamiento cartográfico si se tuviera en cuenta la “subjetividad” contemporánea, es decir, cómo transitan por ella las aguas vivas de la filosofía. Así nos encontramos, de pronto, con que una corriente tan poderosa como el historicismo queda repartida entre afluentes de ríos diversos, y Croce, por amigo de la idea, es hospedado en la encastillada mansión de los neokantianos, y Dilthey, con el extraño acompañamiento de Spengler, es llevado a las mismas fuentes de la vida donde perpetuamente se rejuvenece Bergson.

Pero si su esforzada objetividad no le ha podido librar de sí mismo, porque nadie es capaz de saltar por encima de su propia sombra a no ser

que la pierda identificándose con los demás, le ha procurado el acierto extraordinario —ya al borde de la hazaña— de incluir en su ponderado panorama el estudio escabroso del materialismo histórico: Lenin y Stalin figuran en la lista de los filósofos. Estamos, por fortuna, un poco más arriba que aquellos expositores deliciosos que hablaban de la “peripecia extravagante del marxismo”.

Pero no obstante estos peros y otros varios que se le pudieran poner, ninguno hay, en definitiva, que valga. Porque el libro de Bochenski es sencillamente extraordinario. Familiarizado con todo lo que señala su puntero, marcha seguro a destacar los perfiles más característicos de los sistemas, con una nitidez precisa, con una limpieza seca. Es clarividencia que debe a su entusiasmo filosófico, pues si el libro es transparente como el cristal, a éste le acompañan todavía las luces ígneas de su origen volcánico. Nos perderíamos señalando ejemplos, porque aquí, como en la imperial Toledo, “un monumento es cada piedra”.

DICEN QUE CUALQUIER HISTORIA de la filosofía es la mejor escuela de escepticismo. Pero el gato perpetuamente escaldado que es el filósofo se diferencia del gato y de los escépticos porque vuelve a pasar y repasar por el lugar del suplicio, y la riqueza de voces de la controversia filosófica contemporánea es una de las raras esperanzas fundadas que a uno le puede inspirar la aturdida humanidad de nuestros días. Los necios y los cucos quieren adormecernos con la monserga de “marxismo o existencialismo”. Pero no, el palenque es mucho más ancho y el duelo a palo seco un alegre y glorioso guirigay. Irracionalismo profundo y desesperado, dándose de cabezadas contra el “muro” de que habla Dostoyevski. Racionalismo radical, que reduce el mundo a un pálido encaje de categorías. Convencionalismo científico y cosmología de alto vuelo. Historicismo humanista y humanismo energúmeno que intenta rescatar los “instantes históricos” de contacto fulgurante con la eternidad. Esencialismo y existencialismo; metafisicismo y fisicismo; contingentismo y necesidad; colectivismo y singularismo. No todo es uno y lo mismo, pero todo tiene hundidos los pies en la tierra y la frente levantada hacia el cielo. En la Tierra con sus nuevos materiales desintegrables y con su ciencia también desintegrada pero camino de una integración superior; en la Tierra con su tamaño encogido, pronta ya para una forma panóptica. Debajo, el infierno, el subconsciente tétricamente

iluminado. Encima, el cielo espesamente aborascado. Para que el hombre “civilizado” se sacuda rudamente su fatuidad de señorito acostumbrado a que la naturaleza le obedezca, mientras en la cerrada lejanía del horizonte se está fraguando en silencio la figura del *hombre universal*, consciente de sus tremendas limitaciones pero dueño, por eso mismo, de sus esperanzas.

SI QUISIÉRAMOS JUSTIFICAR a fondo lo que decimos tendríamos que escribir un libro. Pero sí parece hacedero esbozar rápidamente las direcciones de los tiros que se cruzan en el cielo filosófico o *topos uranos* de nuestros días, tan diferentes del de Platón. Porque aquél es un cielo crepitante cargado de tormentas y no sólo de ideas.

Dice Bochenski que una de las características de la filosofía nuestra, desde el año 1918 hasta hoy, es la resurrección de la metafísica que, según él, sería la corriente más caudalosa y cargada de porvenir. Un hombre tan versado en la filosofía actual como José Gaos ha dicho, sin embargo, todo lo contrario: que nuestra época se caracteriza por la muerte de la metafísica. Y éste es un caso en el que no nos salva la consabida disparidad natural entre filósofos, pues que se trata de una verificación histórica.

Es claro que aquella división forzada del historicismo equivale a borrarlo del mapa como contracorriente de la metafísica. Como el no poner a cuenta del neopositivismo el factor numérico que se hace valer en favor del neotomismo hace más considerable el caudal de éste. Quizá el recuento y distribución ideológica de los asistentes a los congresos internacionales de filosofía celebrados entretanto —el Quinto Congreso, en Nápoles, 1924; el Sexto, en Nueva York, 1927; el Séptimo, en Oxford, 1930; el Octavo, en Praga, 1934; el Noveno, en París, 1937— podría proporcionarnos un criterio objetivo con que contrastar el “subjetivo” de la inmersión en las aguas vivas de nuestra filosofía. Pero he dicho *quizás*, aunque con harto sentimiento, porque entonces sí que nadie podría discutir la utilidad de los congresos internacionales de filosofía.

Orillando este tema más bien turístico, sigamos el curso de nuestra historia. El historicismo, el neopositivismo y el “naturalismo” norteamericano son corrientes poderosas y actualísimas. El antimetafisicismo del “naturalismo” llega al extremo chocarrero que de Dewey llama “metafísica” a la mismísima experiencia humana. De Croce recuerdo un ensayo en el que resume la historia de la filosofía como la de una infidelidad: a su

misión original de suplantar el mito. Al centrar su preocupación en la metafísica, no ha hecho otra cosa que sustituir el mito y la teología por un mito y teología en segunda potencia: la metafísica y los neopositivistas, estos *enfants terribles* de nuestros días filosóficos, han dado señales repetidas de su incontenible procacidad al aplicar sin contemplaciones su receta gramatical del *bla, bla* a las fórmulas más solemnes de los más encumbrados filósofos.

Pero, además, si descartamos a los tomistas, que son legión, no tendríamos en el grupo metafísico de Bochenski más que las figuras señeras de Alexander y de Whitehead y al gran arquitecto del universo, Nicolai Hartmann. Ahora bien, Alexander y Whitehead llegan a la metafísica por la cosmología, una cosmología que quiere adelantar ya las consecuencias definitivas de la física y la biología actuales, cuando éstas no sólo no están maduras para tanto, sino que la edad crítica que han alcanzado parece corroborar más bien lo que habían de largo anticipado algunos filósofos y hombres de ciencia con antenas futuristas: que nunca podrían estarlo. Y éste sí que sería un supuesto fundado al que ninguna filosofía actual podría sustraerse y que las distinguiría a todas, en el tiempo histórico, del positivismo anglo-francés y del neokantismo alemán, los grandes señores del pasado inmediato.

Las cosmologías de Alexander y Whitehead no han hecho sino proseguir la batalla que inició Bergson contra el positivismo al concentrar sus tiros en la figura de Spencer. Y en cuanto a Hartmann, tampoco está haciendo otra cosa que seguir adelante con la apostasía del neokantismo iniciada por Husserl y predicada por Scheler.

Con el existencialismo, los paréntesis o corchetes de la *epoché* husserliana que Scheler y Hartmann utilizan curiosamente como tenazas para aprehender el *Ser*, se convierten en manos de Heidegger, de Jaspers, de Marcel y de Sartre en pinzas con qué agarrar, como a un cangrejo o cáncer peligroso, la bruta existencia humana. Ciertamente un camino *vers le concret* que sería, contra lo que hace suponer la división capitular del libro de Bochenski, la vía escarpada que, en el paisaje contemporáneo, parece poder llevar a muchos a la metafísica. Y con ésta sí que no había contado Croce, a quien, no obstante su filiación hegeliana, no se le puede achacar el descuido del individuo humano, concreto. Pero el existencialismo, además de ser una reacción inevitable contra el positivismo, lo es, más amplia-

mente, contra el Espíritu y en favor de los “espíritus”, así sean demoniacos. Heredero de toda la protesta irracionalista, soterrada mientras celebraba sus triunfos un racionalismo prosaico o fantasmal, ha venido precisamente a canalizarla, es decir, a sistematizarla, haciendo traición, como no podía ser menos tratándose de filósofos, a su cristiano fundador, Kierkegaard, que empezó y acabó diciendo “que no es posible un sistema existencialista”, y a su cofundador anticristiano, Nietzsche, maestro de la aforística.

Al historicismo, que anuncia la liquidación consciente de la metafísica, y cuya última hazaña es el intento de reducción que de la metafísica de Alexander y Whitehead lleva a cabo Collingwood, le ha salido la criada respondona del existencialismo, que si sacó su herramienta de Husserl, la aplicó a la experiencia humana contada por Dilthey. Pero al existencialismo, que no se ha ocupado mayormente de la ciencia, es ésta la que le puede salir respondona si insiste —tan honradamente como lo hace Szilasi siguiendo las indicaciones de Heidegger— en interpretar la ciencia de nuestros días con idea tan románticamente ahistórica —es decir, tan poco romántica— de la *Wiederholung* o rescate, para la que nuestra ciencia no sería sino una continuación en la misma actitud ontológica de la mente griega. En este caso, el historicismo, remozado, le podría cantar la cartilla.

El neopositivismo, para quien es blablá farragoso y sin sentido todo lo que exceda los límites ascéticos del lenguaje científico, ya tiene su criada respondona y hasta vociferadora en el “naturalismo” norteamericano, que no quiere que le den gato por liebre y reclama insistentemente toda la amplitud y riqueza de la experiencia humana, aunque también la compromete en la dimensión histórica por su cerrazón pragmática.

El materialismo dialéctico, una de las corrientes más imponentes, se halla comprometido, en el terreno de las ideas, por su metafisicismo anacrónico y, en el de los hechos, por su politizado y nada anacrónico humanismo, pero parece que no le ha salido todavía una verdadera criada respondona y con hechuras. Las pretensiones, en este sentido, del existencialismo, son excesivas, como puede juzgarse por los ensayos políticos caquécicos de Sartre, y también lo son las convergentes del marxismo en su empeño táctico por reducir los frentes de guerra, como puede verse por el libro simplista de Lukács *Existencialisme ou marxisme?* La respuesta podría darla un *humanismo nuevo*. Pero, ¿dónde está? La *antropología filosófica* tiene la palabra.

ANGEOLOGÍA Y HUMANISMO*

Yo sé quién soy y sé qué puedo ser.

DON QUIJOTE

“*COMMENT REDONNER UN SENS AU MOT HUMANISME?*” Ésta es la pregunta que Jean de Beaufret dirigió en carta del 10 de noviembre de 1946 a Martin Heidegger y que provocó el ensayo de éste *Ueber den Humanismus*. Poco antes, Paul Sartre había publicado *L'existentialisme est un humanisme?*, contestando más que a una pregunta a un reproche.

La pregunta de Beaufret —el *redonner*— nos indica que también a esta palabra de abolengo erudito le ha ocurrido lo que Luis Vives en el prólogo a su *Concordia* dice que ocurre con las palabras más obvias —crimen, justicia, verdad, mentira, lealtad, deslealtad— en los tiempos revueltos. Y no es que traigamos esto como prueba de la revolución de los nuestros, ya que saldría sobrando, sino como señal de que también esa palabra, a pesar de sus orígenes supinos, había entrado en el comercio y servía para designar una actitud clara ante la vida.

El “humanismo” es una *tradición* más larga que la cristiana. Catón y los filohelenos disputaban en torno a esta idea. Con esta disputa se inicia ya el equívoco que ha durado hasta ahora, que no es, precisamente, el o los que le añaden los existencialistas. Porque los hijos de buena familia solían acudir a Grecia a desbastarse, a “civilizarse” —que buena falta les hacía— y estudiaban con los filósofos y los retóricos no tanto las buenas maneras como los buenos pareceres y las buenas palabras —*eruditio et institutio in bonas artes*. Catón veía en esto un grave peligro para la *virtus* romana: los filohelenos, por el contrario, creían que la *romanitas* del *Homo romanus*, que ya se había alzado con el imperio universal, se exaltaba, como le correspondía, hasta la *humanitas*. En esta palabra se puede ver limpiamente al microscopio, después de prepararla con un teñido especial, aquel equívoco original, el de las buenas familias. Podemos imaginarnos muy bien que ellas fueron las primeras que se sorprendieron con los vehementes ataques del

* *Las Españas*, año v, núms. 15-18, México, 29 de agosto de 1950.

severo Catón. ¿Pues qué? ¿No mandaban a sus hijos a instruirse, a educarse, a prepararlos, con la *eruditio* en las *bonas artes* de la palabra, para su carrera política? Lo cortés, dirían, no quita lo valiente, y tal confianza tenían en sí mismas —en la reciedumbre del carácter romano— que no había cuidado de que la blandura griega se contagiara a sus hijos. No sospechaban que la *eruditio et institutio in bonas artes* pudiera encerrar el contrabando que el instinto de Catón olía. Pero los tiempos de Catón, como lo muestran bien a las claras sus ineficaces diatribas contra el grupo de los Escipiones —en el que se contaban el estoico Panecia y Polibio, el historiador griego del imperialismo romano— habían pasado, y fue Cicerón quien, rindiendo justicia, en la medida de lo posible, al catonismo y aprovechando espléndidamente su experiencia de estudiante en Atenas, encarnó en su persona y definió en sus libros el “humanismo” que luego ha recogido la tradición.

Es sabido que los “ismos” —socialismo, catolicismo— son invención del siglo XIX, pero esto no invalida la afirmación que acabamos de hacer. Cicerón, que fue el primero que hizo hablar en latín a la filosofía, tradujo la palabra griega *philantropia* —amor a los hombres— por *humanitas* pero, como dice un autorizado latinista,¹ “cualquiera que haya leído los escritos ciceronianos habrá podido observar que aquel término significa también lo que nosotros llamamos hoy formación humanística”. Para la experiencia estudiantil de Cicerón era obvio que la *eruditio et institutio in bonas artes* o, como dice Heidegger, la *paideia* griega, se podría traducir por *humanitas*, con sus dos sentidos fundidos en uno. Como fue obvio para la experiencia estudiantil de Petrarca, esta vez con referencia a los romanos, a su helenizada o humanizada *romanitas*, que los *studia humanitatis* eran el mejor camino para promover la *dignidad del hombre*.

Podemos decir que los “humanistas” por antonomasia —los del Renacimiento— retradujeron a su vez el término *philantropia* por “dignidad del hombre”. Su *paideia* ya no era sólo griega sino también latina. El “estudio de las humanidades” se recomendaba, frente al ávido ergotismo escolástico y la fantástica filosofía de la naturaleza, para promover lo humano en el hombre, para sacar del *Homo barbarus* el *Homo humanus*. Proceso educativo de civilizadora humanización.

¹ Laureano Sánchez Gallego en su introducción a la versión del *Concordia y discordia* de Vives.

Pero hemos dicho que los renacentistas retradujeron la palabra griega *philantropia*. Se trata de un concepto estoico. Este “amor” a los hombres no es el amor cristiano: es una declaración de su igualdad como ciudadanos de una república cósmica, no sólo política, que abarca el universo entero, y de la mutua deferencia que como tales se deben. La “ciudadanía universal” del hombre proviene de su naturaleza racional. El hombre participa del alma del mundo, no sólo es movido por ella, como los demás seres. Al seguir los mandatos de la razón se atiende en lo profundo a su naturaleza y, salvando la particularidad de todos los seres, se coloca al nivel universal de la Naturaleza y es un dios mortal.

Parece extraño que los humanistas no vertieran el concepto pagano de *filantropía* por el cristiano de *caridad*, pues que se trata de “amor a los hombres” en un caso y de “amor al prójimo” en otro. Pero bien sabían ellos que la filantropía declaraba una hermandad de naturaleza, no una hermandad de filiación. “El llamado Renacimiento de los siglos xiv y xv en Italia es una *renascentia romanitatis*”, dice Heidegger. Con esta declaración pasa de largo ante un hecho que a él, o a cualquier existencialista, tenía que haberle llamado la atención. Porque este “renacimiento de la romanidad” está tan lejos de ser lo que dice como está lejos la idea de la *dignidad del hombre* de la *filantropía*. Y el mismo hincapié que hacen los italianos en los autores latinos y en el estoicismo latino no está determinado tanto por preferencias nacionales como por la atracción que en ellos ejerce el “voluntarismo” romano, su exaltación de la libertad. Se apoyan en Cicerón o en Séneca, mejor que en el estoicismo griego con su determinismo; en San Agustín, mejor que en Santo Tomás, que ha incorporado a su supernaturalismo todo el “naturalismo” de Aristóteles. Y así pueden dar el salto que los existencialistas creen haber dado por primera vez: el hombre no tiene “naturaleza”, el hombre no es “un ser”, el hombre es posibilidad de ser todas las cosas. Así es como la idea de la *dignidad del hombre*, que es un tópico entre los humanistas a partir de Petrarca, cobra conciencia expresa de sí misma en el *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Giovanni Pico della Mirandola:

Me parece que he venido a comprender por qué el hombre es la criatura más afortunada y, por consiguiente, digna de toda admiración y cuál es precisamente su rango en la cadena universal del ser.

Pero escuchad, Padres, cuál es este rango...

Dios Padre, el supremo arquitecto, había construido ya el mundo... Todo estaba completo; todas las cosas habían sido asignadas a los órdenes más altos, al centro y a los más bajos... Por fin, el mejor de los artesanos ordenó que aquella criatura a la que Él no había sido capaz de darle nada propio pudiera tener posesión conjunta de cualquier cosa peculiar de cada una de las diversas especies de ser. Así, adoptó al hombre como una criatura de naturaleza indeterminada y, asignándole un lugar en el centro del mundo, le dijo: “No te hemos dado, Adán, ni un solar fijo ni una forma que sea tuya sólo, ni ninguna función peculiar, a fin de que, de acuerdo con tus anhelos y con tu juicio, puedas poseer el solar, la forma y la función que tú mismo desees. La naturaleza de todos los otros seres está limitada y confinada dentro del cerco de las leyes prescriptas por Nosotros. Tú, que no tienes límites, ordenarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, de acuerdo con tu propia voluntad libre, en cuyas manos te hemos colocado. Te hemos colocado en el centro del mundo para que, desde aquí, puedas observar más fácilmente todo lo que hay en él. No te hemos hecho de cielo ni de tierra, mortal ni inmortal, para que con libertad de elección y con honor, como hacedor y moldeador de ti mismo, puedas configurarte en la forma que prefieras. Tendrás el poder de degenerar en las formas de vida más bajas, que son las brutas. Tendrás el poder, por juicio de tu alma, de renacer en formas superiores, que son divinas”.²

Esta idea de la dignidad del hombre —*la renascientia romanitatis* se concreta en un “renacer en formas superiores”— es la que inspira todavía el elegante *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva, como podemos verlo en estas pocas líneas:

Porque, como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quiera. Es como planta o piedra, puesto en ocio, y si se da al deleite corporal, es animal bruto; y si quisiere, es ángel, hecho para contemplar la cara del Padre; y en su mano tiene hacerse tan excelente, que sea contado entre aquellos a quien Dios dijo: “Dioses sois vosotros”.³

² Traduzco de la versión inglesa de Elizabeth Livermore Fortes en *The Renaissance Philosophie of Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948.

³ Biblioteca de Autores Españoles, 65, p. 391.

Las “formas superiores” más cercanas a la divinidad, “según relatan los sagrados misterios”, son los Tronos, los Querubines y los Serafines. En la vida práctica adquirimos la firmeza de los Tronos. En la vida contemplativa resplandecemos con la luz de los Querubines. En la vida amorosa nos encendemos con el fuego de los Serafines: “Quien es un Serafín, esto es, un amante, está en Dios y Dios en él, mejor dicho, Dios y él son una misma cosa”.⁴

Asistimos a estos sagrados misterios llevados de la mano de Luis Vives, quien ha descrito el auto misterial del “renacimiento” en una representación deliciosa que se disimula respetuosa y humanistamente con la fábula pagana. La pieza lleva el título de *Fabula homini* y en ella Juno decide celebrar su aniversario, además de con el consabido banquete, con una representación espléndida. Júpiter creará el escenario, que no es otra cosa que el universo mundo. En ese escenario desempeñan su papel las diversas criaturas, hasta que le llega su turno al hombre. Imita perfectamente a todos los seres: la vida adormilada de las plantas, la furia del león, la voraz rapacidad del lobo, la fiereza del jabalí, la astucia de la zorra, la sucia concupiscencia del cerdo, la timidez de la liebre, la envidia del perro, la estupidez del asno. Los dioses se divierten de lo lindo. Cae el telón por un momento y vuelve a levantarse. El actor viene ahora

de hombre, prudente, justo, leal, humano, amable y amigable, que anda por las ciudades con sus compañeros, manda unas veces y obedece otras, se cuida del bien público y es siempre un ser social y político. Los dioses no esperaban verlo con más figuras, cuando he aquí que tomó la forma de uno de ellos, sobrepasando la naturaleza del hombre... ¡Oh, Júpiter!, ¡qué espectáculo! Al principio les chocó que también ellos fueron sacados a escena e imitados por un cómico tan perfecto, del que pensaron sería Proteo, el hijo de Océano. Pero pronto prorrumplieron en un aplauso cerrado

...viendo, por lo bien que los había imitado, que era un hermano de raza. Por eso le invitan a que suba con ellos al proscenio. Pero entretanto el hombre empieza a imitar al mismo Júpiter. “Ha trascendido los caracteres de los dioses inferiores y está penetrando en esa luz inaccesible, rodeada de tinieblas, donde mora Júpiter”. Esta vez “no hubo aplausos sino un silencio de asombro”.

⁴ Pico della Mirandola, ob. cit., p. 228.

El hombre, que se ha desprendido de su disfraz —de su cuerpo— para sentarse entre los dioses, se lo vuelve a poner para siempre “ya que le ha prestado tan buenos servicios”.

Luis Vives escribió esta obrilla poco después de su primer encuentro con Erasmo (Lovaina, 1518). La edición de Basilea de la *Utopía* de Moro lleva esa misma fecha. La idea de la dignidad del hombre, tan entusiasta que no se contentó menos que con el endiosamiento o *entusiasmo* del hombre, no por su raíz “renacentista” y mística olvida los negocios de la tierra. Si la aspiración suprema es la seráfica, también buscan, en la vida práctica, “la firmeza de los Tronos, que alcanzamos empleando el juicio” y “por encima del Trono, esto es, por encima del buen juez, se sienta Dios como Juez de las edades” (Pico della Mirandola). Erasmo fue el primero que dijo de sí mismo y de sus amigos que eran “humanistas”. Pero no como lo decían también luego un Castiglione o un Ginés de Sepúlveda. Aquel equívoco familiar del tiempo de los Escipiones se aclara en la abigarrada familia renacentista dedicada a los *studia humanitatis* cuando Erasmo polariza en torno a su figura los grupos combatientes. El *cortesano* de Castiglione está lejos del *Trono* que buscan los erasmistas: Moro con su *Utopía*, Alfonso de Valdés con su *Diálogo de Mercurio y Carón* y con el *de las cosas que ocurren en Roma*, Vives con su *Concordia y discordia*.

Estos místicos del entusiasmo profesaban una *philosophia Christi* que querían ver realizada en la tierra. La idea de la “dignidad del hombre”, con sus tres niveles —el práctico, el contemplativo y el místico—, si dejaba los dos últimos a merced de la vocación, no así el primero, que era destino común de todos los mortales, sin distinción entre mandatos y consejos. En el auto misterial de Vives, el hombre, después de haber imitado a varios animales, vuelve “de hombre, prudente, justo, leal, humano, amable y amigable, que anda por las ciudades con sus compañeros, manda unas veces y obedece otras, se cuida del bien público y es siempre un ser social y político”. O con la franqueza castellana de Alfonso de Valdés: “¿Qué ceguera es ésta? Llamámonos cristianos y vivimos peor que turcos y que brutos animales. Si nos parece que esta doctrina cristiana es alguna burlería ¿por qué no la dejamos del todo?”.

Se ha dicho muchas veces que España no ha tenido Renacimiento. Por lo visto, y ahí está como testigo el libro de Ferguson: *The Renaissance in*

Historical Thought, también este concepto es bastante equívoco. Pero por lo menos, de las dos concepciones antitéticas, la de Burckhardt y la de Burdach, la que lo ve como una exaltación antimieval del individuo y de la naturaleza y la que lo considera como una prolongación “renascente” —el *revival* anglosajón sería un concepto afín— de la religiosidad medieval, no se nos podría negar la participación —y una participación decisiva— en esta última. Las pruebas superabundantes las ha recogido y sistematizado Bataillon en su admirable libro *Érasme et l'Espagne*. En ningún país de Europa fue Erasmo —el del *Enchiridion* o *El caballero cristiano*— tan precozmente popular como en España. Ahora habría que demostrar que los erasmistas no tienen nada que ver con el Renacimiento o que en ellos eran flojos los *Studia humanitatis*, cuando, en realidad, representan como nadie, o como los grupos espiritualistas del sector protestante, el meollo concentrado de la *humanitas*. Y también le cupo sitio a España para el otro aspecto del Renacimiento, el burckhardtiano, como lo prueban nuestras piedras y nuestras letras a lo largo del xvi.

Lo que sí podría decirse es que, coincidiendo con los preparativos de Trento y con la persecución desatada contra los erasmistas, se desvía desde arriba el ímpetu renacentista español por los cauces de la Contrarreforma. España ha sido su protagonista en la ancha y turbulenta pista de Europa. Ninguna historia de España, por muy radical que sea, podrá desentenderse del hecho ni tampoco historiador alguno que se respete podrá consustanciarlo con España y los españoles o, por el contrario, condenarlo como antieuropeo y estéril. Por fortuna, las realidades históricas no son tan simples, y en América, por ejemplo, los templos barrocos nos hablan todavía un lenguaje misionero y civilizador muy diferente del de tantos monumentos europeos en que se retuerce hierática-mente fanfarrona la inseguridad de la iglesia triunfante.

Pero no me toca enredarme en un problema tan barroco. Lo que sí quiero señalar es lo siguiente: si la *paideia* o educación griega, asimilada por la aptitud política romana, por la voluntad romana, por la *humanitas* concentrada de su versión de la *philantropia*, y cristianizada expresamente por la *philosophia Christi* de los humanistas con el nuevo lema de la *dignidad del hombre*, constituye la tradición pedagógica más antigua, de la que no puede prescindir nunca la civilización en su faena incesante y esencial de sonsacar el *Homo humanus* del *barbarus*, hay también otra tradición, no

tan antigua, pues su raíz es cristiana, más de armas que de letras, más de Tronos realizadores que de Querubines contempladores: la caballería.

Uno de los fenómenos determinantes del carácter español ha sido esa ancha circunstancia de ocho siglos durante los cuales una movable tierra de nadie, una frontera abierta entre moros y cristianos impidió que la sociedad medieval española cobrara los perfiles cristalizados del feudalismo europeo. En España, más que una democracia frailuna, como creía Menéndez y Pelayo, hubo desde muy pronto una democracia aristocrática, una posibilidad que la frontera ofrecía de hacerse hidalgo, hijo de algo, pero más de sus obras que de su sangre. Algo remotamente parecido a la acción que la frontera abierta norteamericana ha ejercido en la creación de una democracia plutocrática porque las posibilidades de hacerse rico estaban abiertas para todos. Una caricatura de este afán igualitario aristocrático, caballeresco, la tenemos en ese *Don* con que acompañamos al *Señor* de nuestras cartas. Pero no todo quedó en caricatura. Nuestro teatro del Siglo de Oro —uno de los grandes teatros del mundo, en compañía del griego y del inglés— elabora incesantemente, como uno de sus grandes temas, el del *honor*. Un tema, sin duda, caballeresco por sus orígenes pero que, en su exaltada configuración barroca y española, si puede impresionar dramática y espantosamente en ningún caso considerarse como un ideal humano y educador. Ha desbordado todas las fronteras: las humanas y las divinas, la *humanitas* y la *dignitas*, y las suyas propias: no es ya un ideal caballeresco. Don Quijote, el humanísimo caballero, no puede ser menos calderoniano.

Ha constituido la barrera que ha impedido la aceptación universal de nuestro teatro. Ni siquiera la imaginación histórica de los románticos alemanes logró incorporarlo a la tradición humanista europea. Estaba para esto demasiado cerca y, a la vez, demasiado lejos. Pero hay otro gran tema de nuestro teatro que bien podríamos llamar lopista, aunque tampoco lo haya descuidado Calderón: el de la *hombria*. No se trata de la “dignidad” de los humanistas: no procede de las letras sino de las armas, no de los Querubines sino de los Tronos y es, por lo mismo, más popular y vigoroso. Esa democracia aristocrática pedía la efectiva igualdad moral del hombre. Nada podía justificar que un *Señor*, por serlo, se permitiera agraviar a un hombre de bien. Del rey abajo, ninguno, y, a veces, hasta el rey, como en la *Estrella de Sevilla*. Muchas veces el agraviado que sale por sus fueros —no feudales sino humanos— y que en esta salida demuestra hazañosamente

que no es menos hombre que el noble que le ha ofendido, resulta —como en la comedia latina el presunto esclavo— de buena cuna, pero otras veces es un labrador honrado, nada más, y a veces, todo un pueblo. Éste es el tema que todavía arrebató al público popular de España, que apenas si entiende la monstruosa “razón de Estado” del honor calderoniano. Y ha sido también la raíz profunda de la quijotesca resistencia popular española ante la insurrección militar.

El penoso, sisíficamente penoso esfuerzo civilizador, tiene como ángeles tutelares a los Tronos y a los Querubines. Los Tronos han sido al principio una aristocracia: el caballero griego y su *areté*, el caballero romano y su *virtus*, el caballero inglés y su *fair play*, el caballero francés y su *honneur*. Luego se produce, o no, la democratización, y en grados muy diferentes. En España se produjo, y muy vigorosamente. Hay una gran diferencia entre el ideal cosmopolita del caballero, y el ideal inglés de *gentleman* o el español de *hombría*. Estos dos son, todavía, dos grandes reservas de humanidad. Los Querubines son siempre gente de letras: filósofos o poetas. Como el búho de Minerva emprende su vuelo de noche, siempre les precede el claro día de los Tronos. Pero su labor no es ociosa, ni mucho menos: humanizan lo estamental y lo regional, es decir, lo universalizan. Cuando el universalismo de los Querubines y la democracia de los Tronos escriban a una el “discurso de las armas y de las letras” es cuando *se habrá dado un sentido definitivo a la palabra humanismo*.

Como no se puede *redonner* un sentido nuevo a la palabra humanismo es desentendiéndose de toda su historia y, por verla caída como “ismo” en los dominios banales del *Das Man* heideggeriano —Don Nadie y todo el mundo, lo que “se” dice o lo que dice “se”, *Das Man*—, buscarle cinco pies al gato, siendo el quinto el de su etimología. Heidegger, después de menospreciar la palabra —y su concepto— trata de rescatarla en su provecho diciendo que, si humanismo tiene que ver con humano, nada será más humanista que aquella filosofía que, como la suya, dé la primera vez con la esencia o ser verdadero de lo humano. Pero, en el fondo, se trata de una mera argucia polémica a la que el mismo Heidegger no da mayor importancia. Una manera de cubrirse del chaparrón para no seguir el camino. Lo mismo hace con los reproches de irracionalismo. Parece que lo hace en serio porque emplea, una vez más, un procedimiento que casi siempre es muy serio en él: el de buscar la raíz o “palabra elemental”.

Pero en este caso lo serio no está tanto en la “palabra elemental” cuanto en el “pensamiento elemental”. La “destrucción fenomenológica” de Heidegger va abriéndose camino hasta el momento en que el pensamiento “estaba en su elemento”. Fue, nada menos, antes de Sócrates, en la “época trágica de la filosofía griega” (Nietzsche). El humanismo empieza, realmente, con Sócrates, como dice Nietzsche, o con Platón, como dice Heidegger (*Platons Lehre von der Wahrheit*). El humanismo se identifica con el mundo ideal creado por la filosofía o con la metafísica. Si la filosofía es para Sócrates el “arte de la duda” para Nietzsche es “el arte de la sospecha” (*Kunst des Mißtrauens*) y para Heidegger “destrucción fenomenológica”. Si, como dijo Dilthey, al prescindir Nietzsche de la historia y ahondar en su propia alma se quedó, irrisoriamente, con el hombre de poder del Renacimiento, al prescindir Heidegger de la historia de la filosofía —o convertirla en escombros que le sirven de escalera— y ahondar en su angustia, se queda con el pensamiento “en su propia salsa”, con “el ser” que le habla directamente sin intromisión de las cosas. No sabemos, pues, con qué se queda. Pero esta voluntad de arrostrar el ser, dejándolo que hable, que hable etimológicamente, es, sin duda, una voluntad trágica. Parece como si Heidegger estuviera cumpliendo la voluntad de Nietzsche de restaurar trágicamente la filosofía en el estado en que se hallaba antes de que Sócrates, con la invención del concepto, la desangrara y la convirtiera en un cuento color de rosa, donde todos los antagonismos acaban por conciliarse: *coincidentia oppositorum*.

Dice Troeltsch que fue Schopenhauer quien, con su filosofía, rompió por primera vez con la “gran tradición” de la “humanidad europea” que “era obvia para Kant, Goethe, Hegel y Comte”. Hasta entonces esa tradición europea había creído en un fundamento racional del mundo. Este fundamento, con Schopenhauer, es la voluntad irracional. De aquí su negación de la vida. Cuenta Nietzsche en su *Ecce Homo* que, estando consumido por la enfermedad y a punto de extinguirse, se dio cuenta de que los buenos sentimientos, el cristianismo y la filosofía de Schopenhauer eran productos de decadencia, y, desde entonces, “mi voluntad de salud y de vida se convirtió en mi filosofía”. Puso el signo positivo al fundamento irracional del mundo y afirmó trágicamente la vida como voluntad de poderío. Su ruptura con la gran tradición de la humanidad europea completó todavía la de Schopenhauer.

Lo que diferencia fundamentalmente la idea humanista del hombre de la idea existencialista —la de Heidegger y la de Sartre, por lo menos—, después de coincidir en no definirlo como “naturaleza” sino como “posibilidad” o “proyecto”, es que los humanistas de la “dignidad del hombre” reconocían un orden racional de los seres, de acuerdo con la gran tradición de la humanidad europea. Pero no se hacían demasiadas ilusiones sobre la bondad del hombre —¡buenos eran los tiempos!—, como podemos verlo por la primera parte del *Diálogo* de Fernán Pérez de Oliva, ni tampoco eran demasiado “racionalistas”, desde el Petrarca para arriba, como podemos colegirlo de su preferencia por el “seráfico” Francisco frente al “angélico Doctor”. No hay que olvidar que en la angeología de Pico, el Serafín de amor ocupa el rango primero y que en la pieza de Vives la luz divina está rodeada de tinieblas. También, significativamente, el hombre actor se revisita para siempre de su máscara —de su cuerpo— “por lo bien que le ha servido”. La gran tradición de la humanidad europea mantiene todavía en Goethe —su gran representante— un justo equilibrio, pues su confianza en la razón no le lleva nunca a pretender agotar el contenido del universo. En Goethe hay siempre un respeto religioso por el residuo de misterio del universo. Con Hegel no queda residuo alguno. No sólo el universo sino la historia de la humanidad ha sido desentrañada totalmente: “nada hay que resista al coraje de la razón”. Su filosofía es la filosofía última y definitiva, en la que se han revelado totalmente Dios, la naturaleza y la historia. Frente a este racionalismo asfixiante, en que el individuo es juguete del ardid de la razón y en que la “verdadera tragedia” —como el destino de Sócrates— se resuelve siempre en que ambas partes tenían razón, que fue asumida luego por una razón superior, se revelaron el personalismo de Kierkegaard, el pesimismo de Schopenhauer y la voluntad trágica de Nietzsche. Pero la identificación que hace Nietzsche de los “buenos sentimientos” con la “degeneración”, fruto de su experiencia de enfermo depauperado, y del “cristianismo”, secularizado —democracia social— o no, con la “decadencia”, fruto de su experiencia alemana y de su educación calvinista, es una identificación que, para muchas gentes europeas, y no digamos nada para la española, resulta, literalmente, su “consideración más intempestiva”.

Por nuestra tradición humanista, tan irónicamente “racionalista”, por nuestra tradición caballeresca, que hace hincapié en la hombría, y por nuestro catolicismo popular, que no tiene remilgos con la carne, el ideal del

“superhombre” nos viene estrecho. Sabemos que “no hay iguales ante Dios” y que, por eso, “todos somos iguales” y sentimos, vitalmente, que la carencia de sentimientos generosos es un síntoma, no ya de salud, sino de “deficiente potencial biológico”, como dicen las cartillas militares. Y no podemos negar, sin embargo, que este demonio de Nietzsche, con su “arte de la sospecha”, con ese genio psicológico que le convierte en desenmascarador del “filisteísmo” y con su estilo poéticamente deslumbrante, ha ejercido una influencia notable en toda nuestra “generación del 98”, con excepción de Machado y de Unamuno. Quizá esa influencia, como señalaba recientemente Moreno Villa, explica que las pocas “memorias” escritas por nuestros escritores se resientan de cierto narcisismo de superhombria de escritor. Y quizá explique también, añadido yo, la actitud elegante que adoptaron ante la explosión de hombría —con barbarie y todo— de nuestro pueblo.

Aunque ni Heidegger ni Sartre han dicho todavía su última palabra, su actitud ante el humanismo no nos inspira demasiada confianza. La identificación que hace Sartre del humanismo clásico con la declaración de que el “hombre es estupendo”, que recoge de una obra de Cocteau, nos parece, por lo menos, risible. La insinuación de Heidegger de que la idea de lo griego que tuvo Hölderlin, tan diferente del filohelenismo clásico alemán, pudiera señalar el camino hacia un nuevo humanismo, nos hace temer que esta tradición tan concreta y viva quede a merced de los sucesivos “redescubrimientos” de Grecia en que se está ejercitando la sensibilidad alemana desde el romanticismo para acá. Menos que nunca, ahora podemos prescindir de lo que llevamos dentro, de lo que profundamente somos, de aquello que nos sirve de asidero para juzgar en firme el mundo terrible en que vivimos y no dejarnos anonadar por él. Que la física interprete el universo como le dé la gana: nosotros interpretamos “humanísticamente” el trabajo de los físicos e incluimos el estudio de su labor, como la de los biólogos o los naturalistas, dentro de los *studia humanitatis*. En este sentido hemos ampliado el campo de los primeros humanistas: queremos que abarque también la historia de las ciencias, pues el orden que le han sabido sonsacar al universo es una hazaña humana que cuenta entre las universales y, por lo mismo, humanizadoras. La tradición humana, históricamente decantada en forma de humanidades y en forma de hombría —dos rescoldos que no se apagan nunca gracias al soplo amoroso del Serafín— nos dice que no estamos ya “arrojados en el mundo”.

RETINTÍN Y ENTRELÍNEA*

EL TÍTULO LO HAN SUGERIDO, por contraste, las líneas que en la nota de presentación del libro de Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo*,¹ tratan de explicar exhaustivamente las razones que aconsejaron la traducción en esa forma del título alemán *Ärztliche Seelsorge* o psicoterapia. Y ha sido reforzada la sugestión por la claridad inverosímil de unas páginas en las que transita sin tropiezos un pensamiento todavía en agraz: el existencialista.

Pero el existencialismo de este libro nada tiene de esotérico. Acaso el denominador común de tantas direcciones existencialistas, con un ángulo de divergencia que va desde la inmanencia a la trascendencia y del teísmo personalista al ateísmo franco, radica en el aspecto antropológico, en la caracterización de la vida humana como finita y abocada a la muerte, irrevocable y decisiva a cada minuto, hazaña de la libertad frente a cualquier determinismo y determinación circunstancial. Nada, como se ve, de esotérico, sino todo lo contrario: lo más exotérico y trivial del mundo, por lo menos del nuestro, un mundo cristiano más o menos en desarraigo pero que sigue viendo al hombre como criatura. Por eso resulta tan claro el libro de Frankl y tan llamativo su decidido intento de restaurar al hombre entero aun dentro del campo psicopatológico que, como es natural, y más después de los sensacionales descubrimientos —que hacen época— de Freud, sus discípulos y sus heresiarcas lo habían reducido a mera fatalidad psíquica.

Frente a la psicoterapia desde abajo —desde la psique— Frankl propugna suasoriamente una psicoterapia desde arriba: desde el espíritu. Y aquí es donde comienza a operar enérgicamente la mentalidad existencialista y su resuelta actitud responsabilizadora. El médico mental más que médico es psicólogo, más que tal, habrá de ser filósofo, con una idea clara de la vida y de las consecuencias que una determinada actitud ante ella, una determinada modalidad existencial, ha de tener por fuerza en la for-

* *Cuadernos Americanos*, vol. LIII, núm. 5, México, septiembre-octubre de 1950, pp. 154-161.

¹ Viktor E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo: de la psicoterapia a la logoterapia*, traducción de C. Silva y J. Mendoza, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

mación o deformación de la persona. En su “cura de almas” el logoterapeuta no trata ya con la teología sino con la filosofía. Quien dice filosofía dice conciencia, pero tan expansiva que no se limita a transmutar lo inconsciente en consciente —Freud—, y tan plena que tampoco se puede dar por contenta con la abstracta voluntad de poderío —Adler.

Abandonamos a los entendidos la discusión de hasta qué punto la experiencia profesional permite cifrar esperanzas en esta logoterapia nada ingenua, ya que la propugna el jefe de la policlínica mental de la ciudad de Viena, quien, a la doble familiaridad con el psicoanálisis y con los enfermos, añade la especialísima con los campos de concentración. Porque lo que nos interesa es recordar una vez más cómo ante el espectáculo desalmado del eclipse mental del prójimo el hombre de ciencia echa mano en su perplejidad de los recursos más antitéticos: la sacudida o *shock*, por un lado, y la filosofía, por otro. Binswanger comenzó ayudándose con la fenomenología y siguió con el existencialismo, pero apegado a la trayectoria del siglo: comprender el estado del paciente antes de iniciar el tratamiento. Frankl pasa del diagnóstico a la terapia, más enérgica todavía, aunque menos entontecedora, que el *shock* eléctrico o insulínico: el tratamiento por la *Weltanschauung*.

Pero el destacado testimonio de Frankl nos pone, además, sobre otra pista importante en la historia de las ideas de nuestros días. Otro denominador común a todas las corrientes existencialistas sería su carácter de protesta abrupta ante una de las manías de nuestro tiempo: la psicologización del hombre, la facilidad con que excusamos a los demás, y nos excusamos a nosotros mismos, en nombre de un complejo de inferioridad o de un simplejo de superioridad cualquiera. Y no sólo a los hombres y mujeres en particular, sino a los grupos y naciones en general. Mirando a Francia se preguntó Nietzsche si había psicólogos en algún otro país y, sin embargo, en esa dulce tierra a la que debemos el comentario indulgente *Tout comprendre c'est toute pardonner* es donde ha cuajado, con Sartre, la reacción más formidable, sin duda precedida por las sugerencias de especialistas como Binswanger y Frankl.

HEMOS PASADO DE FRANKL A SARTRE y, cerrando el círculo, podríamos volver sin violencia alguna a Heidegger. Sin violencia, ya que, al decir de los enterados, los dos filósofos se parecen tanto como un huevo a otro huevo y

hasta, según Bochenski,² nadie habría entendido mejor a Heidegger que Sartre. Es posible que los dos filósofos se parezcan tanto —o tan poco— como un huevo a otro, pero la afirmación de Bochenski parece excesiva.

La escritura o grafía es, a diferencia del lenguaje, una creación convencional, y lo escrito siempre una abstracción de lo hablado: pretende representarlo sugiriéndolo. Cuando el libro es de matemáticas o de ciencia, la representación sugeridora apenas deja resquicio para el equívoco, porque también los vocabularios respectivos son técnicos o convencionales. No ocurre lo mismo en un libro de filosofía. La filosofía, mejor dicho, el filósofo trabaja con el lenguaje corriente, arranca de él y en él opera vivamente las transmuciones metafóricas que le inspira su necesidad dialéctica de expresarse. Un pensador como Husserl, que se pasea tan a sus anchas por los repliegues inverosímiles de la conciencia pura, nos dice: “en la filosofía no se puede definir como en matemáticas”; y todavía: “Los conceptos filosóficos fundamentales no se pueden fijar definitivamente por medio de conceptos rígidos, identificables en cualquier momento...”.³ Y Collingwood, maestro de claridades, en su precioso ensayo sobre “la filosofía como una rama de la literatura”,⁴ explica que “el deber del filósofo como escritor es, por consiguiente, escoger sus palabras de acuerdo con las reglas literarias. Su terminología debe poseer aquella expresividad, flexibilidad y dependencia del contexto que distinguen al empleo literario de las palabras del empleo técnico de los símbolos”. Y, todavía: “el lector de obras filosóficas tiene un deber paralelo, pues no debe olvidar que está leyendo un lenguaje y no un simbolismo”. Esta diferencia entre el lenguaje filosófico y el científico se pliega exactamente a la diferencia radical entre las dos actitudes: la filosófica y la científica.

En ninguna obra de filosofía que merezca este nombre podrá el lector prescindir jamás del retintín. Así se trate del *Discurso del método*. Cualquier terminología que emplee un verdadero filósofo poseerá, por fuerza, aquella “expresividad, flexibilidad y dependencia del contexto” que distingue el lenguaje vivo, hecho de retintines, del simbólico, hecho de signos. Toda lectura supone una interpretación y toda escritura un estilo, es decir, los

² I.M. Bochenski, *La filosofía actual*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 181.

³ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 13.

⁴ R.G. Collingwood, *An Essay on Methaphysics*, Oxford, 1940.

recursos con que el escritor facilita al lector el paso inmediato de la abstracción gráfica a la concreción verbal, al habla.

Pero además del retintín tenemos la entrelínea, que es un retintín de segundo grado. En filosofía, y gracias también a su peculiaridad, la entrelínea desempeña un papel extraordinario. Un filósofo discurre siempre dentro de una determinada tradición filosófica, por más que intente acabar con todas, y entre línea y línea de las que escribe saltan con frecuencia chispas que perforan las páginas del libro y nos remiten, para comprenderlo, muy lejos de él. Por algo decíamos que la entrelínea es un retintín de segundo grado.

VAMOS A COMPROBARLO con un ejemplo relativamente reciente: la conferencia leída por Heidegger el 29 de diciembre de 1946, vigésimo aniversario de la muerte de Rilke. Su título: “¿Para qué poetas?” está tomado de un verso de la elegía de Hölderlin *Pan y vino...* “*und wozu Dichter in dürftiger Zeit?*” (¿y para qué poetas en tiempos de indigencia?), dice el verso completo de Hölderlin que cubre la primera línea del ensayo. Ya en la cuarta, Heidegger aclara escuetamente: “Aquí la palabra ‘tiempo’ (*Zeit*) quiere decir la edad del mundo (*Weltalter*) en la cual estamos todavía”, y pasa de largo. Pero *Weltalter* es el título de una obra postuma de Schelling, publicada no ha mucho. Acaso no hubiéramos caído en la cuenta de este enlace si, unas líneas más abajo (en la 25) no nos dijera de la misma manera escueta que, aunque va a emplear la palabra “abismo” (*Abgrund*) en el sentido corriente de falta de fondo, en realidad esa palabra significa el fondo de que dependen, en última instancia, las cosas (*Ab-grund*). Probablemente hubiéramos pasado adelante, pensando que, una vez más, Heidegger reincide en el juego unamunescos de las etimologías, pero entre la línea 4 y la 25, en toda esa amplia entrelínea, centellea la chispa perforadora. También Schelling habla, en su última época, de *Ab-grund*, *Ur-grund* y *Un-grund* (abismo, profundamento y no-fundamento) como sinónimos.

La entrelínea chispeante nos ilumina de inmediato un costado macizo de la tradición filosófica alemana. Una tradición que no es la nuestra, que, además, nació envuelta en una placenta religiosa distinta de la nuestra: la luterana. Lo que nos hace presumir que la comprensión de cualquier filósofo alemán de altura ha de encontrar en nosotros, además de las triviales dificultades de la sintaxis idiomática, las del retintín alemán, bastante más

esquivo a nuestros oídos que el francés, o el italiano, o el inglés mismo, y sobre todo las de la entrelínea, filosófica primero y teológica después.

Y ahora, con riesgo inminente de caer en el vacío, vamos a ensayar, mientras saltamos de línea en línea como de risco en risco, un alboroto de chispas. Esta terminología de Schelling pertenece a su segunda época: la que él denominó de filosofía positiva por contraste con la anterior, de filosofía negativa. Una época que desmereció bajo el calificativo de *teosófica* y que está siendo reivindicada ahora.

Para Schelling es filosofía negativa la racional, la que llega a explicarlo todo deductivamente, menos, claro está, el hecho de la existencia del mundo tal y como es. Ejemplo culminante y monstruoso: la filosofía de Hegel. A ella opone Schelling, como complemento necesario, una metafísica experimental. Al reconocer un límite infranqueable a la razón, trata de intuir, de experimentar lo metafísico, lo último, lo no deducible. Luego de haber ampliado el alcance de la *intuición* intelectual mucho más allá de la fichteana *deducción trascendental*, su experiencia metafísica fue la siguiente: Dios se contempla a sí mismo en el reflejo múltiple de las Ideas. Las Ideas en que Dios se mira reflejan también su sustantividad y, no sabemos cómo, llegan a hacerse autosuficientes y se desprenden de Él. Así nace el mundo, por una especie de rebelión de las Ideas.

Pero esta visión primera no le satisfizo por su flagrante dualismo. Pronto lo resolvió en una segunda visión según la cual un Dios implícito, impulso ciego, se va depurando poco a poco en la explicitación de las Ideas por obra de la conciencia del hombre. El Dios implícito y turbio se hace explícito y claro, el Dios *absconditus*, luminoso.

El *Grund* —fundamento— último del mundo es *irracional*. Por eso, mejor que llamarle *Grund*, palabra que también significa razón —*Satz des Grundes*: principio de razón suficiente— sería denominarlo *Un-grund* —no-fundamento— o *Ur-grund*, profundamento, o *Ab-grund*, abismo insondable. Böhme, el zapatero remendón y místico filósofo, fue el primero en hablar de *Un-grund* y en una ocasión pareja, a saber, en su exégesis místico-filosófica del Génesis: *Miſterium Magnum*. El misterio máximo es el del origen del mal.

Pero sigamos brincando. Dilthey dice alguna vez que Schopenhauer copió mucho de Schelling. Aunque no hay que tomar esta afirmación al pie de la letra, tampoco es una simple *boutade*. Si cambiamos el signo po-

sitivo de las Ideas, considerándolas como meras objetivaciones del ciego impulso insensato, de la voluntad irracional, tendremos la filosofía radicalmente pesimista de Schopenhauer. Cambiemos de nuevo el signo a los conceptos fundamentales de Schopenhauer y tendremos la filosofía dionisiaca de Nietzsche.

En este ensayo, Heidegger nos habla del ser como voluntad, refiriéndose expresamente a la voluntad de poder de Nietzsche. En una glosa a la sentencia nietzscheana “Dios ha muerto”, insiste en lo mismo. Ya sabíamos, entre otras cosas por su ensayo acerca de la idea de la verdad en Platón y por su carta sobre el humanismo, que Nietzsche le preocupaba tanto que a veces parecía Heidegger su albacea testamentario. Lo que se frustró en manos de Nietzsche, la restauración de la filosofía trágica, lo intenta de nuevo este otro energúmeno.

La filosofía en la época trágica de los griegos se titula el genial ensayo de Nietzsche en el que condena toda la historia de la filosofía occidental, desde Sócrates hasta él. Heidegger, con su intento de rescatar —*wiederholen*— el momento en el que “el pensamiento estaba en su elemento”, repite la hazaña con la esperanza secreta de sortear el escollo en que naufragó Nietzsche: sus ataduras inconscientes a la metafísica milenaria que pretendía aniquilar: la idea de valor. Pero esas otras vinculaciones de Heidegger a la idea nietzscheana del ser como voluntad y de ésta como voluntad de poder o “voluntad de voluntad” nos aclaran cómo la unción con que Heidegger habla del Ser y su definición del hombre como “pastor del Ser” que, no obstante sus antecedentes demoledores, parecían devolverlo a las filas de la ontología tradicional, en modo alguno son garantía de racionalismo.

El ser es finito, el ser es voluntad, el ser es irracional. No hemos deducido la finitud del ser sino que la hemos experimentado en la angustiada presencia de la nada. En lugar de la intuición intelectual schellinguiana tenemos un instrumento más eficaz: el método fenomenológico) que Scheler y él, aprovechando la idea diltheyana de la copresencia de yo y mundo, han hecho más corrosivo y mordiente. Una transformación pareja a la que Schelling sometió a la intuición intelectual de Fichte y su deducción trascendental.

Heidegger arranca de Nietzsche, de él recibe el empujón revolucionario, pero donde encuentra su pasto metafísico es en Hölderlin. De las experiencias poéticas de éste trata de extraer sus enunciados metafísicos. Kierkegaard le ha servido, más que nada, para su ontología fundamental,

para su análisis fenomenológico de la existencia humana. Sería, paralelamente, su filosofía negativa, pero con visos de nihilista, pues esta vez también la filosofía negativa deja de ser un sistema deductivo para convertirse en una fenomenología de hallazgos. El hombre y el mundo —inseparables los dos— son así. Patentes la existencia y el mundo en su nuda realidad, podemos intentar ahora ir más allá. Pero era menester, antes, la destrucción fenomenológica de la ontología tradicional.

¿Y el más allá? ¿Nos quedamos con el ser finito? ¿Hacia dónde apunta ese “sagrado caos” hölderliniano que glosa Heidegger? ¿Es el ser finito el *Un-grund*—no fundamento— o hay todavía un *Ur-grund*—un archifundamento—? Confieso que me encuentro todavía en el *Ab-grund*, en un mar o fondo abisal de confusiones. Lo cual no es culpa de Heidegger, pues no ha dicho todavía su última palabra.

Este alimento metafísico que el filósofo encuentra en el poeta, también hace saltar otra chispa. Lo poético es un resorte esencial en la gran tradición filosófica alemana. Se diría que el problema de lo irracional, del mal y del pecado, que sacudió violentamente al sanguíneo Lutero hasta que se rindió, aplacado ante la gracia —“Aleluya: soy un hijo de Dios”—, en los filósofos de la gran época alemana busca reiteradamente la solución en la poesía o gracia secular. La distinción que hace Schiller entre arte ingenuo y sentimental señala ya dos edades del mundo y apunta hacia la tercera, en la que tendrá lugar la conciliación del arte clásico y del romántico: conciliación de lo natural y lo espiritual, de la necesidad y la libertad, anticipada nostálgicamente en la obra del artista. Con Fichte marchamos de una edad dorada, la de la razón instintiva, a través de la decadencia y la recuperación, a una edad eliseana o reino del espíritu. En Schelling, con las edades del mundo crece el Dios explícito. En Schopenhauer es la contemplación desinteresada, artística de las Ideas la que prepara la liberación. En Nietzsche es la tragedia moderna —tan lamentablemente traicionada por Wagner— la que restaurará en forma consciente la conciliación de Dionysos y Apolo. Ímpetu y forma, sinrazón y razón, música y letra. En el comienzo de esta filosofización de la teología están Kant y Goethe. Aquél con su intolerable antagonismo de las dos primeras *Críticas* y la reticente solución estética de la *Crítica del juicio*; éste como encarnación del “alma bella”, en cuya cima se besan a la luz las dos vertientes de la naturaleza humana.

Nosotros pertenecemos a una edad del mundo: la de la noche. Empezó a caer la tarde después de la muerte de Cristo, según dice Hölderlin. Para Heidegger, cuando el pensamiento “dejó de estar en su elemento”. Prescinde de Cristo y va en busca de Heracles y Dionysos, los otros dos dioses nostálgicos de Hölderlin. Los poetas son los “sacerdotes sagrados” de Dionysos. En el seno oscuro de la noche, sumidos en el abismo de la ausencia, presienten y anuncian el próximo retorno del dios.

TODO ESTE ALBOROTO de chispas, acaso de fuegos fatuos, es para llamar la atención sobre la dificultad de entender a un filósofo como Heidegger, autor de obras plagadas de entrelíneas. Hemos arrancado del libro de Frankl porque, precisamente, en él se nos ofrece un existencialismo exotérico de un solo plano, que no nos ayuda mayormente a llegar al fondo de un pensador “existencialista” del rango de Heidegger. Vale, más bien, como una clara exposición de cierta mentalidad existencialista, hoy corriente: la que, en vista de cómo van las cosas, hace de tripas corazón. También hay otra mentalidad existencialista no menos corriente o esotérica: la que, en vista de cómo van las cosas, prefiere hacer del corazón, tripas. Entre las dos oscilan las preferencias del público.

Por otra parte, un existencialismo como el de Sartre, en el cual no se ha trasmutado filosóficamente ningún motivo teológico, protestante-luterano, sino que se ha prolongado un debate filosófico surgido en tierra católico-jansenista, recogiendo en la definición del hombre las consecuencias inexorables de la no existencia de Dios, no puede tener un parecido profundo con el de Heidegger, por mucho que lo sugieran el vocabulario y los temas. También hay en Sartre retintín y entrelínea, pero mucho más fáciles de captar por nuestro arraigo o desarraigo católico, jansenista y cartesiano.

CRISTALIZARON LOS SUEÑOS*

PUBLICADA POR PRIMERA VEZ EN 1939, la confesión lisa y llana que hizo Collingwood de la marcha de sus ideas pareció tan interesante que la editorial Penguin Books se decidió a incluirla, en 1944, en su colección popular Pelican. ¡Y el librito se agotó por segunda vez! Ahora, después de haberlo echado tanto de menos cuando redactábamos la nota introductoria a su libro *Idea de la naturaleza*, lo hemos leído de un tirón mientras confirmábamos nuestra previsión de que sería imprescindible para entender cabalmente el pensamiento de este filósofo, tronchado, si no en flor, cuando el árbol de su vida, de raíces tan profundamente europeas, apenas si empezaba a mostrar el fruto cierto.

“La autobiografía de un hombre dedicado a pensar tiene que ser la historia de su pensamiento. He escrito este libro para contar lo que me parece pertinente acerca de la historia del mío”. Esto mismo habían hecho antes otros dos pensadores de la familia: Vico y Croce. Las mismas razones, arraigadas en la índole de su pensamiento, le llevan a Collingwood a confesarse y a confesar: no a Dios, como San Agustín, o al hombre, como Rousseau, ni al pensamiento eterno, como el *Discurso del método*, sino al pensamiento en marcha, el proceso vivo del pensamiento. Pero el momento de la confesión —en 1938— ha sido precipitado por una circunstancia trágica:

Antes que saliera de las prensas mi libro [*The Principles of Art*] caí por segunda vez gravemente enfermo, y esta circunstancia me dio ocasión y espacio para escribir esta autobiografía, cuya finalidad no es otra que dar cuenta somera de la obra que no he publicado todavía, por si no me es posible publicarla por entero.

Pero su primer libro, *Religion and Philosophy* —1916—, también fue publicado por sugestión de la muerte:

* *Novedades*, Suplemento, México, 12 de noviembre de 1950.

Lo publiqué porque, en una época en la que las expectativas de vida de un hombre joven [nació en 1889] representan un activo en rápida merma, deseaba dejar tras de mí por lo menos un libro de filosofía, pues me era odiosa (y me sigue siendo) la idea de abandonar una decisión de este género a mis albaceas.

Era en tiempos de la primera Guerra Mundial, pero no había, por lo demás, ninguna aprensión personal en este hombre fuerte a quien un accidente bobo en un partido de fútbol le cortó en seco su carrera de atleta. El atleta intelectual que recogió luego la antorcha sufrió todavía en 1932 otro accidente más serio. Pero si la pierna maltrecha dejó inválido al futbolista, el filósofo, a quien insidiosamente le comenzaron a reventar las venillas en el cerebro, nunca perdió sus bríos ni su implacable lucidez. Desde ese momento su vida fue una lucha heroica, templada por la inteligencia, contra las ansias de la muerte, hasta que en 1943 una pulmonía suspendió piadosamente el combate.

Los títulos de tres capítulos de la *Autobiografía* —“El sesgo de la ramita”, “La escarcha primaveral”, “La inclinación del arbolito”— apuntan melancólicamente hacia la inminencia de un desarrollo frustrado. ¿Cuándo acaba el desarrollo en un filósofo de cepa? Todavía a los ochenta años, Kant recuerda con un dejo de amargura el *Ars longa, vita brevis*. Collingwood, a los cincuenta y dos, apenas si acaba de cobrar plena posesión de sí mismo, como lo reconoce al final de su *Autobiografía*:

Yo sé ahora que los filósofos preciosistas [*minute philosophers*] de mi juventud, con su profesión de un despego puramente científico de todos los asuntos prácticos, fueron los propagandistas anticipados del fascismo que iba a venir. Yo sé que el fascismo significa el fin del pensamiento claro y el triunfo del irracionalismo. Me doy cuenta que, durante toda mi vida, he estado empeñado, sin saberlo, en una lucha política, que he estado luchando contra estas cosas en la oscuridad. *De aquí en adelante voy a luchar a la luz del día.*

Y, antes de caer, le ganó la gran batalla a la muerte: sin que le temblara la mano, dibujó *more geometrico* su ardiente defensa de la civilización: *The New Leviathan* (1942).

COLLINGWOOD HABÍA VISITADO ESPAÑA en 1930 y en 1931. Eran los tiempos en que, en el viejo solar, parecía anunciarse una primavera sin escarchas. Presenció la proclamación alborozada y pacífica de la República: “una república democrática según las ideas inglesas”. Le extrañaba mucho que sus amigos le escribieran preocupados por la suerte que pudiera correr entre los sanguinarios “rojos”, perseguidores de la religión. Él no vio rojos ni persecuciones, y le pareció muy cómico que los periódicos ingleses pudieran estar tan mal informados. Si hubiera conocido también los informes de la compañía de Riotinto, acaso no le hubieran hecho tanta gracia. Acaso se habría dado cuenta, ya por entonces, como más tarde cuando conoció la artera campaña de prensa inspirada por el gobierno “nacional” inglés, de que también aquella primavera popular traía sus escarchas artificiales y que la muerte había puesto sus huevos en el surco como, a su regreso, se los puso a él en el cerebro. Las dos muertes, la del filósofo y la de España, se incubaron por el mismo tiempo, y en una dialéctica de agonías sin precedente fueron iluminándose mutuamente. Porque Collingwood se encontró a sí mismo gracias a la guerra española y la guerra española se encuentra a sí misma en el juicio impecable e implacable del filósofo historiador.

ÉSTE ES EL INTERÉS EXTRAORDINARIO del último capítulo, que lleva el significativo título de “Teoría y práctica”. De seguro que muchos lectores, entre extrañados y escandalizados, lo habrían suprimido de muy buena gana y hasta pensarían hacerle un favor, pues ya en los capítulos anteriores había trenzado limpiamente los hilos de su pensamiento sin el turbio contacto con las truculentas realidades políticas de nuestros días. ¡Verdaderamente escandaloso y extravagante que un profesor de filosofía de Oxford, al socaire del cuento de su pensamiento, dedique un capítulo entero y principal a criticar sañudamente la política de entontecimiento de la opinión pública inglesa por el gobierno “nacional” y su enérgica intervención no intervencionista en la guerra de España! ¡Quizá la enfermedad del cerebro podría excusarlo! Pero ninguno de sus detractores en el uso más pleno de sus facultades sería capaz de escribir ni media página comparable en luminosa tersura a las cientos que él escribió con perdigones en la cabeza.

No se trata de tener razón contra los débiles de espíritu. Se trata de remozar la afirmación de Aristóteles de que las cosas que se desarrollan, mejor que en su estado embrionario, se conocen en la madurez, porque es entonces cuando se hace patente la forma que, desde un principio, originó

dinámicamente su desarrollo. Collingwood, que alguna vez ha hecho suya esta idea de Aristóteles, también se vio mejor a sí mismo en su madurez. Vio cómo había en él tres Collingwood, tres personajes en busca del verdadero filósofo que quería ser. Pero, remozando a Aristóteles, se dio cuenta de que el desarrollo del hombre que piensa no está predeterminado como el de la planta, sino que depende dramáticamente del intercambio polémico con la realidad que le rodea y le zarandea.

Collingwood el pensador creía, teóricamente, que tenía que haber, sin duda, una relación entre la teoría y la práctica, donde aquélla dirigía y ésta obedecía. Collingwood el profesor de Oxford vivía prácticamente como si no creyera en su propio pensamiento, ya que llevaba una displicente vida de intelectual al resguardo de la Universidad. Cuando su mujer le advertía la contradicción, el profesor se desazonaba un poco. Pero había otro Collingwood, acaso reencarnación del futbolista fenecido, que creía sencillamente que el problema de la relación entre la teoría y la práctica era “un problema práctico”. Este personajillo insolente, al que no se le hacía caso, desempeñó, sin embargo, en la vida de Collingwood papeles importantes: le había hecho jugar al fútbol hasta descalabrarle la pierna, le había metido en los penosos trotos de unas excavaciones a lo largo de la Britania romana y hasta le había inoculado la pasión por las tareas administrativas de la Universidad. Pero todo esto es nada si se lo compara con el gusto que Collingwood, el atildado profesor idealista de Oxford, encontraba en la lectura de Marx, filósofo que insensatamente, al decir de los colegas, trataba de hacer un mundo mejor.

El primero y el tercero R.G.C. coincidían en desear una filosofía sin guantes. No les gustaba una filosofía que fuera un juguete científico para diversión de los pensadores profesionales, puesto bien a salvo tras las puertas de la Universidad. Querían una filosofía que fuera un arma.

Los tres personajes en busca de un filósofo lo encontraron en el autor del *New Leviathan*. Bajo la explosión de las bombas nazis y ante la inminencia de la muerte, el R.G.C. 2, que no tenía nada que decir, se calló; el R.G.C. 1, que llevaba más de treinta años sin poder resolver su problema, se lo encomendó al R.G.C. 3.

COLLINGWOOD NO FUE AL COLEGIO hasta los trece años. Mientras tanto, su padre, pintor más bien mediocre, carácter más bien irascible y personalidad más bien genial, se encargó de su instrucción. A los cuatro años comenzó a estudiar latín, y griego a los seis. Por lo demás, libre acceso a la biblioteca de

papá. En ésta tuvo tropiezos decisivos. Un libro del siglo XVII que, por lo que él recuerda, debía de tratar de la física de Descartes, le impresionó a los ocho años con el aspecto histórico de la ciencia. A los nueve, un libro de Abbott sobre la ética de Kant, del que no entendió una palabra, le dejó una doble impresión. Primero, la sorpresa de la incomprensión, a pesar de entender perfectamente el lenguaje. Una sorpresa verdaderamente filosófica que han conocido muchos filósofos e, históricamente, acaso más filosófica que la famosa de Aristóteles. La otra impresión fue todavía más impresionante: sintió de un modo vago que su destino se hallaba en descifrar libros como aquél. Desde este momento empezó a cambiar el carácter del muchacho. Activo de suyo y de una gran vivacidad, sus padres le sorprenden muchas veces con cara de pasmado y pensando en las musarañas. Tiene que agitarse para disimular, fabricando soldaditos de papel o enredado con la bicicleta. No pensaba en nada concreto, habría sido incapaz de decir en qué pensaba, pero “estaba pensando”. Un estado por el que también han pasado muchos filósofos en ciernes y que en él se repetiría a lo largo de toda su vida en los momentos en que algún problema embrollado pugnara por encontrar una solución.

Ya en el niño vemos que se debaten el Collingwood número 1 y el número 3. El número 2 aparecerá más tarde, no en el colegio de Rugby, a pesar del disgusto que le causa el desdén de los profesores por la faena intelectual y la orientación deportiva del colegio, sino en Oxford. ¿Quién no se adormece en el invernadero de Oxford? ¿Y quién resistía, allá por el año 1910, a la autoridad sarcástica de los “realistas”, que afirmaban que el conocimiento para nada influye en la cosa conocida y que la ética, como disciplina filosófica, nada tiene que ver con la acción práctica? El desinterés de la filosofía cobraba con ellos categoría de helada verdad científica.

Collingwood no resiste, socialmente, a la tradición de Oxford, pero sí, intelectualmente, a los *minute philosophers* que agrandan todavía con su pequeñez preciosista, analítica y seca, el recuerdo de las cálidas figuras eminentes de Green, Nettleship, Bosanquet y Bradley.

R.G.C. 1 dirige los dardos acerados de su pensamiento contra la mioipía histórica del grupo, dedicado a refutar a todos los filósofos sin entenderlos, como todavía le ocurre a Bertrand Russell. R.G.C. 3 se entrega a la arqueología: es el “laboratorio científico” que le permitirá hablar con autoridad, que no tienen sus archilógicos colegas, del conocimiento científico. Uno y otro Collingwood se irán poniendo de acuerdo para ir desplazando poco a poco al “señor profesor”.

La *Autobiografía* no es sino el relato intelectual de este proceso de entendimiento, conspiración y desalojo. Por eso resulta la expresión más viva, completa y clara de su pensamiento.

EN NUESTRA NOTA PRELIMINAR a la *Idea de la naturaleza* recogíamos la división en tres etapas que el amigo de Collingwood y editor escrupuloso de sus obras póstumas —*The Idea of Nature*, 1945, y *The Idea of History*, 1946— hacía de la marcha de su pensamiento filosófico. La primera etapa comenzaba con *Religión and Philosophy*, 1916; la segunda, en la que entran las obras póstumas, con *Essay on Philosophical Method*, 1933; la tercera, con su *Autobiography*, 1939. Pero con esta reserva: “Como no podemos justificar estas etapas a base de las confidencias del autor, dejamos la responsabilidad de las mismas a T.M. Knox. Para establecerlas se fija en la invasión creciente del punto de vista historicista.” Y añadíamos nuestra propia interpretación provisional a beneficio de inventario.

Ha llegado la hora de hacerlo. Primero hay que ampliar el campo de la interpretación para que comprenda también las obras de historia: *Roman Britain*, 1921 y 1932, y *Archaeology of Roman Britain*, 1930. La *Autobiografía* no deja lugar a dudas sobre la importancia capital de su faena histórica, y especialmente de la arqueológica, en la invención de su lógica. Después tenemos que reconocer los hitos señalados por Knox con *Religión y filosofía*, *Ensayo sobre el método filosófico* y *Autobiografía*. Con el primer libro liquida sus estudios teológicos juveniles y se orienta decididamente por la filosofía. En el segundo —“así me gustaría escribir todos mis libros”— delinea magistral y primorosamente el método dialéctico de la “escala de las formas”. En el tercero cobra conciencia plena de sí mismo con la inversión de las relaciones entre teoría y práctica. Pero estos hitos Knox los ve decrecientes, es decir, rebajados cada vez por “la invasión creciente del punto de vista historicista”. Por eso palia su *amicitiae sacrum* con el consabido *magis amica veritas*. Para Knox el historicismo de Collingwood embarranca en los bajos del relativismo y el escepticismo antes de perderse definitivamente en los arrecifes de la práctica.

Nuestra interpretación provisional se desentendía de los hitos para señalar la marcha ascendente.

La marcha del pensamiento de Collingwood, que arranca de una experiencia intelectual genuina, su ocupación directa en la ciencia histórica, se inicia con una toma de conciencia de los poderes de la razón frente a la religión, que culmina en su ensayo sobre el método filosófico. En posesión

de este método, puede arriesgarse a ponderar los resultados de la ciencia contemporánea y establecer la *imago mundi* actual, cuyos problemas filosóficos últimos encontrarán su solución en el *speculum historiale*. Para llegar hasta aquí ha tenido que deslindar antes la diferencia entre la imaginación artística y la imaginación histórica: *The Principles of Art*. Con esta imagen de la historia, que no es otra cosa que la descripción del mundo vivo del espíritu, Collingwood puede aplicar su filosofía a la convivencia humana, a la *civitas gentium*: *The New Leviathan*.

Teníamos así, siguiendo la inspiración oxfordiana de algunos de sus títulos: un *speculum mentis* (poderes de la razón); una *imago mundi* (el mundo de la naturaleza); un *speculum historiale* (el mundo supremo de la historia); una *civitas gentium* (aplicación de la *imago* a la convivencia).

El descubrimiento de los tres Collingwood y de sus papeles respectivos nos obliga a introducir algunas modificaciones importantes. Como el *New Leviathan* lo escribió R.G.C. 3, ya no lo podemos considerar como una mera aplicación de la imagen del mundo y de la historia a que llegó R.G.C. 1, sino que esta imagen tendrá que plegarse a las necesidades intelectuales de la acción contra el *nuevo Leviatán*: el fascismo. Lo que antes estaba en la sombra luce ahora a pleno mediodía, y viceversa. Y también la dialéctica “escala de las formas” (que no menciona en su *Autobiografía*, que se esconde, por lo tanto, en la sombra) deberá supeditarse a su lógica de “la pregunta y la respuesta” (que, como capítulo v, ocupa el lugar capital). Y, a quien le tienta, le brindamos un problema minucioso y divertido: determinar, frente a cada obra, en qué grado ha intervenido en su redacción cada uno de los tres Collingwood. Pues así se complica aquella ecuación relativamente sencilla que Dilthey estableció entre la “concepción del mundo” de un filósofo y su “complejión vital”. Pero el mismo Collingwood nos proporciona una clave preciosa: “Además del *rapprochement* entre filosofía e historia, cuyas primeras etapas he tratado de describir, estaba trabajando también en el *rapprochement* entre teoría y práctica”. En lo primero trabajó R.G.C. 1; en lo segundo, R.G.C. 3. En cuanto a R.G.C. 2, ya fue juzgado por su mujer.

De todos modos, no hace falta esperar el resultado del escrutinio para afirmar que R.G. Collingwood, sin índice alguno, es un filósofo de la categoría de Dilthey o de Croce —a los que tanto se parece— o de Alexander y Whitehead —a los que tanto debe.

*¿Qué es la ciencia?**

EL TÍTULO DE ESTE ENSAYO EN ALEMÁN, *Wissenschaft als Philosophie*, la ciencia como filosofía, expresa la tesis que anima esta exposición, que no es, en definitiva, sino una breve *teoría de la ciencia* desde un punto de vista actualísimo: el adoptado por la fenomenología y, más concretamente, por Heidegger. Podría titularse también *Ciencia y existencia*, pero hemos preferido el título menos enfático de *¿Qué es la ciencia?*, que traduce en forma más popular aquel otro de teoría de la ciencia.

La “teoría de la ciencia” no es, a su vez, una ciencia sino, por fuerza, una disciplina filosófica. Sería ocioso tratar de buscar la “teoría de la ciencia”, para un breviario, como quien busca un panorama de la física actual sin más preocupación que la de las excelencias didácticas. En nuestro caso, había que escoger entre puntos de vista diferentes. Y he aquí por qué creemos que se aconseja nuestra elección. En primer lugar, no se puede desconocer que el “existencialismo” —empleamos esta designación por comodidad, sin olvido de las reservas que a ella opone el mismo Heidegger ni de las discrepancias tan hondas que separan las diversas corrientes abarcadas por el nombre— es un amplio movimiento filosófico actualísimo, el que, de momento, más apasiona y se discute, y que, por lo mismo, fácilmente padece de desfiguración. Seguramente extrañará a muchos que una corriente filosófica que ha sido motejada, con razón o sin ella, de nihilista, pueda ofrecer una teoría de la ciencia más objetiva, más ontológica que la que muchos científicos de nota aceptarían y que entronca la actividad científica con la máxima tradición intelectual del Occidente: la filosofía griega. Esto ya justificaría poderosamente la publicación del ensayo, pues arrojaría a la discusión temas menos patéticos y facilones que el de la muerte, la nada o la angustia.

* “Nota sobre el libro y el autor” en *¿Qué es la ciencia?*, de Wilhelm Szilasi, traducción de W. Roces y E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, pp. 7-8.

Por otra parte, creemos que sería difícil superar la seriedad, la información y la claridad de que hace gala Wilhelm Szilasi en el tratamiento de un tema tan escabroso como el de la teoría de la ciencia. Obligado, en tiempos, a salir de Alemania, ha vuelto a la Universidad de Friburgo, donde explica filosofía en la misma facultad que honraron con su presencia Husserl y Heidegger. No puede disimular sus maestros pero, tanto en este libro como en *Potencia e impotencia del espíritu* (*Macht und Ohnmacht des Geistes*, Berna, Francke Verlag), Szilasi mantiene sus propios puntos de vista con la modesta naturalidad de todo pensador de casta.

*La física del siglo XX**

El propósito fundamental del libro: “presentar los conceptos de la física moderna en una visión sistemática y completa”, hacía presumir que la segunda edición alemana revisada (1938), a la que el autor había añadido un par de apéndices, sería valedera, en lo fundamental, para una versión española de fecha 1949. Por otra parte, P. Jordan, que acogió muy amablemente la idea de la versión española, no hizo la más leve indicación sobre la conveniencia de retocar su edición alemana básica. Como sospechábamos, el libro está completamente al día al presentar el mundo mental, ya maduro, de la nueva física. Sin embargo, hemos vigilado también la versión inglesa del año 1944, pero el tropiezo con algunos errores serios de traducción nos ha convencido todavía más de la conveniencia de apegarnos a la citada edición alemana.

No se trata de un libro más, mejor o peor, sobre el asunto. Tampoco es la nombradía de su autor la que lo recomienda especialmente como Breviario. Figuras también eminentes, Eddington, Jeans, De Broglie, Einstein, no han tenido a menos dedicarse a la modesta pero nada fácil tarea de iniciar al público en general, sin menoscabo de lo esencial, en los nuevos misterios de la reina de las ciencias.

Pero este libro, como lo dice su título, trata de la física del siglo XX, viéndola en sus grandes líneas ya casi intelectualmente cerradas. El hecho verdaderamente revolucionario de la física contemporánea, y que la con-

* “Nota sobre el libro y la versión española”, en *La física del siglo XX*, de Pascual Jordan, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 7-8.

trapone nítidamente a la llamada física clásica, no es la teoría de la relatividad sino el descubrimiento por Planck, en 1900, del *quantum* de acción. Poco a poco, al correr el medio siglo, se han ido decantando las consecuencias tremendas: el mundo microfísico, el mundo radical de la física, no es uno donde rijan la *continuidad* sin laguna, la *causalidad* estricta ni la *objetividad* pura.

Con una nitidez y transparencia que el tema hacía inverosímiles, Jordan nos deja ver cómo el materialismo filosófico —el basado en la imagen mecánica del universo— ha sido liquidado por la nueva ciencia pero también que ésta, como mera ordenación de fenómenos, nos prohíbe llevar a cabo en su nombre cualquier extensión metafísica o religiosa de sus resultados. Esto es lo que nos cuenta el sobrio panorama que se divisa cuando marchamos por el riguroso camino de la ciencia sin desviarnos a derecha ni a izquierda.

*Psicoanálisis y existencialismo**

Este libro, que en el primer año de su publicación —1946— conoció tres ediciones, se halla ya en la quinta. Algún comentarista se ha atrevido a decir que es “lo más importante” después de los libros de Freud. Aunque la afirmación haya que recogerla *cum grano salis*, tampoco hay que olvidar que ha sido estampada en una revista vienesa.

El título alemán —*Ärztliche Seelsorge*— presentaba dificultades de traducción. De no fijarse en el contenido del libro y en su verdadera intención, podría haberse traducido, sencillamente, por *psicoterapia*. Teniendo en cuenta esa intención habría que traducirlo a la letra o poco menos: “cura de almas” médica o cura médica de almas. Pero si la expresión alemana resulta muy concretamente evocadora, no así la española. Por eso hemos tenido que dar un rodeo buscando en la contraposición *Psicoanálisis y existencialismo* la expresión sucinta de la temática del libro. Hemos desistido de otro título posible y acaso más exacto: *Más allá del psicoanálisis: el análisis existencial*, porque esta última expresión —análisis existencial— no le dice todavía gran cosa al público lector. Podríamos prolongar esta glosa titular

* “Nota sobre el libro y el autor”, en *Psicoanálisis y existencialismo*, de Viktor Emil Frankl, traducción de C. Silva, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 7-9.

diciendo que también cabría otro nombre, quizá el más sencillo y exacto de todos, *Logoterapia*, que, sin embargo, no ha sido escogido por el autor. Con esta aparente digresión enrevesada sobre los títulos lo que pretendemos es poner al lector, de camino, en la pista de este libro “nuevo”.

Más allá del psicoanálisis freudiano y de la psicología individual adleriana, es decir, de casi toda la psicoterapia “muy siglo xx”, pretende el autor establecer una psicoterapia “desde arriba”, desde el nivel espiritual del hombre. Con el mismo sentido realista con que el psicoterapeuta no puede menos de apelar a la medicación cuando mira hacia abajo, tampoco podrá prescindir de un tratamiento “filosófico” si mira hacia arriba. Mejor dicho, cuando se halle frente a la dolencia psíquica —y no sólo entonces— tendrá que mirar al hombre entero. Ahora bien, en el hombre entero hay que distinguir, heurísticamente, tres capas, la somática, la psíquica y la espiritual, en la que esta última ocupa una posición axial. Con la psicoterapia estricta no pasamos del terreno de la causalidad o de la teleología psíquica; con la logoterapia arribamos a lo específicamente humano, al campo de la *responsabilidad*. El hombre responde o tiene que responder ante las fatalidades psíquicas lo mismo que responde ante las fisiológicas o sociales. El hombre se enfrenta con un destino y tiene que moldearlo o aguantarlo para que sea *suyo*. Al psicoanálisis o análisis de lo psíquico se superpone el análisis existencial o análisis del “ser-hombre”, de la Existencia.

En este sentido la postura del autor es existencialista, pero sin apego a ninguna dirección determinada del llamado existencialismo. Aprovecha, sí, lo que, de todas esas corrientes, se decanta como *ontología* de la existencia humana, como determinación analítica de la esencia humana, del “ser-hombre”. Ya Binswanger había iniciado esta aplicación del análisis existencial a la psiquiatría tratando de profundizar las posibilidades de comprensión que la fenomenología le ofrecía para penetrar en los estados psíquicos anormales con el concepto de “proyecto de mundo” y sus categorías fundamentales. Frankl desarrolla el intento de modo que, a despecho de su carácter inicial, se puede considerar como exhaustivo, pues, frente a todas las formas conocidas de psicoanálisis, va aplicando el análisis existencial a lo largo de toda la temática psicopatológica.

Es lo más distante de un libro abstruso. Hay tal calor humano, tan rica es la experiencia que ilumina el aparato conceptual imprescindible, que apenas si se podría recomendar otro libro a quien desee enterarse de verdad

de la mentalidad existencialista. Esto le hace doblemente aconsejable: para el lector profano y para el especialista, pues los dos pueden aprovechar, cada uno desde su atalaya, tanto del análisis existencial *general* como del *especial*, en el que se estudia la neurosis de angustia, la compulsiva, la melancolía y la esquizofrenia.

El doctor Viktor E. Frankl es director de la Sección Neurológica de la Policlínica de la ciudad de Viena. Tiene a la espalda toda la experiencia terrible de la Europa central durante la guerra, sin que falte el campo de concentración. La tónica nada ingenua pero profundamente optimista del libro la condensa el verso que sirve de título a otra obra suya: ... *trotzdem Ja zum Leben sagen* (...a pesar de todo, hay que decir sí a la vida). Lo mismo que en el caso del libro de W. Szilasi, *¿Qué es la ciencia?*, tenemos que subrayar cómo una tendencia filosófica que ha sido tachada de nihilista se presenta, en sus desarrollos específicos, como extraordinariamente afirmativa.

Otras obras de Viktor E. Frankl, todas ellas posteriores a la guerra, son: *Zeit und Verantwortung* (Tiempo y responsabilidad); *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte* (La psicoterapia en la práctica médica. Introducción casuística para médicos), y *Der Unbedingte Mensch* (El hombre absoluto). Estas obras, lo mismo que la que vertemos nosotros, han aparecido en la editorial vienesa Franz Deuticke. En Verlag für Jugend und Volk, *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager* (Experiencias de un psicólogo en un campo de concentración). En Amandus-Edition, *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit* (El análisis existencial y los problemas de nuestro tiempo) y *Der unbewusste Gott* (El Dios inconsciente).

*Introducción a la estética**

Edgar Frederick Carritt, miembro de la British Academy y profesor *emeritus* del University College, Oxford, es bien conocido por sus diversas obras de estética, teóricas e históricas: *What is Beauty?*, *Theory of Beauty*, *Philosophers of Beauty, from Socrates to Robert Bridges* y esta introducción,

* "Nota sobre el libro y el autor", en *Introducción a la estética*, de E.F. Carritt, traducción de O.G. Barreda, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 7-8.

académicamente popular, que ofrecemos ahora. No necesita, pues, de mayor presentación.

Cuando se trata de disciplinas filosóficas, o de las que no han adoptado todavía el pergeño riguroso de una ciencia, hay dos tipos de introducción, por lo menos desde el punto de vista didáctico. Aquel en que el autor, situado en un punto de vista equidistante, nos lleva a conocer por nosotros mismos las diversas direcciones, sustrayéndose en lo posible a las rotundidades de la opinión personal, y aquel otro en que, también en la medida de lo posible, se iluminan de soslayo las opiniones discrepantes al exponer y desarrollar decididamente las propias. Cuando, como en el caso de Carritt, se realiza la faena con la preocupación casi obsesiva de mostrar en vivo, casi señalando con el dedo, los problemas, acopiando textos y experiencias personales, discutiendo todo lo discutible con afán de convencer y sin asomo alguno de imposición dogmática, las ventajas didácticas se acumulan en favor del segundo tipo de introducción. Máxime si se tiene en cuenta que ya en castellano poseemos una buena introducción del primer tipo, la de Moritz Geiger, excelentemente traducida por Raimundo Lida, y que no está dicho tampoco que esta *Introducción* haya de ser lo último que publiquemos sobre la materia.

Creemos que estas consideraciones bastarán también para amortiguar cualquier reparo exigente —y que, por lo mismo, no puede proceder de quien está necesitado de una introducción viva y neta— porque la obra despacha con cierto desenfado direcciones que, renovadas de raíz, están dando mucho que hablar y que hacer en nuestros días, como, por ejemplo, las que insisten en la importancia decisiva de lo formal, que con cierta ligereza se equipara a la deshumanización del arte, o las que, después de haber recibido el impacto del simbolismo y del surrealismo, vuelven con otras palabras y otras preocupaciones a la vieja teoría del “sentimiento trascendental”.

*La poesía**

En 1931 publicó Johannes Pfeiffer su extenso ensayo sobre *El poema lírico* (*Das lyrische Gedicht*). En él aplicaba al análisis estructural de la obra poé-

* “Nota sobre el libro y el autor”, en *La poesía: hacia la comprensión de lo poético*, de Johannes Pfeiffer, traducción de M. Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 7-9.

tica el método fenomenológico y su riguroso vocabulario, mientras, por otro lado, haciendo pie en ideas de Kierkegaard y Heidegger, examinaba la actividad misma del poeta como forma típica de existencia humana, como lo ha hecho más tarde Szilasi para la actividad científica (Breviario 11). Desde entonces, el ahondar en la naturaleza de la creación poética ha sido preocupación central para este filósofo. *Entre poesía y filosofía* (*Zwischen Dichtung und Philosophie*) es precisamente el título que Pfeiffer ha puesto a un volumen suyo de ensayos, y si por una parte ha contribuido con penetrantes trabajos al examen y crítica de la llamada filosofía existencialista, por otra ha estudiado y editado poetas como Andreas Gryphius, Goethe, Rickert, Schröder. Todo ese trato directo con la poesía y todas sus indagaciones teóricas anteriores confluyen en las páginas de este Breviario y sostienen con íntima firmeza sus conclusiones. Sólo que aquí el autor ha condensado y simplificado a la vez sus análisis en esquemas claros y vigorosos. Esquemas llenos de vida concreta que, apoyándose en los poemas mismos y apartando de sí lo accesorio y ocasional, se trasladan de un salto al núcleo mismo de la cuestión: qué es y qué no es la poesía. No nos extrañe que hasta un Benedetto Croce y un Karl Vossler, hombres de formación filosófica tan distinta de la de Pfeiffer, recibieran este libro con los más entusiastas elogios.

Una meditación como la presente, sostenida por el comentario directo de breves textos líricos, correría el riesgo de enturbiarse y falsearse en la traducción si no se le añadieran ejemplos en cierto modo equivalentes, tomados de poetas de nuestro idioma (y que aparecen entre corchetes). Es lo que aquí ha hecho la traductora, además de ofrecernos la ajustada versión española de los poemas originales (que se dan también al final del volumen, o en el texto mismo cuando la presencia “física” de los versos alemanes resultaba indispensable para comprender cabalmente los comentarios del autor). Si el lector para quien los ejemplos analizados son accesibles en la lengua en que fueron escritos no se sintiera, en tal o cual pasaje, plenamente convencido por las explicaciones del autor, hará bien, pues, en contrastar esas explicaciones con los versos originales.

Esto no significa que siempre hayamos de coincidir puntualmente con las interpretaciones y valoraciones de Pfeiffer. El poder de incitación de estas páginas convida no sólo a extender sus líneas teóricas a otras literaturas no frecuentadas por el autor, sino también a fecundas discrepancias. No

está el lector frente a un libro que pida su pasivo asentimiento. Tanto más provechosa la lección de Pfeiffer si impulsa al amante de la poesía y de la verdad a recorrer su propio camino y a situarse en un punto desde el cual se le ilumine con nueva claridad el viejo e inagotable tema.

Cuando publicamos la *Estética* de Carritt (Breviario 39) advertimos, pensando precisamente en este ensayo de Pfeiffer, que no era aquel punto de vista “expresionista” y psicologista el único que íbamos a presentar. Aquí tiene el lector para su fiel contraste, otro punto de vista en que la *Stimmung* (temple) sustituye a la mera “emoción” y lo psicológico queda heideggerianamente perforado hasta dar con el ser de la Existencia. Una forma contemporánea del “sentimiento trascendental” que Carritt rechazaba tan resueltamente.

*El protestantismo y el mundo moderno**

Ernst Troeltsch, 1865-1923, figura entre los grandes historiadores y sociólogos que dio Alemania al girar el siglo. En Heidelberg, en cuya facultad de teología fue profesor (1894-1915), entró en contacto con Max Weber, quien ejerció una gran influencia sobre su obra posterior, especialmente su monumental *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos) (1912). Efectivamente, en esta obra trata de poner de manifiesto en qué medida el origen, desarrollo y modificaciones del cristianismo se hallan determinados por las condiciones sociales.

Si como teólogo debe mucho a Ritschl, como historiador de las ideas y como filósofo debe todavía más a Dilthey, a pesar de ciertos vestigios neokantianos. Como que se le podría contar, gracias a su información poligráfica y al tino zigzagueante con que persigue la marcha intrincada de las ideas en la historia, entre sus herederos mayores. Así nos lo muestra su *Der Historismus und seine Ueberwindung* (El historicismo y su superación) (1924), una de las contribuciones más serias a la historia de las ideas filosóficas alemanas.

El ensayo que presentamos ahora lleva muchos años de no ser conocido, aunque es verdad que, lo mismo que las dos obras anteriores, fue tra-

* “Nota sobre el libro y el autor”, en *El protestantismo y el mundo moderno*, de Ernst Troeltsch, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 7-9.

ducido oportunamente al inglés. No obstante esta distancia en el tiempo —1911—, ni los acontecimientos lo han superado ni su tema puede considerarse en modo alguno entre los trillados. Y no tan sólo entre nosotros, para quienes todo lo que tenga que ver con el protestantismo nos suena como algo extraño y de otro mundo. Sin embargo, se trata del “mundo moderno”, cuya historia, que abarca naturalmente la nuestra, no se puede comprender sin elucidar esta temática central. Y, otra vez, no sólo entre nosotros, sino, en general, en la gran república de las letras, los lugares comunes protegen piadosamente una “docta ignorancia” que no es precisamente la aconsejada por el Cusano como umbral de la filosofía. El libre examen, la salvación por la fe, el sacerdocio universal, el derecho de rebelión, la democracia parroquial, la legitimidad del cobro de intereses... he aquí otros tantos antecedentes supuestos de las “conquistas modernas”. Troeltsch se encarga, como auténtico historiador de las ideas, de poner los puntos sobre las íes, y la lección que nos ofrece con su demostrativa insistencia en que “las cosas no son tan sencillas” es bastante saludable.

Esta obra histórica resulta además, por su fecha, un documento histórico. Porque el “mundo moderno”, que todavía está presente cuando la cuarta edición —1925—, con la segunda Guerra Mundial da muestras inequívocas de hallarse en trance evanescente, tanto por lo que se refiere a la constelación de poderes como a las relaciones entre la ciencia y la religión. Pero no deja Troeltsch de avizorar los nubarrones. También habrá que tener en cuenta la procedencia protestante del autor, que es lo que le permite explicarnos, por encima de cualquier parcialidad inevitable, lo que, de otro modo, sería para nosotros un mundo tan cerrado o tan compactamente simplificado. Un mundo con el que, todavía hoy, tenemos que contar en gran medida para poder encajar el nuestro dentro del nuevo cauce universal.

¡POBRE TRADUCTOR!*

NO ES POBRE EL TRADUCTOR POR SUS EMOLUMENTOS, nunca de monto que justifique la aplicación de palabra tan monumental. El traductor es pobre... ¡Pobre de él!

Tiene que echarse al coletto, o meterse entre pecho y espalda, voluminosos volúmenes de a mil páginas, y se los tiene que echar o meter, no digamos a vuela pluma, pues las suyas, por mucho que se pavonee, no son de las alígeras, pero sí con una destacada y destajada precipitación.

Luce las mejores prendas burguesas: fidelidad a la palabra dada, amable gentileza para adelantarse a las intenciones ocultas del autor, miramientos por las autoridades académicas —¿no mira al Diccionario desmayadamente?— y cierta facilidad de oído para tararear la música sin la letra.

Pero hete aquí que se presenta cualquier gramático con gafas —de esos que ven los puntos ausentes en las íes ajenas y no las vigas presentes en las propias, de los que, cuando más lo piensan, confunden *haya* con *halla*— y se detiene pulcramente en una frase y la encuentra “incorrecta”.

¡Pobre traductor, cuya única incorrección consiste en corregir al autor! Porque ¡vaya Ud. con esguinces a Max Weber o con corvetas a Heidegger! O ¡haga Ud. un ejercicio escolar intachable de más de 30 000 líneas! Habría que ser un platelminto.

Pero ahí comienzan, nada más, sus desdichas. Continúan cuando empieza a recibir las cartas de los aficionados. Uno tropieza con que en otra traducción de la misma obra se dice “comida” y el malhadado traductor ha puesto “alimento”, y hay que resolver la consulta para que el corresponsal pueda conciliar el sueño. Otro le comunica desolado que una palabra puesta entre comillas no está en el Diccionario y que, no siendo castellana, no la entiende. No importa que la definición vaya entre paréntesis, porque estos lectores pertenecen a la curiosa casta que se salta en la lectura los paréntesis y que siempre paga demasiado por un libro.

* Publicado por primera vez en *Luz en la caverna...*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pp. 255-256.

Pero las cartas terribles son las de los autores. Ahora es cuando el traductor se siente clásicamente traidor y traicionado por sus buenas intenciones. Piensa que, como el infierno, sus traducciones están bien empedradas. No es que el autor se altere por un ingenuo trastrueque de platos —comida por alimento o remolacha por beterrava—, sino que protesta por el retintín, por ¡ay, Dios!, la *nuance*. Y si la desdicha del traductor llega al punto abismal de que su autor sea un filólogo... entonces aprenderá lo que es hipotaxis y parataxis y se quedará extasiado ante el anacoluto. ¡Ay, si no da a tiempo con el anacoluto! Ya puede despedirse del oficio y cortarse la coleta, porque desde ese momento será entregado al juicio de la posteridad con el sambenito de una ficha que diga: Fulano de Tal: bárbaro destripaterrones. Y le echarán en cara eternamente, por una vez que mató un perro, deslices tan livianos como el haber traducido, del inglés, bula por toro, Señor de los ejércitos por Dios de las hostias, o, del alemán, “el mismo” por el Señor *Derselbe*.

¡Pobre traductor! Pobre por partida doble y partido por dos. Traductor capicúa. ¡Pobre traductor pobre!

IV. PÁGINAS ADICIONALES

ESPAÑA

PEREGRINA.

JUNTA DE CULTURA
ESPAÑOLA

I

SUMARIO

España Peregrina

Federico García Lorca..	<i>Grito hacia Roma (poema inédito)</i>	7
José Manuel Gallegos..	<i>La Mentira de la Civilización Cristiana</i> ..	9
Antonio Machado.	<i>Carta inédita</i>	12
José Bergamín.	<i>Españoles Infra-rojos y Ultra-violetas</i>	13
Eugenio Imaz.	<i>Discurso In Partibus</i>	15
César Vallejo.	<i>España, aparta de mí este Cáliz</i>	19
Juan Larrea.	<i>Introducción a un Mundo Nuevo</i>	21
Walt Withman.	<i>España 1873-74. Trad. de León-Felipe</i> ...	26
Jay Allen.	<i>La Cruda Verdad</i>	27

Crítica y Polémica

<i>"Hordas Revolucionarias"</i>	30
<i>Contestando a Don José Ortega y Gasset, por José Bergamín</i>	32
<i>Picasso en Nueva York, por Juan Larrea</i>	35
<i>Alfonso Reyes y España, por José Carner</i>	37
<i>Dos libros de María Zambrano, por Eugenio Imaz</i>	38
<i>El español del éxodo y del llanto de León Felipe, por F. G. de los Ríos</i>	39

Actividades de la Junta de Cultura Española

I
DOS LIBROS DE MARÍA ZAMBRANO*

PENSAMIENTO Y POESÍA EN LA VIDA ESPAÑOLA Y FILOSOFÍA Y POESÍA. Empezamos a leer estos dos libros, un poco apresurados, de María Zambrano, con la íntima satisfacción de ir tropezando, por vez primera después del acabose de nuestra guerra, con letras que pretenden pulsar radicalmente la vida, como no hay otro remedio después de lo que nos ha pasado a nosotros, españoles que defendimos la fuerza de nuestra patria y la libertad de nuestro pensamiento, y, con nosotros, a todos los hombres que se desvelaron espionando angustiosamente nuestra suerte.

Y esto es lo que hay que destacar primeramente en el esfuerzo de María Zambrano: su valor total, sin miedo al desgarramiento, su voluntad decidida de inaugurar, no sólo para sí, como en una conversión, sino para todos los que quieran comprender, una vida y un pensamiento nuevos, devolviendo a Europa lo que es de Europa y a Dios lo que es de Dios.

El hombre nuevo brota bajo la piel del viejo y se entabla entre los dos un forcejeo mortal sin que la victoria libre al reciente de cargar con el cadáver de su enemigo. Éste es el cuento vulgar del tránsito doloroso y paulatino de las conversiones. Pero a nosotros se nos ha cercenado todo lo viejo y lo que se creería desembarazo y privilegio se convierte en la ausencia brutalmente presente del miembro amputado. Y una de dos: o asistimos en nuestra propia carne al reclamado milagro de la pierna recrecida o ya tenemos de por vida un molde doloroso para nuestra nostalgia.

María ha hecho un descubrimiento liberador que aparece en la escritura de su libro con una punzante reiteración de dolor: el conocimiento no es desinteresado; el pensamiento no es desinteresado; la filosofía no es desinteresada. Porque el conocimiento nace de la sorpresa y de la *violencia*: del deseo imperativo de orden y de seguridad en este mundo tan desordenado, inquieto e inquietante. (Por algo coinciden la invención de la filosofía moral y del concepto). Este descubrimiento le ha hecho a María la historia, la historia de nuestro pueblo en nuestros días; la historia inmediata.

* *España Peregrina*, núm. 1, México, Junta de Cultura Española, febrero de 1940, pp. 38-39.

Nuestro pueblo, que ha estado durante siglos como al borde del orden sistemático europeo, que ha fracasado sangrientamente por la marginal presión de ese orden, patentiza, sin embargo, en su fracaso el de Europa y, al mismo tiempo, anuncia interrogante la posibilidad de un conocimiento futuro en el que pensamiento, poesía e historia encuentren acomodo vivo y fecundo.

Quiere huir María del racionalismo europeo, de la soberbia europea racionalista, que culminaría, según ella, en Hegel con su devenir histórico, y nos propone un estudio nuevo de la historia basado en la irracionalidad de cada vida nacional, determinando previamente las categorías fundamentales de cada pueblo por los caracteres que asumen sus expresiones o manifestaciones más hondas: el pensamiento y la poesía. Y así se estremece en el estudio del pensar español asistemático: el realismo, el materialismo españoles, el estoicismo a la española, la poesía y la novela españolas. Con lo que, queriendo romper o creyendo haber roto con el pasado, con un pasado que nos ha sido amputado, nos encontramos inmediatamente con él: con la generación o degeneración del 98. Después de otra gran derrota recalamos en la querencia materna que nos retiene amorosamente adoloridos.

Gran prevención es menester con los dualismos verbales de nuestra vieja cultura y parejas de palabras como racionalismo e irracionalismo, etcétera, etcétera, no pasan de ser expedientes vacíos aunque no inocuos. Tomemos, por ejemplo, los campeones indiscutidos del racionalismo europeo. ¿Dónde está, en fin de cuentas, el racionalismo de Descartes cuando pone por encima de todo la voluntad de Dios? ¿Y el de Espinosa que reconoce, además de la materia y el espíritu, infinitos atributos? ¿De Malebranche, con su *mayor gloria de Dios*, como razón suprema, y de Leibniz con el *mejor de los mundos posibles*? ¿Qué importa el racionalismo histórico de Hegel si de él se sirve para engarzar ordenadamente dentro del transcurso histórico las revoluciones? Las revoluciones: obra del pueblo, ese otro *apeiron*, según declaración de Guizot, racionalista también, pero a su manera, es decir, a la manera del *boutiquier* de París.

No podemos despedirnos de un pasado demasiado presente consignándolo con una etiqueta. Racionalista o no, el pensar histórico de Hegel es el que nos trae a mal traer, o nos lleva a buen venir, según el punto de mira, a todos los humanos en los momentos de ahora, el que nos ha traído también

a los españoles, bien que sin el apercibimiento de muchos doctos republicanos. No se trata de hipótesis: es un hecho tan cuantioso como la existencia de millones de parados que el soplo de ese cíclope, si no empuja anima poderosamente los acontecimientos universales de más de medio siglo. No es posible liquidar mentalmente este fenómeno inaudito invistiéndole con un sambenito.

¿Y qué solución es ésta de *la vida* como clave de la historia y de las historias? Desde Fichte hasta Spengler aparece en toda actitud milenarista. ¿Qué es eso de la vida? ¿Acaso la *razón vital*? Cuando oigas hablar de la razón vital sopla, a ver si se animan los rescoldos. ¿Trataremos de buscar la explicación de nuestro fracaso en nuestra singularidad, en nuestro casticismo, y nos consolaremos de ese fracaso con las promesas ultraístas de esa singularidad? ¿Y si buscáramos la razón de nuestro fracaso en el Comité de No-Intervención, por ejemplo? ¡Insigne superficialidad! Pues la razón está en la superficie. Y el fracaso, por lo tanto, también. Como que constituye, este fracaso, una de las manifestaciones más espléndidas que nunca un pueblo hizo de sí mismo. Y con esta experiencia vivida nos sobran ahora los deliquios ensimismados. No es hora de recogerse porque, como dice el cantar, “el arte de recogerse es sencillamente un modo de hacer que no se ve nada viéndose todo”. Y este todo que se ve es la huida de la realidad. No es María la que huye porque ella oye “la voz que nos llama más allá del mero soportar este derrumbamiento para participar en la creación de lo que siga” y ha sido asaltada —ya en el prólogo— por el temor de que “se vaya a convertir España para los españoles en tema de hispanismo”. Pero podrían huir los lectores embelesados.

PENSAMIENTO DESTERRADO*

SOY UN DESTERRADO, UN REFUGIADO POLÍTICO. Soy un hombre. Nada menos que todo un hombre, que ésta es la distinción singular que a los sin patria nos hace el país que nos acoge. Uno entre los demás. Uno, naturalmente, en mi oficio, que es donde yo me trato sobre todo con los demás. Mi oficio, ya no sé mi vocación, es de escritor. Mi único deber, como escritor, será, pues, no traicionar, en el escritor, al hombre.

Hasta que estalló la guerra civil en mi patria yo cumplía bienamente con este oficio y creía, con la mejor buena fe, cumplir también con mi deber de hombre. Escribía cuando me parecía tener algo que decir, me desentendía altivamente del confuso barullo de los gremios políticos y trataba de encontrar mi serenidad, de conciliar mi sino, en la dedicación desinteresada a la verdad. De esta postura, de esta tiesura no me apeaba nadie.

Nadie. No había persona en el mundo que, como decimos en España, me hiciera apear del burro. Pero los acontecimientos se precipitaron vertiginosamente en mi patria y quedé descabalgado y en el aire. Eché, o me echaron, pie a tierra y me puse a caminar, confundido entre la gente, los caminos ordinarios. Eché pie a tierra y, a mis años, aprendí a andar; aprendí a andar entre ríos de fuego y de sangre y por eso creo tener hoy el paso firme.

Este mi paso seguro de hombre de letras rehecho por la guerra no habrá estudios ni demostraciones nuevos que me lo traben vacilante. No habrá filósofos. No habrá maestros. No habrá sociólogos. Porque la verdad que me sostiene es hija de la pasión más clarividente. La pasión, en mí, de la verdad de mi pueblo. Escandalosa verdad apasionada. Única verdad, ahora me doy cuenta, que he poseído en mi vida y que, por eso, me posee. De ella tendrán que salir las demás, todas las demás, las altas y las bajas, si quiero cumplir con mi deber de escritor, es decir, de hombre.

Perdonad mi estilo seco y entrecortado. Perdida la guerra hemos perdido la fluidez encendida de la pasión en vilo y tenemos que pronunciarnos en sacudidas contra la acción adormecedora de este mundo normal que nos

* *España Peregrina*, núm. 3, México, Junta de Cultura Española, abril de 1940, pp. 107-109.

envuelve y tenemos que gritar, para oírnos, en este silencio atroz que nos invade como una marea. Pero hay que hablar, con la esperanza firme que esta tartamudez reseca romperá algún día en manantial claro y alegre.

La verdad escandalosa mía, la que me enseña la traición cometida con mi pueblo, es ésta: me han engañado, nos han engañado. No sé quién. Pero nos han engañado. Engañado en la escuela, engañado en la iglesia, engañado en la familia, engañado en los periódicos. El engaño es tan inmenso, tan total y sin resquicio, que hasta el manto que lo cobija, el lenguaje, se desdice y me engaña, nos engaña. Dice orden y quiere decir todo lo contrario; patriota, y quiere decir todo lo contrario; amor al pueblo, y todo lo contrario; espiritualismo, y todo lo contrario; civilización, y todo lo contrario; paz, y todo lo contrario, etc., etc. De suerte que lo más urgente para un escritor que quiera sostenerse como hombre entre los de su oficio, es tratar de restaurar el lenguaje llamando a las cosas por su nombre. Porque si el nombre no hace la cosa sí hace, o deshace, al hombre, a los hombres.

A la verdad la llamaremos, pues, mentira. Mentira a esa verdad que se expende en los centros más acreditados. Mentira a la *verdad de cátedra*. Porque hay una verdad de cátedra tan mentirosa como aquel famoso socialismo de cátedra. Mentira a la verdad que nace partenogénica de los libros, mentira a la verdad que se anuncia como estática adecuación entre el pensamiento y las cosas y que se denuncia por su etérea esquivez cuando el hombre la implora.

Porque ni esta verdad nos ha servido para nada en nuestro trance, ni ella ha sido capaz de enfrentarse con él. Ha ocurrido que los hombres de mi tierra, hasta entonces pacíficos y bienquistos, se han batido de pronto, entre espléndidos horrores de sangre, de generosidad y de traición, por unas cuantas ideas, que esa lucha civil internacional ha conmovido como nada la conciencia de los hombres, y esa ciencia que se pretende rectora de la humanidad se ha hecho la distraída: nada le podía enseñar la locura de los hombres y ella siguió dictando puntualmente sus recalentados manuales sobre el bien y el mal, sobre lo bonito y lo elegante. Para ella, que tiene su memoria en sus archivos, en sus manuales, nada nuevo bajo el sol, bajo su sol de plomo, en estas luchas sangrientas de los hombres por la verdad.

A la ciencia encumbrada dominadoramente, como el astro rey, no le podía interesar esa verdad nacida de la lucha. No le interesaba, ni podía, esa verdad por la que luchaban los hombres. La verdad, para ella, fue siempre la resultante serena, teoremática, de la robinsoniana confrontación del

hombre con las cosas, de la idea del hombre con la idea de las cosas, de las solitarias ideas con las ideas. Robinsón es una cómoda hipótesis de trabajo y, cuando más, una hermosa novela de la infancia. Pero obstinadamente nos persigue el recuerdo infantil de Robinsón en la isla, de sus expedientes, de sus apaños, de su religión y su moral isleñas.

Mil veces nos han repetido que el hombre es un animal social. Pero como si no. No sabíamos lo que eso quería decir, si es que quería decir algo. Ahora, después de haber sentido morir a tantos hombres, sencilla y naturalmente, sin el menor alarde épico, por los demás, creemos, porque lo hemos visto, que el hombre es *los demás*. Esos otros hombres no nacidos todavía y por los que él da su vida con tal naturalidad porque no es suya sino de ellos. Con la naturalidad de su naturaleza, de su hombría. No es el sacrificio por el gusto del sacrificio, tampoco la sacrificación por la especie, es la entrega que de su persona hace el hombre, perdido en una sociedad deshumanizadora, y para que no se la deshumanice, a los hombres venideros, a la sociedad de mañana. Entrega total de la persona, no sólo de la vida sino del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad que, por anticipados, ya no son tanto suyos como *de los demás*, de los que van con él en busca de los que han de venir y, sobre todo, de éstos que, anticipadamente, le hacen vivir, al desvivirle hasta morir por ellos, en otra sociedad nueva y humanizadora. Porque el fin de la sociedad es éste: humanizar, hacer hombres. Y éste, también, el fin de la verdad, del conocimiento. Ni verdad sin sociedad, ni sociedad sin verdad: he aquí el sentido exacto de la defensa de la cultura, es decir, del hombre. He aquí también la ecuación entre la verdad y la justicia.

La sociedad hace al hombre en la medida de lo posible. La sociedad, la junta de los hombres para poder ser hombres, conspira contra la naturaleza y en favor del hombre. Cada vez que el dominio de la naturaleza por el hombre se ensancha sensiblemente, se abren nuevas posibilidades a la sociedad para hacer hombres. Se ensancha, efectiva y concretamente, la conciencia del hombre. No son los filósofos los que la ensanchan, porque los filósofos no son sino instrumentos, voceros de la junta de los hombres. No son los apóstoles los que la ensanchan, porque tampoco son otra cosa que instrumentos. Y tampoco, aunque lo pretenden, la ensanchan para ella de una vez para siempre. El *magister dixit* es una consigna que puede durar siglos, pero no es nada más. Es la junta de los hombres la que en su lucha y en sus luchas por dominar la naturaleza, por adquirir conciencia, elabora, enriquece y afirma la conciencia del hombre.

En los grandes momentos creadores del pensamiento humano vemos a éste debatirse para fabricar el destino del hombre, la conciencia conjunta de los hombres. Cuando Descartes sienta las bases del racionalismo moderno, de la conciencia moderna, no se retira del fragor militar centro-europeo al reposo verde de Holanda para *gozarse en sus pensamientos*, aunque, como hombre, goce intensamente de ellos. Descartes, que había meditado mucho sobre la filosofía especulativa de la escuela y tenía sobre ella ideas muy originales, no sintió, sin embargo, el deseo de dar a la estampa sus elucubraciones. Lo que le decide a publicar su primer libro es la convicción de haber descubierto verdades sobre la física, que serán útiles a los hombres, que ensancharán su dominio sobre la naturaleza y, con eso, su conciencia de hombres. Y si escribe su *Discurso del método* y sus *Meditaciones metafísicas* es porque cree haber encontrado la nueva filosofía que servirá de base a la nueva ciencia que anhelan los hombres, los que viven y, en ellos, los que no han nacido todavía. Descartes piensa, sobre todo, en los que no han nacido todavía, y no por afán de inmortalidad.

En cada gran filósofo podríamos ver repetida esta conexión vital de su pensamiento con los problemas entrañables, fecundos, de su época. Ningún filósofo auténtico contesta a otro filósofo, aunque dialogue con él, sino a su época, a los problemas que la sociedad en que vive le plantea, más implícita que explícitamente. La filosofía de Espinosa es una ardiente *meditación sobre la vida*, una rehabilitación de la materia, una relegación, en el campo de la conducta, del finalismo eliminado poco antes por Descartes de la investigación de la naturaleza. Locke, con su empirismo y con su deísmo, trata de establecer, filosóficamente, los principios de propiedad, libertad y tolerancia instaurados por la Revolución inglesa. El idealismo alemán templea el nervio de su pensar dinámico, dialéctico, en la sacudida universal de la Revolución francesa. Nos lo dice el mismo Hegel:

todos los intelectuales han celebrado esta época, porque desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él no se había visto que el hombre se apoyase sobre su cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y edificase la realidad conforme a él. Anaxágoras había dicho el primero que el nous rige el mundo; ahora, por vez primera, ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe también regir la realidad espiritual,

es decir, ese otro mundo del hombre, la historia.

Decisivo ensanchamiento de la conciencia éste en que el hombre, alentado por su dominio triunfante sobre la naturaleza, por los éxitos de la técnica, se atreve, por primera vez, con el dominio de esta otra naturaleza, de este otro mundo que es la historia, la sociedad en marcha de los hombres. Y su primer ensayo en grande le enseña que para dominar la historia, la sociedad tiene que cambiar su concepto milenario de la razón. No es ese quieto manantial de luz al que le bastaría acercarse para que toda su conciencia se iluminara, y toda la naturaleza quedara dominada en una gozosa aproximación. Es más bien un hogar que los hombres encienden prometeicamente, que a veces parece extinguirse y otras nos inunda como ardiente lava. Cuando el hogar de la razón amenaza con apagarse, cuando la sociedad, la junta de los hombres que lo enciende, guarda y alimenta, parece cansada de su esfuerzo prometeico, es decir, cuando comienza el proceso de enfriamiento, de deshumanización de la sociedad, de su intemperie, comienzan también los hombres a desentenderse de ella, comienza la acción de la crítica y la crítica de la acción para construir la nueva sociedad humanizadora, para incrementar el hogar luminoso y darle nuevo brío. Para ensanchar la conciencia del hombre, ensanchando su dominio sobre la naturaleza y sobre la historia: mediante la humanización, esta vez, de la técnica, cruce de vías entre esos dos mundos.

Por esto miramos ahora con recelo esas dos filosofías que fueron nuestro alimento espiritual en España antes de la guerra: el neokantismo primero y la fenomenología después. Porque son filosofías académicas, centradas técnicamente en un solo problema: la teoría del conocimiento. De él han descendido a los demás campos de la actividad humana, y han descendido, como es natural, robinsonescamente: a una ética social que es un calco de la individual, la primera, y a una realidad que es la de la persona o la de la existencia, la segunda. No nos satisfacen: nosotros buscamos, al revés, una teoría del conocimiento, de la conciencia, que surja de la realidad social que nos rodea, que nos señale el camino para resolver los problemas que su bancarrota nos plantea, que busque la verdad (y la justicia) en la anticipación, en la creación del hombre futuro, de la conciencia conjunta de los hombres de mañana, no en la adecuación intuitiva del pensamiento con las cosas, o en la concordancia de éste consigo mismo. En la verdad de la palabra que se cumple.

ENTRE DOS GUERRAS*

Hemos escapado del conflicto de Checoslovaquia; no vayamos ahora a degollarnos por la cuestión española.

CHAMBERLAIN

Y POR LA CUESTIÓN ESPAÑOLA SE ESTÁN DEGOLLANDO. Porque hubo tres maneras de abordar la cuestión española: la nuestra, la del pueblo español, combatiendo contra la invasión interior y extranjera, contra el fascismo, contra la voluntad de guerra. Pacifismo militante y defensivo, que arrostra la guerra contra la guerra, que concentra la guerra localmente, que acepta su reto, para matarla universalmente. Otra, la de los ingleses, la del gobierno inglés, que bloquea y deja inerte al pueblo español, diciendo que así localizaba eficazmente el conflicto, evitaba la conflagración y salvaba de este modo la civilización. Por fin, la de los agresores y su quinta columna española que también se decían salvadores de la civilización, pero no de la guerra —madre de todas las cosas—, sino del comunismo.

El pueblo español ha ofrecido la prueba de su razón con la demostración al absurdo que ha seguido a su inmolación: la guerra. El gobierno inglés ha ofrecido la prueba macabra de su desaforada insensatez al no poder asegurar la paz ni siquiera durante la precaria generación chamberleniana. Los fascistas italo-germanos se han salido con la suya: la guerra. Lógica profunda de los acontecimientos, más implacable siempre que la de los conceptos.

Sólo el pueblo español decía la verdad, la sentía en su raíz y daba consecuentemente testimonio de ella. ¿Desde cuándo no se había muerto con la naturalidad verdadera y verídica con que moría el miliciano? ¿Cuándo se ha muerto con mayor teatro que en esa muerte encamisada parda, negra o azul? ¿Y cuándo se han amparado más crímenes con buenas y saludables palabras?

Palabras, palabras y palabras. “Hay que evitar, a todo trance, la guerra. Hay que dejar al pueblo español que decida, por sí mismo, su suerte. No hay sino llamar ‘voluntarios’ a los soldados alemanes e italianos. Y ‘no intervención’ al bloqueo. ‘Nacionales’ a los instrumentos del extranjero. A los

* *España Peregrina*, núm. 4, México, Junta de Cultura Española, mayo de 1940, pp. 160-164.

mata-niños, gentes de orden y a los matricidas, gentes de religión”. Todo eso pedía la civilización. Siempre había tiempo para “reconsiderar” la política a seguir y para “negociar” con los que no tenían ninguna otra consideración negociable que la suya: la guerra. Se “negoció” la paz y se la puso de precio la generosa sangre española. Y el gran negociador, que había salido bien preparado de la Tesorería, acaba de volver a su espelunca después de haber hecho el negocio más redondo: vender al pueblo español definitivamente en Munich y comprar la guerra en Polonia, en Finlandia, en Dinamarca, en Noruega, en Holanda, en Bélgica, en Francia, en Inglaterra...

¿Por qué tantas palabras? ¿Por qué tantos crímenes? El “diplomático desconocido” E. Dzelepy, que sufre persecución por la justicia —por España—, en Francia, en su luminoso alegato *Inglaterra en España*,¹ insiste: “la clave estaba no en Burgos o en Roma o en Berlín, sino en Londres”. ¿Y cuál era esta clave? Dzelepy nos la da como a pesar suyo y furtivamente, pues si empieza diciendo: “Para captar la verdadera significación del problema español, hay que despojarse de todo prejuicio de orden social y considerarlo bajo el ángulo de la política internacional”, y expone consecuentemente, con la implacable lucidez del patriota griego resentido, todos los entresijos de la política exterior inglesa; al final de su amargo itinerario nos confiesa:

la desdicha es que la Inglaterra del Gobierno “Nacional”, que tiene la fobia del “bolchevismo”, que manifiesta abiertamente sus simpatías por todos los países fascistas y estimula los planes de cruzada antisoviética, se inclina a favor de los que, a sus ojos, representan el “orden” en España, desea su victoria y hace deliberadamente su juego. Esto puede disgustar a muchos, pero está bien que se sepa si se quiere ver claro en la situación actual. (*Le complot espagnol*, París, 1936).

Tarde se ha visto claro: ha sido menester, además de la guerra, la invasión de Holanda, Bélgica y Luxemburgo, para que Chamberlain tenga que retirarse a su hirsuta cueva, bajo la acusación doble y la misma de haber hecho Múnich y de haber entregado a España.

¡Qué olfato el de Goebbels, cuando escoge para bautizar a los rebeldes de España el nombre de “nacionales”, que ya habían empleado con éxito

¹ E. Dzelepy, *Espejo de alevosías. Inglaterra en España*, México, Editorial Séneca, 1940.

los alemanes en las guerras del Báltico! Dos pájaros de un tiro. ¡También el gobierno conservador inglés era “nacional”, y “nacionales” fueron las tropas que combatieron a los bolcheviques rusos en el Báltico! Que en España no hubiera habido nunca “nacionales” no importaba nada porque, con ayuda de la propaganda, el nombre haría a la cosa.

Pues que de olfato se trata, intentemos perseguir caninamente el rastro. En la asamblea anual que reunió al Consejo de la Compañía de Minas de Riotinto en Londres, por los primeros meses del 37, su presidente, el ex ministro inglés Geddes, declaraba que el gobierno español de Frente Popular se hallaba, antes de estallar la rebelión, frente a un movimiento revolucionario que era incapaz de dominar, y todos los “nacionales” del Imperio se lo creyeron; palabra de *gentleman*, que se permite hablar así de un país que lucha desesperadamente con una invasión y donde él tiene intereses protegidos. Sigamos el rastro. En abril del 36, unos meses antes de la rebelión y pocos días antes del triunfo del Frente Popular francés, un tal Georges Rotvand, en un suplemento al *Bulletin Quotidien*, órgano del Comité des Forges, editado por la Société d'Études et d'Informations Économiques, publica “L'Espagne sous le régime du Front Populaire”, donde se encuentran las siguientes informaciones *económicas*: “El Gobierno, prisionero; el deslizamiento hacia la anarquía; la legalización de la acción directa”; y estudios de este calibre: “por otra parte, se han formado en todos los ministerios una especie de soviets”; por esos mismos días *Gringoire, Le Jour*, etc., publicaban con lujo de detalles y de fotografías relatos de los mismos horrendos crímenes que, durante el movimiento, tendríamos forzosamente que cometer. Por ejemplo, el amor libre se practicaba en Madrid en plena calle. Un Cristo, no sé si en Denia, había hecho un milagro para evitar su profanación, levantando la mano desclavada contra el sacrílego. En Francia nosotros presenciábamos reiteradamente otro milagro: que el franco bajaba cada vez que el gobierno francés de Frente Popular parecía alborotarse con las provocaciones germano-italianas, o marcar una política social un poco avanzada. El tirón, como es natural, o sobrenatural, venía de la *City*.

La *City* estaba asustada, como muchos franceses, con el Frente Popular de Francia. El triunfo del Frente Popular español contra una insurrección armada hubiera fortalecido enormemente al de Francia. Está fresco todavía —y agrandado retrospectivamente—, el susto medroso por las huelgas de brazos

caídos. Ni un momento de vacilación cuando estalla la rebelión española complotada por el extranjero: que salga, cuanto antes, triunfante. Cuanto antes y de cualquier manera: con hecatombe de inocentes, con bombardeos de Almería. Todo en nombre de la humanidad, de la civilización y de la paz.

Esto de la paz era para los franceses. Para los lectores del *Bulletin Quotidien* y para los otros, para los de “antes el fascismo que la guerra”, para los de “antes Múnich que la guerra”, una guerra que se ha fraguado —ahora lo ven con ojos de ira—, precisamente en Múnich. En Múnich, Inglaterra disloca el Frente Popular francés y desguarnece a Francia, para tenerla más a su merced, con el espantajo de la guerra. El espantajo se ha convertido en el espectro verdadero de la guerra, y Alemania ya no tiene enemigo al Este. Porque, después de Checoslovaquia y de España, Inglaterra ha obligado a Francia a entregar también a Polonia. En plena guerra, Inglaterra sigue “negociando” la paz. Convencida de que los métodos de la guerra total no se deben aplicar más que a los pueblos débiles, a los que no pueden dar adecuada respuesta —como España y como Polonia—, asiste indiferente al bombardeo de las ciudades de su aliada. Sigue en plena guerra “negociando” la paz para canalizar orientalmente una guerra que se le ha venido tan inocentemente encima. Tan inocentemente: por asegurar, como dice, la independencia de un pueblo débil.

Al Múnich de Múnich siguió un intento de Múnich mediterráneo. Pero los “nacionales” llegaron a Barcelona después que Chamberlain a Roma y Francia pudo enseñar los dientes. Con “negociaciones” y “consultas” se podían arreglar todas las causas de conflicto en Europa. No hay más que verlo. Eso mismo debe pensar, en estos momentos, Italia. Con toda la miopía atesorada por su petulancia financiera, creía el conservador inglés elaborar pérfidamente un nuevo equilibrio de potencias en Europa cuando de lo que se trataba, para el fascismo, era nada menos que de un nuevo reparto de la Tierra.

Si ha habido tres maneras de abordar la *cuestión española*, la nuestra, la inglesa y la italo-germana, tres frases marcan lapidariamente las responsabilidades históricas de la terrible hora. Europa parece entregada a todos los demonios de la destrucción. Como una nueva fuerza telúrica, la de la técnica que anima la infernal furia humana, las legiones germanas van devorando por días las naciones. Naciones venerables que, como Holanda, han sido para Europa invernadero de sus libertades:

Rápido como el rayo
tu pensamiento ha venido.

Y así ha venido, como el rayo, el pensamiento de la guerra: la guerra fascista total y relampagueante. Nosotros conocimos los primeros su furia demoniaca, y dijimos, pensando en el mundo: “¡No pasarán!” Sí, pensando en el mundo, dándonos perfecta cuenta de lo que para él significaba la primera resistencia armada contra el fascismo, contra la guerra. Dándonos perfecta cuenta también de toda la ingente y cruenta dificultad del empeño. Cuando, en los comienzos de la rebelión, vimos en Madrid el primer avión alemán de bombardeo, que había equivocado su ruta, lo arrostramos todo. Bien es verdad que no pensamos en Inglaterra. En que, para Inglaterra, la cuestión española no valía la vida de un marinero inglés (Duff Cooper). Pero nuestra fe fue tan grande que ni Inglaterra ha conseguido desmoralizarnos.

“Antes el fascismo que el Frente Popular”, pensaron los conservadores ingleses aterrados instintivamente ante la fuerza, no telúrica sino histórica, que el pueblo español iba dando a una expresión política. Y para que el Frente Popular francés cediera, dijeron mentirosamente los ingleses a los franceses: “la justicia con el pueblo español significa la guerra”. El *fiat iustitia et pereat mundus*, o la civilización, es todo lo contrario de una máxima política. No hay más remedio, pues, que abandonar al pueblo español en manos del fascismo. Un pueblo menos, ¿qué importa al mundo? Los franceses, los amigos, encontraron la respuesta consoladora: “antes el fascismo que la guerra”. Es decir, histérica e históricamente: “antes la guerra que la guerra”.

Ya está la guerra ahí. Y la civilización, que se pretendía salvar, en inminente peligro. Una civilización que, para salvarse, nos excluía inmolándonos. Que nos inmoló para perderse. Que nos tenía que inmolarnos ciegame-
te, porque éramos su contradicción más escandalosa.

Ella paridora de guerras, el pueblo español moridor de paz.

Éstos han sido los frutos de la *paz ideológica*, la que va entre la guerra de España y la presente. Porque, como razón del desentendimiento aparente y no intervencionista de Inglaterra, se dijo oficialmente en varias ocasiones que se trataba en España de una *guerra ideológica* cuando lo que había, fuera del problema interno, naturalmente ideológico, era una clara agresión armada. En virtud del primer aspecto que el complejo español ofrecía, el de la insurrección contra el gobierno legítimo, la no intervención clásica explicada por

los manuales de Derecho internacional es la que permite al gobierno que hace frente a una insurrección comprar armas en el extranjero y hasta solicitar auxilios efectivos de los gobiernos legítimos sin que por ello la no intervención padezca. Porque no hay que olvidar, ofuscados por la palabra, que el no intervenir se refiere exclusivamente a la posible ayuda a los insurrectos.

Después de la era de la Santa Alianza éste fue el régimen internaciona- lista logrado y sostenido principalmente por Francia e Inglaterra. Con la guerra española y el mar de confusiones jurídicas con que los gobernantes de las grandes democracias, empleando equívocamente las fórmulas consa- gradas —no intervención, neutralidad, voluntarios, etcétera— con el deli- berado propósito de echar arena en los ojos más o menos democráticos de los ciudadanos y de los amigos, inundan la conciencia europea y america- na, efectivamente se instaura una nueva época en la historia política del Derecho de gentes, porque con el nombre de *no intervención* se practica en realidad todo lo contrario de lo que ella implica y son precisamente las mismas Francia e Inglaterra las que bastardean la fórmula.

Después del legitimismo intervencionista de la Santa Alianza y la lega- lidad no intervencionista de las democracias occidentales, se inaugura para España la *no intervención* que supone una intervención, con papeles repar- tidos, en contra del gobierno legítimo sostenido por el pueblo. Por eso un internacionalista francés de la Universidad de París, bien conocido, M. Le Four, que todavía tiene que valerse de sus conceptos académicos más re- cientes, para estudiar y justificar la política no intervencionista franco-inglesa en España, lo primero que hace es salirse de su terreno de internacio- nalista y barajar vergonzosamente cifras y datos con el objeto de demostrar la ilegitimidad del gobierno republicano español.

Con arreglo a esa concepción partidista de la guerra ideológica y frente a una guerra que, desde el punto de vista internacional, lo único que debe tener en cuenta una política internacional limpia, no era, como ven ahora hasta los ciegos, más que una guerra en que se jugaba, como en todas, un nuevo reparto de fuerzas, se hizo una política también ideológica de paz, por la cual se fue concediendo a la voracidad fascista todo lo que ella pedía, hasta el momento irremediable, el de ahora, en que, como el lobo del cuen- to, trataría de comerse también al generoso donante.

Si la política de paz no hubiera sido ideológica sino sencillamente una pura política de paz, se hubiera mantenido ésta sin concesiones y de este

modo ella se hubiera comido la guerra, volviendo el cuento por pasiva, porque la paz, pero una paz viva sin concesiones, era el enemigo mortal de la guerra, del fascismo, que sin el alimento azuzador hubiera forzosamente desfallecido. Porque necesitaba comer vorazmente para vivir, porque ésa era su innegable naturaleza biológica. Sólo con voracidad, por otra parte, podía satisfacer las exigencias de una economía de guerra, de una economía violentada por aquella su energúmena naturaleza. Pero esto es lo que no se quiso, que desfalleciera el presunto gendarme de Europa, y se hizo una política ideológica de paz que nos ha traído esta catástrofe nada ideológica de la guerra pura y relampagueante, en la que ni se invocan los principios, demasiado comprometidos.

Y ahora la situación para nosotros, republicanos españoles, es ésta. Primeros atacados, lo hemos sido, en formas distintas, por todas las potencias no intervencionistas. Luego ha ocurrido que los no intervencionistas, como lo preveíamos y gritamos a voz en cuello, poniendo el grito en el cielo y la sangre en la tierra, se han enzarzado. Hay, pues, no dos sino tres beligerancias en la guerra, que se inició en 1936 y ahora continúa. El pueblo español vive todavía en el silencio de la opresión, en la sombra de las cárceles o al aire libre de la peregrinación. Y como las potencias que en nombre de su democracia inventaron la no intervención no han rectificado sino que, por el contrario, han insistido hasta el fin —envío de Samuel Hoare a Madrid, intervención del requeté francés Ibarnegaray para internar concentradamente a vascos y catalanes— nosotros seguimos donde estábamos y ellos donde estaban y seguimos siendo, antes que nada y después de todo, “hispanófilos” a secas, que ya se agotaron nuestras lágrimas.

Ya sé que esta política aliada de acercamiento franquista se explica por razones vitales de defensa, pero, precisamente la razón vital es la que nos aconseja, la que aconseja al pueblo español, a no resignarse con su muerte. Y no es en nombre de una civilización que ha renegado en nosotros de sus clamorosos principios como se nos puede pedir, como se puede pedir al pueblo español que muera definitivamente y que renuncie a su radical voluntad de vida nueva. Como no se nos ha hecho sitio mal podemos movernos del angosto, pero profundo, como un surco, en que el destino nos tiene clavados.

4
HOMENAJE A LUIS VIVES
DE *EDUCACIÓN Y CULTURA**

CASI ÍNTEGRAMENTE ESTÁ EL NÚMERO 5 de la revista *Educación y Cultura* dedicado a celebrar el cuarto centenario de la muerte de Luis Vives. Lo que el gobierno de la República había intentado conmemorar eficazmente el año 38 y la precipitación de los acontecimientos —¡y cómo vienen precipitándose desde entonces, con la velocidad adquirida!— impidió realizar, es reparado contra las asechanzas del destino con esta y otras conmemoraciones peregrinas. En plena guerra, nuestro gobierno quiso celebrar al panegirista de la paz, al denigrador más absoluto de la guerra: “Nosotros los cristianos hemos sido aún más feroces”. Y no había táctica mentirosa de propaganda: nuestro pueblo, debatiéndose desesperadamente, estaba en la misma línea que sus grandes figuras renacentistas: Vives, los Valdés. Había condenado la guerra constitucionalmente y le hacía frente varonilmente. En estos momentos en que, como un eco de pesadilla, vuelve a sonar el nombre de Lovaina, la ciudad universitaria de Luis Vives, su recuerdo se abre vivo y mordiente como una herida. “A causa de las continuas guerras que, con increíble fecundidad, han ido naciendo unas tras otras, ha sufrido Europa tantas catástrofes que en casi todos los aspectos necesita de una grande y casi total reparación”. Pero la guerra, como el sepulcro y la matriz de mujer estéril, y como el fuego, nunca dice basta y “si enfocamos las cosas desde este ángulo de la tierra donde vive el nombre de Cristo, hay motivos para suponer que queda guerra para seis mil años...”. Y este españolísimo europeo habla de “mi España” y pone la quema de libros a cuenta de los amantes de la guerra. Que éstos —¡oh manes de Torquemada!— no tengan el tupé —la frente que, según las Escrituras, no se sonroja en las prostitutas— de celebrar su centenario.

Oportunamente recuerda en su editorial la revista cómo Luis Vives, con Juan Vergara, Ponce de León, Núñez, Fox Morcillo, Nebrija, Huarte de San Juan, el Pinciano, Simón Abril, etc. —y los Valdés, añadimos nosotros—, es una prueba de que España no fue entonces “*una ciudadela de la ignorancia*”. Sin complejos —más bien simplejos— de inferioridad, que la última guerra

* *España Peregrina*, núm. 4, México, Junta de Cultura Española, mayo de 1940, p. 185.

ha tenido que curarnos definitivamente, no tenemos para qué debatirnos con temas tan lamentables como ése de si España tuvo o no un Renacimiento. Desde Francia le escribían a Erasmo que allí no tenían la suerte que en España, donde los libros del maestro corrían de mano en mano. La lectura de los Valdés es bastante ilustradora: un anticlericalismo cristiano de una valentía radical, un pacifismo igualmente perentorio, un afán revolucionario que fía en la cultura, en la cultura hecha carne, más que en la prudencia en la *cordura*, según el feliz hallazgo de Vives. El valenciano busca su instrumento en la *educación*. Alfonso de Valdés, secretario de Carlos V, en la política, Juan su hermano en la vida interior, en la religión. Alfonso de Valdés nos dice en el *Diálogo de Mercurio y Carón* que quiere arreglar de nuevo el mundo, para que no haya en él más que cosas buenas. Y Alfonso era un político práctico, como se le ve a través de su enjuiciamiento del saco de Roma, y de toda su vida. Él y el inquisidor Manrique, con otros amigos ilustres, estuvieron a punto de dar un pequeño golpe de Estado que hubiera tenido grandes consecuencias: que el emperador obligara a callar a los frailes en sus arremetidas contra Erasmo y los erasmistas dejando, como quería Vives, el más ancho campo a la disputa libre de los hombres en aquellas cuestiones —casi todas— que no atañían estrictamente a la fe. Fracasó el intento y desde entonces...

Desde entonces la historia de España, del pensamiento español, parece encarrilarse por los cauces de la modorra, el arbitrismo y la “filosofía crimen de Estado”. Pero sacudida de explosiones libertadoras, en las que España hace de vanguardia apasionada de Europa, un poco como hacia principios del xvi. El movimiento del año 12, el primer pronunciamiento liberal del 20 repercuten en toda Europa con esta fuerza fulminante y deslumbradora. Lo mismo en 1936. Y tres veces el destino nos aplasta, el destino en forma de intervención extranjera: los Austrias, los cien mil hijos de San Luis, la no intervención.

Felicitemos a *Educación y Cultura* por su esfuerzo. El trabajo de Xirau, “Luis Vives y el humanismo” es una exposición precisa e ilustradora del pensamiento del polígrafo valenciano y de su lugar exacto en la historia del pensamiento europeo. La señora Elías de Ballesteros estudia, con gran claridad, sus ideas pedagógicas. Los textos están escogidos con casi viviana cordura —“un padre que tenga muchos hijos no ha de consagrar al estudio cualquiera de ellos, como quien coge del montón un huevo para asarle o freírle”— y, finalmente, y como sin querer, termina el número con un interesante estudio documental: “La labor educativa de la República española (1931-1939)”, cuyo archivo se recomienda.

Guerra y guerras

PORQUE TRES SON LAS CLASES DE GUERRA, decía Quevedo, la ofensiva, la defensiva y la diversiva. De entonces acá ha corrido mucha agua bajo el puente de Toledo con todo y ser aprendiz de río el Manzanares. Sabemos que hay, además, y por lo menos, guerra *total* y guerra *decisiva*. La total alemana y la decisiva italiana. Como la guerra total, inventada por Ludendorff, supone la unidad del pueblo y su unión con el ejército, desde la aparición de las *quintas columnas* le falta a la guerra total su base más firme: la compacta unidad de la retaguardia. Tanto mejor para la guerra decisiva y relampagueante destinada a destrozarse la moral de la población y a agotar al futuro vencedor.

Había también guerras *justas e injustas*. Las que se hacían a los bárbaros y a los salvajes siempre eran justas. Justamente. Las que se hacían los civilizados entre sí eran justas para el vencedor. Justamente también. Según Bismarck ninguna guerra había terminado más cristianamente que la del 70. Y según el Tratado que abrió la tregua de paz entre la penúltima guerra y la presente, el vencido reconocía su propia culpabilidad. Creíamos pues, nosotros los civilizados, que había guerras justas e injustas y maneras justas de llevarlas a la práctica, las que no empleaban, entre civilizados, procedimientos ensayados con éxito contra los salvajes.

Por eso los pueblos civilizados no se han conmovido demasiado cuando Italia, en nombre de la civilización, abrasaba poblados enteros en Abisinia. Hasta cooperaron más o menos pasivamente. ¿Qué pueblo con historia respetable y civilizada no contaba con palmarés semejantes?. Tampoco mientras se bombardeaba Almería o se arrastraba a Guernica con el fuego celeste se dejó de no intervenir en España. Los españoles llevamos fama de un poco bárbaros: ¡qué se le va a hacer! Pero lo que ahora ocurre no tiene excusa más o menos civilizada: se conquistan pueblos civilizados como si

* *España Peregrina*, núm. 5, México, Junta de Cultura Española, junio de 1940, pp. 224-225.

fueran bárbaros o salvajes y se les aplican, como a ellos, los métodos más decisivos y relampagueantes.

A la luz espectral de este rayo vemos la fulminada verdad: la guerra es una pura imposición de fuerza. Si hay leyes de la guerra, entre civilizados, es porque sus naturales atrocidades quedan contrarrestadas por las represalias posibles. Si éstas no son posibles, o lo son en menor grado, entonces dejan de funcionar automáticamente las famosas leyes humanitarias de la guerra. La guerra es una pura imposición de fuerza; es decir, que es la fuerza y no la justicia la que anima y pare. Que si antes, cuando no era necesario todavía buscar el espacio vital en Europa misma, se justificaba el dominio y la conquista con una misión civilizadora, hoy se recurre, con la misma descarnada justicia, a la protección de los pueblos débiles. Todo en función del espacio vital, es decir, de la economía.

El caballero desconocido

GENTLEMEN'S AGREEMENT. Acuerdo entre caballeros. Basta la palabra. Si se toman protocolariamente notas por escrito es para facilitar la recordación. Así, el 2 de enero de 1937, Inglaterra celebró un acuerdo de esta índole caballeresca con el caballero Mussolini, para asegurar el *Statu quo* en el Mediterráneo. Como era entre caballeros no se faltaba a las reglas del juego —al *fair play*— sin la transacción caballeresca y estatutaria. Inglaterra prometía cerrar los ojos a la entrada de “voluntarios” italianos en España. Prometió y cumplió caballerosamente pues, obligada a no intervenir y a vigilar para que otros no intervinieran, anunció oficialmente el primer destacamento fuerte de italianos desembarcando en Cádiz —¡los de Guadalajara!— como destacado cuerpo de enfermeras. Palabra. Palabra de caballero.

En vista de que el caballero *signore* Mussolini era de fiar, en abril del 38 se celebró con él otro *gentlemen's agreement*. Esta vez prometió que, una vez terminada la guerra en España, retiraría sus tropas de la península. Promesa caballerosa que fue caballerosa, gentilmente aceptada. *Cuestión de honor*, como pensaba el “rufianesco” pueblo español, para comprenderlo. Pero, ¿es que ha terminado la guerra en España?

Con estos antecedentes no ha sido empresa difícil conseguir que el caballero desconocido —tan desconocido como los submarinos del mismo

nombre— empeñara nuevamente su palabra por lo que vale. Prometió no entrar en esta guerra. Ahora el mundo se asombra y se hace lenguas. ¿Cómo es posible que un caballero a quien se ha tratado tan gentilmente, desconociéndole, se destape ahora escandalosamente dándose a conocer?

Los orígenes de la civilización

NO NOS REMONTEMOS DEMASIADO, más allá de la histórica noche de los tiempos. En la noche cerrada nos tropezaríamos con los etnólogos y la cacharrería. No, la civilización, montada al aire como un diamante, de que tanto se habla ahora y que cada cual pretende defender contra los demás, tiene unos orígenes más inmediatos y claros. La civilización la invoca, por primera vez, la contrarrevolución francesa. A lo largo del XIX, cada vez que hay un movimiento popular empiezan a temblar los cimientos de la civilización, unas veces cristiana y otras occidental. Examinad, si no, los terrenos del año 48 y el verbo apocalíptico de Donoso Cortés que dio la vuelta a Europa. Ya en la primera gran sangría europea los beligerantes se apropian indebidamente el lema, si bien los alemanes introducen la variante *kultural* que en los años transcurridos se ha ido “kaquizando” cada vez más...

Recordemos, pues, ahora que se nos dice en trance de agonía, sus modestos orígenes. Pensemos en los pueblos invadidos, con quintas columnas o sin ellas, invadidos por dentro y por fuera, o por los dos sitios a la vez; pensemos en los pueblos y no temamos por la suerte de la civilización, de sus amuralladas defensas amenazadas por toda la trompetería bélica. ¡Temamos, sí, por la suerte de los pueblos! Por la libertad de los pueblos. Por su sangre derramada y por la que van a derramar.

JUSTO SIERRA:
*EVOLUCIÓN POLÍTICA DEL PUEBLO MEXICANO**

EL LIBRO DE JUSTO SIERRA apareció por primera vez confundido con otra serie de monografías históricas entre los años 1900 y 1902. Ahora lo reimprime señero La Casa de España, en una edición muy agradable. No obstante llevar esa fecha y tratarse de un libro de historia, su publicación representa uno de los grandes aciertos de La Casa de España. Por lo que el libro vale y por el espíritu que lo anima, por ese gran aire que circula por él, como dice el prologuista Alfonso Reyes. La exigencia de estar a la última, parece que sobre nada tiene que pesar tanto como sobre un libro de historia. Quitando, sin embargo, la época precortesiana, posteriormente indagada con más ahínco por una concentración indigenista de la atención motivada por el desarrollo político mismo, cuyo rastro persigue denodadamente el autor y que, como dice Alfonso Reyes, todavía no ha encontrado su historiador, todo el resto apenas si necesita retoque. Y conste que, no conociendo yo la historia de México, esta afirmación es de las más gratuitas: como que no la apoya más que la espléndida visión apasionada que de su pueblo me ofrece Justo Sierra. Pero tiene la fuerza, nada engañosa, de la visión. Ya estamos curados de las historias objetivas, puestas de moda por el cientismo y el positivismo. Hay hechos en la naturaleza mientras que en la historia hay acciones. El hecho y el acto. El hecho histórico es el acto y si se pretende ser objetivo factizando lo actuado, lo que se hace es convertir la historia en repugnante museo de cera; simulacro macabro y reiteración de muerte. No quiere esto decir que la acción no pueda ser estudiada objetivamente, sino que necesita otra objetivación: la viva y dinámica de los hechos, de los actos históricos.

Con estos dos peligros, por lo menos: la interpretación sectaria, desfiguradora de los hechos, y la evocación estética, parada, de los mismos. Algunos libros excelentes como la *Historia de la civilización griega* del incomparable Burckhardt, pecan espléndidamente en este último sentido. Después

* *España Peregrina*, núm. 5, México, Junta de Cultura Española, junio de 1940, pp. 231-232.

de leerlo exclama uno *¡felix culpa!*, pero siente la necesidad de superación. Las interpretaciones sectarias desfiguradoras, si la pasión es honda, enseñan mucho más con su lógica pasional, que no importa qué manuales perfectos. Porque la pasión cala y vivifica los hechos y hace posible el diálogo sereno. Pondría, como un ejemplo para otros, el *De l'Allemagne* de Heine o sus crónicas políticas.

En Justo Sierra la evocación y la pasión juegan a maravilla su papel, pues ni aquélla se pasma ni ésta, que la arrastra, se dispara. Porque todo funciona en vigor de humanidad, que es la que lleva a Justo Sierra a adivinar el curso necesario, no fatal, de los acontecimientos, a ensartarlos así con el hilo mismo de la historia. Sin esto hubiera naufragado este gran moralista, en el escollo íntimo de la apasionante intuición psicológica de las motivaciones y de los tipos morales y de los perfiles anímicos de las épocas. Pero no. Constantemente recurre a explicaciones materiales de los actos y de las acciones, individuales o colectivas, sin por esto, insistimos, objetivarlas al modo positivista. Porque todo es posible para la pasión verdadera y, especialmente, orillar los dualismos triviales. Cada cosa en su sitio y la sociedad en marcha en el de todos.

Con la idea progresista, a la que se deben tantos libros insulsos, Justo Sierra traza una historia de México llena de fintas, reticencias, pesimismo, exaltaciones, compases —“mucho ha sufrido nuestro pueblo y mucho merece” — sin perder el hilo, el hilo de la historia. La historia del siglo XIX es historia escrita por un contemporáneo, tal es su acento de actualidad. Actualidad de un contemporáneo pleno que hace la historia de su siglo con el espíritu de su siglo, con todo el espíritu de su siglo asomando ya a las postrimerías. A un español, que no ha tenido la fortuna de tropezar todavía con una historia decente de su siglo XIX, ésta de Justo Sierra le tiene que educar la atención al insistir en la descripción de las clases y de las realidades económicas con precisión explicativa.

Sólo un libro así ha podido exaltar la mano de maestro tan ecuánime como Alfonso Reyes hasta hacerla escribir: “Quien no la conozca, no nos conoce, y quien la conozca difícilmente nos negará su simpatía”, lo cual ya es decir bastante.

Este prólogo, lleno de certeras indicaciones, cumple perfectamente su misión simpática de poner al lector a punto para devorar el libro con ardor inteligente. Lo cual ya es hacer bastante.

* * *

El capítulo dedicado a la intervención francesa en México —1861-1867—, ocupa centralmente 64 páginas apretadas. El estudiante Justo Sierra presencia la entrada solemne de Maximiliano en la capital: “un centenar de estudiantes gritábamos a grito herido, en la plaza principal, “¡mueran los mochos!”, sin que nadie nos reclamase”. La reacción, vencida en una guerra feroz de tres años —“combatamos a la revolución, sostengamos la guerra, aun cuando se desplome sobre nuestras cabezas el edificio social”—, veía el cielo abierto.

Para defender sus propiedades, el clero había convertido la última guerra civil en una contienda religiosa y toda la organización eclesiástica, con el supremo jerarca a la cabeza y todos los dogmas, hasta el fundamental de la existencia de Dios, y todos los temores, desde el temor del infierno hasta el del patíbulo, fueron hacinados en formidable Bastilla para reparo del tesoro de la Iglesia.

Para recibir a los invasores en Puebla, en México, se vistió el clero sus ropas de gala y entonó temblones e impíos tedeums.

Pero no iba a tardar, en plena intervención, ante la política secularizadora de Maximiliano, en suspirar por Juárez y en maldecir la hora en que conspiró por la intervención.

La intervención la prepara Napoleón con la Convención de Londres, en la que se ponen de acuerdo Francia, Inglaterra y España para mandar una expedición que garantice los derechos respectivos heridos por la suspensión de pagos decretados por el Congreso mexicano. Las miras de Napoleón son más altas:

acariciaba el vago ensueño, grandioso y sin contornos, de llegar a establecer una especie de solidaridad entre los latinos (no de sangre, por cierto, sino de espíritu) en Europa y América y de ser el árbitro de esta federación amorfa. México era el punto de apoyo para esta palanca en América; aquí era donde debía organizarse el dique a la tendencia, a la dominación universal de la raza anglosajona.

Sueño napoleónico que parece reverdecer en la idea del Imperio musoliniano. No hay más que leer la revista *Imperio* editada en castellano en Roma con la colaboración entusiasta de españoles e hispanoamericanos. La musiquilla es la misma y lo que varía es el posible punto de apoyo de la palanca. España es hoy una provincia romana y ya no cuenta con generales liberales que la pudieran salvar de la deshonra. El general Prim, jefe de la expedición, al ver llegar las tropas mexicanas

casi desnudas unas e irregularmente armadas muchas, las comparaba, sofocado de emoción, a las tropas que habían luchado por la independencia contra el otro Napoleón en España, y al saber la determinación de Lorenz [de no retirar sus tropas a la costa] atónito el caballeroso paladín, se dirigió a preparar el reembarque de la expedición española en Veracruz.

Comenta Justo Sierra: “con esta conducta, dio Prim ejemplo de honradez caballeresca internacional, de ésa que no estaba acostumbrado a ver el mundo. Una España nueva se nos había revelado y venía hacia nosotros: la España del porvenir”. Muy poco antes de la intervención, la España del revenir, la “nacional”, tan cordialmente odiada por el pueblo mexicano, había recalitrado su incurable senilidad, su cerebral reumatismo, por boca de su ministro Pacheco, que cohonestaba su intromisión impertinente en las luchas civiles del país con aquella declaración asombrosa: “se había perdido [en México] toda noción de derecho y todo principio de bien, y necesitaba que Europa, por medio de una intervención armada, le impusiera la *libertad* y el *orden*, sin lo cual no tendría fin su vergonzosa historia, escándalo y baldón de la humanidad civilizada”. ¿Dónde hemos oído palabras, no ya semejantes, sino idénticas? Un poco en todas partes, pero, sobre todo, en las asambleas de accionistas de algunas grandes compañías con intereses en España. Es decir, que la historia se repite y no se repite.

El 5 de mayo las tropas republicanas fuerzan en Querétaro la rendición del emperador. “México había salvado su independencia, conquistado la plena conciencia de sí misma y avasallado la historia. La República fue entonces la Nación... la Reforma, la República y la Patria resultaban, desde aquel instante, la misma cosa”. A nosotros republicanos españoles, ¿nos habrá avasallado la historia? ¿Cuándo la República volverá a ser otra vez la Nación? La historia, amigos, no ha terminado.

BERTOLDO, BERTOLDINO Y CACASENO*

Y luego que Sancho dejó de luchar en la conquista de su fe, se nos vino un Bertoldo italiano y está bertoldinizando a nuestro pueblo.

NO PODÍA ESPERAR don Miguel de Unamuno cuando escribió estas proféticas palabras en su *Vida de Don Quijote y Sancho*, la precisión, la exactitud, con que habría de verificarlas la historia. España, en trance de bertoldizarse, acudió a las fuentes naturales del bertoldismo originario. De tal modo, que en la bertoldización de Europa sólo le ha correspondido a los bertoldos españoles la tercera categoría, la cacasénica. Tercera de terceros y tercerías. Jerarquía perfecta, y con su orden escalonado correspondiente: el Führer, el Duce y el Caudillo: Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno. Porque no hay que olvidar que el fascismo es de origen italiano y bertoldino, aunque su papel principal lo haya acaparado Alemania.

* *España Peregrina*, núm. 5, México, Junta de Cultura Española, junio de 1940, p. 207.

Fascismo integrista o supertotalitario

EL FASCISMO, el absolutismo hegeliano, no sólo puede y debe darse en España, sino que es España la única nación europea donde cabe en un sentido absoluto; porque nuestro fascismo, nuestro absolutismo hegeliano-jurídico se ha de sustentar necesariamente, como Forma, en una sustancialidad histórica católico-tradicional, es decir, fundamentada en la verdad trascendente. Hemos dicho anteriormente que teníamos derecho en España a ser más papistas que el Papa; del mismo modo podemos ser más fascistas que el mismo fascismo. Porque nuestro fascismo ha de ser perfecto, absoluto. “El fascismo es una concepción religiosa”, ha escrito Mussolini. El fascismo español será, pues, la religión de la Religión.¹

¿Está claro? Pues, sí señor, está muy claro. No para los infelices que han leído a Hegel. Está claro para cualquier español o hispanoamericano acostumbrado al galimatías celestial de la reacción española. Porque ahora vienen, aquí en América, diciéndonos, o dejándose decir, que no son *totalitarios*, que ellos reconocen la *dignidad de la persona humana*. Pero en nombre de esa dignidad, en otros tiempos, pronunciaron y practicaron aquello de *el liberalismo es pecado* y consideraron, siempre, la *filosofía como crimen de Estado*: antes, dignificando las almas con el fuego purificador, ahora, poniendo, con su “inquisición modernizada”, dignamente a los hombres entre la espada y el paredón.

Más papistas que el Papa, unas veces rezan por su conversión, como hicieron con León XIII, otras, con Pío XI, censuran sus encíclicas, con Pío XII, se chiflan en los cánones. *Más fascistas que el mismo fascismo* les parece éste poco perfecto, poco absoluto, es decir, *poco totalitario*, porque no está fundamentado en la *verdad trascendente*. Ésta es la gran originalidad del

* *España Peregrina*, núm. 6, México, Junta de Cultura Española, julio de 1940, pp. 270-271.

¹ José Pemartín, “España como pensamiento”, *Acción Española*, núm. 89, Burgos, 1937.

fascismo español, del falangismo, que se la debe, en efecto, a su total preocupación por la dignidad del hombre. No hay, en su *total totalitarismo absoluto y perfecto*, ningún resquicio por donde le pueda caer la dignidad al alma, si, como le ocurre al Estado fascista español, encarna la verdad trascendente y cualquier pensamiento, o su conato, que no compagine con esa verdad trascendente católica y superpapalizada, se convierte en crimen filosófico de Estado.

Más papistas que el Papa los carlistas y los integristas, más fascistas que el fascio los falangistas. Siempre más y siempre lo mismo aúllan estos mismos perros viejos de collares distintos. *Edad Media continuada*, como interpreta su poético azuzador José María Pemán. Continuada, claro está, con arreglo a las exigencias de los tiempos, “modernizando” la inquisición y actualizando a Dios, es decir, fascistizándolo, estatizándolo, haciendo que el totalitarismo sea tan total, absoluto y perfecto que no se le escape ni Dios. Que esto quiere decir *el fascismo español, religión de la Religión*. Ni más ni menos. La fascistización de la Religión, ya que el fascismo es la religión. Lo peor que le podía ocurrir a la Religión y al fascismo: a la Religión y a la religión. ¿Está claro? Otro día hablaremos de la dignidad del hombre.

Lo que son las cosas

“Salvaremos cuanto sea compatible con la paz interior de España y su deseo de grandeza, realizando por vez primera en nuestra patria la trilogía: *Fraternidad, Libertad e Igualdad*”. Estas palabras, aunque ustedes no lo crean, son con las que termina Franco su primera proclama a la nación española cuando se levantó contra ella el 18 de julio de 1936. Cuando se levantó contra ella pronunciándose en esta jerga franco-italo-germana. Después su pensamiento fue aclarándose al hilo, al reguero de la sangre, desarrollándose y nutriéndose con ella, y la trilogía o trimurti salvadora fue adquiriendo formas nuevas, más imponentes todavía: España una, grande y libre; pan, trabajo y justicia; civilización occidental, cristiana y mediterránea; Dios, Patria y Franco; Franco, Franco, Franco. Hasta que, cerrándose divinamente el círculo de las generaciones, el hijo volvió al padre y el Franco, Franco, Franco, por intermedio de su equivalente —Pétain, Pétain, Pétain— dio con la fórmula definitiva que figurará desde ahora y para

siempre en todos los frontispicios y parroquias de la revolucionaria Francia: Familia, Trabajo y Patria.

Lo curioso, lo asombroso, lo inescrutable en todo este divino proceso dialéctico de las generaciones es que la procesión sagrada ha sido hecha posible, trinitaria, trimúrticamente, gracias —¡un millón de gracias, un millón de muertos!— a la inversión en la fórmula clásica, ya más que centenaria y caduca —libertad, igualdad y fraternidad— del lugar que ocupaba su término tercero. Nada de tercerías con la fraternidad sino una clara guerra que le asegure el rango generativo: si no quieres ser mi hermano, en la filiación de Dios, te rompo el alma y el bautismo en nombre de nuestro Padre que está en los cielos; en nombre de la civilización cristiana, a cristazo limpio. Pero los místicos son los que más saben de la divinidad, que no los teólogos, especie de jurisconsultos de los dominios divinos. Así, para desentrañarnos las inescrutables interioridades de este proceso fraternal que se estabiliza, por fin, en el *difícil paraíso* de la hermandad franquista, el místico del movimiento, Franco, más franco hoy que nunca, más en su místico papel, nos ha revelado hace unos días el secreto profundo de todo el proceso que se inicia el 18 de julio de 1936 y que, aunque no ha terminado todavía, parece descender precipitadamente por la vertiente de la consumación. Según despacho enviado desde Madrid por el corresponsal de la Associated Press, Franco ha dicho en un discurso conmemorativo que la guerra europea de ahora empezó ya en España y allí, en esa tierra predestinada, se puso en vías de consecución la victoria italo-germana. Si detrás de toda política hay una teología, también detrás de cada teología hay una política y así la mística trinidad fraterna de la Familia, el Trabajo y la Patria, vertida a términos políticos, es decir, del francés al alemán, se traduce así: Sacro Romano Imperio de la Nación alemana —*Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*— donde Alemania es *la Nación alemana*, Italia, el *Imperio Sacro Romano* y España, hispanidizada, *de la*. En términos vulgares: Bertoldo, Bertoldino y Cacaseno.

Memorias de un vagón de ferrocarril

El famoso vagón de Compiègne, donde la delegación alemana firmó el armisticio el 11 de noviembre de 1918, no es una pieza de museo. No lo fue jamás. Los turistas americanos, distraídos con los fantasmas del recuerdo, creían bajar, subiendo, a un catafalco histórico montado sobre ruedas. Una réplica,

contemporánea e invertida, del mausoleo napoleónico, en la que se habían enterrado o embaulado, para siempre, las ilusiones del imperio guillermino. Nadie, distraído con los fantasmas, había reparado en la ligera trepidación de sus ejes, eco o memoria mortecinos de sus alborotados viajes de hierro. Nadie, hasta que vino el gran turista, el que quiere visitar totalitariamente todos los monumentos del mundo todo. Entonces el vagón recobró su memoria, que dormitaba en sus ejes, y reprodujo minuciosamente, con una dolorosa, sádica, nimiedad de disco al ralentí, la escena que encubriera en 1918.

Ya está otra vez aquietado, muerto, gloriosamente enmuseado. Pero un leve rumor rechinan sus ejes y sus ruedas recién engrasadas. Eco y memoria del camino de hierro que va de París a Berlín. El quietista, el antiturista, el que ve las cosas desde lejos, siente ese movimiento imperceptible que almacena calladamente sus energías para un nuevo *déclenchement*. Y se abisma vertiginosamente en la contemplación de ese vagón vaivén y lanzadera que entreteje la historia de Europa con hilos de sangre. Lo mismo, piensa, que en aquellas viejas historias de partidarios que se disputaban a tiros la banda del regimiento. Lo mismo y todo lo contrario; porque esto era por amor al arte, por puras ganas de pelea, y aquello por amor a la caja; una caja, baúl o vagón catafalco donde estaba sepultado un tesoro más grande que el de Tutankamen: el tesoro de las colonias, administraciones y mandatos.

¡En ese vagón, baúl, vaivén y lanzadera viaja, devanándose, la paz perpetua!

El Alcázar de París

Cuando a Luis XVI le dio la noticia el conde de Liancourt de que el pueblo de París había tomado por asalto la Bastilla, su exclamación pasmada fue: ¡Ah, pero eso es un motín! —No, señor, es una revolución. Y cuando a Pétain le ofrecen los plenos poderes, exclama: ¡Ah, pero es una revolución! —No, señor, es un motín. Y con un motín —moto, movimiento del alma, motín, movimiento pequeñín del alma— acaba la gran Revolución francesa que empezó a vivir tan rudamente el 14 de julio de 1789 y que ahora se muere de manera tan espiritual y elegante: dando las gracias al melifluo Lebrun por sus servicios de cabecera. El capeto, al confundir la revolución con el motín, empezó a perder la cabeza. Pétain, al confundir el motín con la revolución, empieza a deshilvanar el último catarro.

Este motín arrevolucionado necesita también una fecha memorable. No puede ser la de la caída desmayada de París. No puede ser el accidente de automóvil de Raynaud. Ni el último *enchanté* eliseano de M. Lebrun. Necesita también, y más, esta motinería católico-agraria, esta repastorización de Francia, de un hecho memorable. Se lo brindamos generosamente los republicanos españoles: la liberación del Alcázar por las huestes legionarias y moras del cristianísimo Franco haría de Bastilla de esta revolución. En esa fecha fue salvada, en la imperial Toledo, la civilización occidental y se sentaron las bases del régimen que años más tarde habría de servir de pauta al que en Francia, repastorizada, habría de instaurar el amicísimo de Franco. ¡Quién le tose a un dictador catarroso si su París, su París-Vichy, cuenta ya como recuerdo de sus campañas españolas con un Trocadero gaditano y con un Alcázar imperial toledano! Si cuenta, además de los cien mil hijos de San Luis, con cien mil hijos de Pétain.

Cuento judío

Samuel (Hoare) se fue a Madrid a entrevistarse con su compadre March (Juan). Después de hablarle de los grandes servicios no intervencionistas prestados a la causa, le presentó las cuentas del gran mercader: empréstitos bancarios de Londres, libras inglesas de la Riotinto, etc. March, conmovido, le leyó aquel pasaje del poema del Cid en que se relata ingenuamente la fabulosa hazaña del Campeador cuando deja en prenda de los dineros al judío un arca repleta de arena, de dorada arena que se desliza entre los dedos. Samuel, comprendiendo la alusión, le habla enternecido de la fidelidad de la palabra dada, base de la caballería, del cumplimiento de los contratos, base de la civilización occidental, de la honestidad como el mejor de los negocios, etc. March se enternece tan simpáticamente que no puede menos de evocar entre lágrimas aquella lección de la infancia en que su padre, al dejarle caer confiado del mostrador al suelo, le enseñó con argumento contundente a no fiarse, en la tienda, ni de su padre.

A PESAR DEL RETRASO A QUE OBLIGA, a veces, el ritmo lunar de las revistas, no queremos dejar pasar sin aviso la aparición de este número extraordinario, de 163 páginas, dedicado íntegramente al primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en la ciudad de Pátzcuaro.

Un congreso, y más si se apellida inter, despierta el escepticismo y hasta una encogedora indiferencia. Como decía un amigo: ¡turismo! Pero no están los tiempos ni los hombres para que les llenemos, vaciándoles, con efusiones líricas bien condimentadas. Nosotros, los españoles, hemos entrado y salido, durante la guerra, por muchos congresos, y aquí nos tiene el mundo, todavía, metiendo ruido con las rabonas latas de leche condensada. Quiere esto decir que estamos preparados para abordar la cuestión sin prejuicios.

Por primera vez, el problema indigenista, problema central de la Revolución mexicana, adquiere resonancia continental. “Algunos destacados delegados sudamericanos observaron que la delegación mexicana intervenía en las discusiones con marcado laconismo (brevedad y precisión)”. Las cosas se ponen serias cuando hay una voluntad política de eficiencia y cuando las desinteresadas reconstrucciones etnológicas van cediendo el paso al estudio de hechos y de problemas que se computan con cifras pavorosas. Los países con fuerte población indígena arrastran, por el estado de postración de la misma, una cadena invulnerable a los buenos propósitos. Las famosas Leyes de Indias no lograron sino hacer un poco más filarmónica la servidumbre feudal de la encomienda. “La ciudadanía democrática creyó asegurar la redención de los siervos otorgando los derechos de voto y de propiedad individual, pero los excesos del capitalismo crearon el peonaje, el latifundio y la dictadura” (Cárdenas). México, al triunfar de la invasión extranjera en 1867, consigue, como dice Justo Sierra, identificar a la nación con la Reforma, con la República, pero conoce después una dictadura de

* [Comentario sobre el número IV de la revista *Educación*]. *España Peregrina*, núm. 6, México, Junta de Cultura Española, julio de 1940, pp. 279-280.

30 años con Porfirio Díaz y otras dictaduras menores. Natural es, pues, que el largo paréntesis entre la Reforma y la Revolución se cierre con el levantamiento del problema del indio. Para acabar con la dictadura hay que acabar con el peonaje y con el latifundio.

Esta significación tiene que la primera resolución del Congreso se ocupe del *régimen de concentración de la tierra*. El problema del indio es, fundamentalmente, un problema económico. (Véanse los artículos de Loyo y de Mendizábal). Como lo era, y sigue siendo, el problema del campesino andaluz. Con todas las diferencias que se quieran, pero con esa coincidencia fundamental. Esto lo saben muy bien los del otro lado, los falangistas, pues lo primero y único serio que han hecho, es devolver las tierras repartidas por la República a sus antiguos dueños. Por esta razón el problema del indio, de los treinta millones de indios americanos, adquiere proporciones sencillamente humanas, universales y pone ardiente nuestra simpatía al lado de los americanos que buscan en la dignificación del indio la estabilización y el progreso de su patria.

No decimos nosotros, y mucho menos el Congreso, que sea éste el único problema. Hay otro problema tremendo: el biológico, más que sanitario, de estas razas ateridas por la depauperación, el vicio y las plagas tropicales. ¿Pero quién podría negar su raigambre económica? Los microbios no conocen prejuicios de clase, pero la empresa de saneamiento tiene proporciones tan vastas que no podrá ser acometida, lo que se dice acometida, si no es con un incremento serio de la riqueza del país, del consumo de sus masas. El problema de la educación, si quiere superar la etapa del catecismo, si se pretende, no ya *incorporar el indio a la civilización*, según la vieja consigna romántica, sino, al revés, *incorporar la civilización* en el indio, hacerle sangre de su sangre, tendrá que prepararlo para tareas más cumplidas que el peonaje y salvar sus artes populares de esa incorporación a la civilización que realiza con tan buen gusto el curioso turista. Para esta inversión de consigna que el Congreso prohija, es decir, para que la civilización se le meta en la sangre, y no con sangre, como la letra, es menester respetar esa sangre respetando el vehículo maternal de una asimilación sana y segura: el idioma. Porque en el hombre el hibridismo estéril no viene del cruce, sino del desarraigo. Éste es, también, el concepto español de casta, que nos da el adjetivo castizo, que no alude tanto a la sangre, como al genio y figura que da la tierra y expresa el idioma. Todo lo demás es ganadería, o

la brutal de Mitteleuropa, con razas de primera y de segunda y de tercera, o la amojamada y preservativa de América del Norte. ¿Es que lo más castizo de América no es acaso el mestizo? (Véase José María Arguedas: *El waino y el problema del idioma en el mestizo*).

Todos los delegados indígenas al Congreso, campesinos en su mayoría, son partidarios de que la enseñanza se realice en los primeros grados en idioma materno para pasar después en los grados superiores al conocimiento del castellano. He aquí la conmovedora confesión de uno de ellos:

En mis primeros años presenté una gran resistencia al aprendizaje del español, porque el maestro un día me llamó de una manera despectiva “indio”, y al sentirme humillado se creó en mí un “pensamiento” de odio hacia todo lo que supusiese castellanización. Recuerdo también con amargura y con pena que mi familia me enseñó a ser humilde, resignado, pobre, pues el indio era un ser inferior a todas las razas y sobre todo a la blanca. Más tarde, cuando asistí a una escuela semiurbana me despojaba de los hábitos, ropas y todo lo que me denunciase como auténtico indio. Por fin llegué a comprender que el indio es un ser igual a los demás, y que si hoy está más retrasado es por la opresión económica y cultural a que se le ha sometido durante tantos siglos.

Vemos, pues, que el problema del indio, fundamentalmente económico, queda integrado, politizado, como un problema de conciencia.

La mejor recomendación de este número extraordinario de *Educación* que comentamos sería transcribir su sumario. Baste señalar que, además de la amplia extensión concedida a las tareas del Congreso y a la reproducción de sus actas, contiene trabajos originales de conocidos especialistas norteamericanos, mexicanos, panameños, bolivianos, peruanos, brasileños y chilenos, y una nutrida bibliografía indigenista, de suerte que se convierte en la mejor iniciación viva, o introducción, en el complejo problema indiano. Felicitamos cordialmente al cuerpo de redacción por su magnífico *tour de force*.

IO
LA VOZ DE SU AMO (I)*

CON EL TÍTULO *El difícil paraíso* y un prólogo que tiene el tupé de anunciarle como “La voz de México”, el señor Alfonso Junco nos presenta en un libro la serie de crónicas que sobre la cuestión española ha venido escribiendo para la página de colaboraciones de *El Universal*. El difícil paraíso soñado líricamente para España por José Antonio, entre disparos de besos, luceros y pistolas, se lo presenta ahora a los americanos, Alfonso Junco, volviendo el favor que antaño les hiciera el escritor español del xvii, Antonio de León Pinelo, al demostrar a por b que el paraíso perdido de nuestros padres, estuvo emplazado entre los ríos Amazonas, Magdalena, Paraná y el Plata.

Esta “voz de México”, que deja oír hermosos discos manidos, es, propiamente, la *voz de su amo*. Con una fidelidad perruna va destilando la verdad impresa —¿por Dios?— en la más blanda cera parroquial. Cera cerial que se alarga, estira y retuerce mucilaginosamente, apurando su tembloroso pábilo hasta el más seboso acabamiento. Tan voz de México es ésta del aflautado Junco como lo fue de España la bronca voz de su embajador en México, aquel Pacheco que trató de cohonestar la invasión inminente hablando católicamente de la *vergonzosa historia de México, escándalo y baldón de la humanidad civilizada*. Menos mal, para nosotros españoles, que unos años antes se había dejado oír, colérica, la verdadera voz de España, encendida con la divina cólera por la justicia que recomienda el padre San Basilio, como coléricamente se ha pronunciado la voz de México, por su presidente Cárdenas, gritando en quijotesca soledad la justicia de la causa española ante el silencio cómplice del mundo: “¡Ira de Dios!, exclamó Pi y Margall en aquellos días azarosos, “¿Y es esto lo que aconseja el patriotismo? Corramos, corramos a sepultar a la desdichada México; pronto tendremos que asistir a los funerales de nuestra patria”. ¡Menudo solo de Junco, de ahuecada caña, podría improvisar con este tema el autor, para completar la serie de sus ensayados ensayos —discos preparados— sobre la hispanidad!

* *España Peregrina*, núm. 6, México, Junta de Cultura Española, julio de 1940, p. 282.

Reprocha el señor Junco a Einstein, recogiendo el reproche que le hiciera Ortega y Gasset, el haber hablado de las cosas de España sin tener la más mínima idea de ellas. Hay que reconocer que Ortega no ha sido demasiado injusto, pues ya le reprochó a él antes Einstein que hablara de la teoría de la relatividad. Pero Junco no habla, tan juncalmente, de las cosas de España sin conocerlas: las conoce demasiado bien, tan bien como cualquier abogado de ricos conoce la sinrazón de lo que defiende, tan juncalmente, tan casuísticamente, en cada caso. A Einstein le agradecerá siempre la humanidad, aunque el señor Ortega y Gasset se lo echa en cara, que al estudiar el curso de las estrellas no haya olvidado, como Alfonso el Sabio, el curso de los acontecimientos humanos. Porque, más sabio que el sabio rey, sabe Einstein lo que deben las estrellas a los acontecimientos humanos, la revolución de los astros a las revoluciones de los hombres; porque, fraternalmente, ha sufrido con Galileo y ha cantado victoria con Newton y entre los dos ha visto desfilar, como una nebulosa creadora, las revoluciones inglesas. A quienes no perdonará la humanidad más que con su profundo olvido, será a aquellos juncos renacuajos o palmeras estentóreas que tratan la cosa más honda que han escrutado ojos de hombre en nuestros días —la guerra de España— con elegante desparpajo de señoritos listos o de abogados taimados. No se pueden hacer cubileteos con conceptos como el *falangismo* —que si *totalitario* o *tetalaetario*: hijo sumiso de la Iglesia amamantado a los pechos de la loba— o con hechos como el *bombardeo* de Guernica, en cuyo árbol, como sabe el Vaticano, se ha vuelto a crucificar a Jesús. No se pueden hacer cubileteos, barajar argumentos con baraja marcada —declaraciones de Franco— sobre el asesinato del mayor poeta de España. Tampoco sobre el “pacifismo” franquista porque ya “el mundo sabe lo que debe a Franco”, pues, según ha dicho él, la guerra de ahora empezó en España. Con lo único que puede, debe y hace magníficos cubileteos este calamitoso —de cálamo— Junco es con lo que él llama “dignidad del hombre”.

II
LA CONFERENCIA DE LA HABANA*

La diferencia de origen y de colores
perdería su influencia y poder.

BOLÍVAR

LA CONFERENCIA DE LA HABANA, sean cualesquiera las consecuencias que el porvenir le vaya engendrando, podemos decir, desde ahora, que ha sido una reunión histórica. De las que hacen época o más exactamente, de las que “la época hace”. Y eso que no pasa de ser una reunión, o conferencia, que no confederación o cosa que lo valga. A pesar de que en ella la doctrina Monroe, que llevaba más del siglo de vida equívoca y recelada, ha ampliado su vigencia de principio yanqui hasta los confines de la Tierra de Fuego.

Monroe pronuncia su declaración para hacer frente a las eventualidades provocadas por la cuestión española. La intervención de la Santa Alianza ha acabado con el régimen liberal español. Inglaterra, que ha desaprobado públicamente la intervención, ha consentido complacida y neutralmente en ella, dando en prenda las libertades españolas para que luego la Santa Alianza le deje el campo libre en América, en las colonias recientemente emancipadas o que la aplicación completa del principio legitimista había puesto en peligro de incorporación a la metrópoli, tan vergonzosamente legitimizada. En octubre de 1823, el ministro inglés de Relaciones Exteriores sabía ya que la Santa Alianza no intentaría nada en América. En agosto había escrito al embajador yanqui en Londres, sugiriéndole una declaración conjunta con Estados Unidos para oponerse a todo intento de restauración colonial española en América. La declaración de Monroe es del 2 de diciembre del mismo año.

El sistema político de las potencias aliadas es esencialmente diferente del de América. Nuestra sinceridad y las relaciones amistosas existentes entre los Estados Unidos y esas potencias nos obligan a declarar que consideramos cualquier intento por su parte de extender su sistema político a

* *España Peregrina*, núm. 7, México, Junta de Cultura Española, 15 de agosto de 1940, pp. 3-6.

cualquier porción de este hemisferio como peligroso para nuestra paz y seguridad.

Y apuntando visiblemente contra una de esas potencias, Rusia, que pretendía derechos sobre la costa noroeste del continente, la declaración se precisa en estos términos:

se considera llegada la ocasión para proclamar como un principio en el que están implicados los derechos e intereses de los Estados Unidos, que los continentes americanos, debido a la condición libre e independiente que han asumido y mantienen, no podrán ser considerados en adelante como objetos de futuras colonizaciones por parte de cualquier potencia europea.

Era una manera, sin embargo, de disparar por alto, apuntando a Rusia, contra Inglaterra. Porque este país que, en 1823, no se sentía con garbo para convertirse en “el Quijote de la libertad de los pueblos”, cuando tres años más tarde la Santa Alianza quiere repetir su hazaña intervencionista con Portugal, la impide porque ella pondría en peligro sus miras americanas. “Yo miré a las Indias y llamé a un Nuevo Mundo para enderezar la balanza del Viejo” (Canning). La balanza cuyo equilibrio había roto la Santa Alianza. La balanza comercial.

La misma en que pesó sus palabras Monroe, pues como aclarará poco después el presidente Adams “con la condición de independencia [de las naciones americanas] Estados Unidos gozan el derecho de intercambio comercial con cualquier porción de sus posesiones. Tratar de establecer una colonia en esas posesiones equivaldría a usurpar, con exclusión de los demás, un intercambio comercial que era patrimonio común de todos”.

Con claridad de propósitos, pues, empieza su carrera la doctrina de Monroe. Inglaterra favorece la independencia de las colonias para asegurarse la “libertad de comercio”, el régimen de puerta abierta, que es la puerta grande por donde tiene que entrar la máxima potencia mercantil que ha conocido el mundo. Estados Unidos piensa que casa con dos puertas mala es de guardar y toma todas las precauciones. Tantas que, a veces, tiene que dar explicaciones para aplacar los recelos de las naciones independientes americanas tan generosamente monrovizadas. Así, entre otros, el presidente Roosevelt, en su mensaje presidencial de 1906:

En muchas partes de América del Sur existe un gran malentendido respecto a la actitud y propósitos de los Estados Unidos con respecto a las demás repúblicas americanas. Ha llegado a prevalecer la idea que nuestra afirmación de la doctrina de Monroe implica o lleva consigo una presunción de superioridad y un derecho de ejercer cierta clase de protectorado sobre los países a cuyo territorio se aplica tal doctrina. Nada más lejos de la verdad.

Nada más lejos de la verdad, efectivamente.

* * *

En la región celeste de las ideas la doctrina Monroe aparece revestida de pureza. Nada mejor para preservar la paz del mundo que cada pueblo se rija libremente por sí mismo. Nada de intervenciones políticas. Lo curioso del caso es que a esta doctrina se haya llegado por el camino de la intervención en España. Pero la historia es dialéctica y con la negación de la negación se va, o se puede ir, a todas partes. Por eso Roosevelt, fresca todavía la guerra con España, pudo asegurar al mundo que la doctrina de Monroe “representa sencillamente un paso, y un paso largo, para asegurar la paz universal asegurando la posibilidad de paz permanente en este hemisferio”. Pero lo primero que había que andar con ese paso largo era el camino de la concordancia continental: que todas las repúblicas del Nuevo Mundo adoptaran la doctrina de Monroe, la política inspirada por ella. Wilson pretende universalizarla: “me propongo que las naciones adopten de común acuerdo la doctrina del presidente Monroe como doctrina del mundo entero”. El propósito es muy ambicioso, pero el resultado no es pequeño. El artículo 21 del Pacto de la Sociedad de Naciones considera la doctrina de Monroe —doctrina pura y exclusivamente norteamericana, como repetidamente lo han declarado sus presidentes— un *international engagement*, un *regional understanding* para asegurar el mantenimiento de la paz. Aunque no se trata más que de un amago, porque esa referencia del Pacto a la doctrina de Monroe no puede revestirla de una eficacia internacional que no tiene, la intención está bien vista, como la de Dios en la fábula del vasco náufrago y la rama.

* * *

La doctrina monrovista, ya wilsonizada, inspira la ley del embargo de armas. También en este caso hay un proceso curioso. La ley no prevé más que las guerras exteriores y, para aplicarla a la guerra de España, encuadrada en el marco no intervencionista, es menester ampliar el enunciado de la ley al caso de las contiendas civiles. En nombre del no intervencionismo monrovista, del pacifismo monrovista-wilsonian, se refuerza el no intervencionismo chamberleniano, es decir, se refuerza la intervención en España. En 1823 los banqueros y mercaderes ingleses sacrifican alegremente a España con un antiqijotismo que, naturalmente, nada tiene de sanchopancesco. La potencia mercantil que es la Gran Bretaña empieza a trazar su órbita ascendente guiada por Canning. ¡Abajo los prejuicios! Pero, como hemos dicho, junto a la puerta grande, Monroe araña una gatera. En 1936 las mismas gentes inglesas adineradas ya no son capaces de sacrificar sus prejuicios que, ahora, el ciclo cerrado, son prejuicios conservadores, más entrañablemente afincados que los puramente doctrinarios. Pero lo extraordinario, esta vez, es que Estados Unidos hayan jugado mano a mano con Inglaterra.

Explicar el *porqué* requeriría poner de relieve la significación especialísima que en la historia universal humana corresponde a la no intervención francoinglesa en la guerra española. No es el momento. Sólo querríamos señalar la parte de responsabilidad que incumbe a Estados Unidos en la situación amenazadora que, en estos momentos, representa el fascismo para toda la América. Situación amenazadora a la que se hace frente con esta “regionalización” de la doctrina de Monroe que es, entre otras cosas, la Conferencia de La Habana. La raíz de esta nueva etapa del monrovismo, como la de la primera, estaría alimentada por el cadáver de la libertad española.

* * *

Los Estados iberoamericanos han venido marcando en recientes conferencias su voluntad de juego limpio. En la Conferencia de Consolidación de la Paz, reunida en Buenos Aires en 1936, todos los países de América se comprometen a no intervenir *directa ni indirectamente* en los asuntos interiores o exteriores de los otros países y establecen el principio de consultas mutuas

para el caso en que cualesquiera de ellos se encontrase en peligro de agresión. Frente al intervencionismo y la protección se establece el principio de independencia y solidaridad de las naciones de América. En la Consulta de Panamá, afrontando ya el peligro de la guerra europea, se establece el principio de la mutua consulta para el caso de que *alguna región de América sujeta a la jurisdicción de cualquier Estado no americano hubiera de cambiar de soberanía*. Frente a la doctrina de Monroe, no como enunciado sino como cuerpo vivo de doctrina, se apunta ya el comienzo de una *doctrina continental* de solidaridad americana. Como somos, o queremos ser, idealistas de verdad, es decir, que consideramos un realismo pesimista y alerta como el mejor partero de las ideas, tenemos que subrayar, en esta Conferencia de La Habana, los peligros que la inminencia de la amenaza exterior a que tiene que hacer frente toda la América, puede acentuar para hacer de aquélla el punto de arranque de una segunda etapa del monrovismo y no el alba de la doctrina continental.

* * *

La doctrina de Monroe, con todo y ser una gatera, hizo posible por el juego alternado de Inglaterra y Estados Unidos mantener, aunque fuera en simulacro, el difícil equilibrio de las libertades americanas. En esta segunda etapa, de momento ofrece un dique al avance nazi. Sólo la inminencia aparatosa del peligro ha podido forzar a las naciones americanas a aceptar efectivamente el brazo ejecutivo de Estados Unidos para los casos de emergencia. Pero el recelo que a esas naciones les ha inculcado la vida práctica de la doctrina, aquellos *protektorados* de que hablaba Roosevelt, ¿no se verá agrandado para el extremo de un posible *protektorado* norteamericano que se extienda a todo el continente?

La Conferencia de La Habana, además de las medidas para evitar los cambios de soberanía de las posesiones europeas en América, adopta acuerdos de carácter económico y otros de carácter político contra actividades subversivas. Los acuerdos de carácter económico son un poco vagos; parece que había un proyecto de cartel, excesivamente *protektor*, que ni pudo ser presentado. La protección verdadera, la que el fuerte debe al débil, en el terreno económico presenta grandes dificultades. Norteamérica difícilmente puede absorber los excedentes sudamericanos que la pérdida de los

mercados europeos supone. No hay más que repasar las estadísticas. Además, el monopolio de absorción de estos excedentes equivale a entregar la economía sudamericana a la merced colonial de su buen vecino del Norte. ¿Dispone Estados Unidos, además del capital, de la voluntad de industrializar la economía de los países iberoamericanos? Peligrosa arma de dos filos ésta de la protección económica con que se pretende consolidar el americanismo de América que geográficamente redondean los acuerdos sobre los cambios de soberanía de las posesiones europeas.

También es de dos filos, y muy filosa, la que se trata de manejar contra las actividades subversivas. También existe aquí un recelo que tampoco disiparon las palabras del secretario Olney, cuando la cuestión de límites de Venezuela: la intervención en la política interior de los países americanos. Porque todos sabemos lo que fue el caballo de Troya. Pero en esto de la quinta columna nos parece, a los republicanos españoles, que existe cierta tendencia a escuchar las explicaciones de los más insignes quintacolumnistas. Ahí está ese Dies, con su comité famoso. Nosotros sabemos en qué columna estuvo durante la guerra de España. También los mexicanos han sabido algo recientemente. La quinta columna se ha retorcido salomónicamente, quiero decir, con sabiduría, a los propósitos de intervención en la política interior de los Estados. Esto está más claro que la doctrina de Monroe, la que, a pesar de todas las turbias vicisitudes de su larga vida, ha pretendido desde un principio vincular la seguridad de los países americanos a sus instituciones democráticas, a la autodeterminación. Ésta es la “gran tradición” de que se enorgullecen los norteamericanos. Pero en nombre de la gran tradición europea de la “no intervención” se nos ha hecho a nosotros lo que se nos ha hecho, en nombre, precisamente, de la autodeterminación. La tarea es ardua. Tienen que trabajar los del Norte, los del Sur y los del Centro. Sólo potentes movimientos populares podrán hacer de esta segunda etapa del monrovismo algo humanamente aceptable. Pensamos en la responsabilidad preeminente de las fuerzas populares norteamericanas, pero también tenemos puestas nuestras esperanzas en que los hijos de España de este lado del Atlántico recojan y desarrollen el espíritu rendido tan atrozmente por sus hermanos españoles. Contra los imperios encamisados, con camisa de fuerza de cualquier color o a rayas, el imperio sin color de los pueblos libres, por el que trabajó Bolívar, en el que “la diferencia de origen y de colores perdería su influencia y poder”.

HISTORIA DE UN CRIMEN: 1820-1823*

Al amargo sentimiento que afligía entonces a los españoles por los males sin cuento amontonados sobre su país, se añadía el enojo de verse insultados y calumniados por todos los ecos vendidos al despotismo europeo.

QUINTANA

EL REY FELÓN, el “Deseado”, recibió la corona que el pueblo había rescatado con su sangre y, en pago real, robó a éste las pocas libertades que había sabido asegurarse en épica lucha. El sentimiento popular se impone de nuevo, sin efusión de sangre, en 1820. El rey felón, que es todo un carácter, reincide en su felonía y los cien mil hijos de San Luis intervienen en España para asesinar de nuevo la libertad en el año 1823. Este período es el enjuiciado serenamente por don Manuel José Quintana en sus *Cartas a Lord Holland*. La historia no se repite y lo que entonces se disputaba no es lo que se disputa ahora, pues no en vano, desde entonces, han tenido lugar en nuestro suelo dos cruentas guerras civiles y la conciencia política del pueblo español se va poniendo a la altura de los tiempos. La cuestión que se ventilaba entonces nos la declara Quintana: “Tratábase de determinar si la nación española debía continuar amarrada al yugo político y sacerdotal que de tres siglos la oprimía, o si había de mantenerse la emancipación ensayada en el año 12 y recuperada en el del 20”. La otra cuestión, la ventilada por los políticos sobre la forma con que se ha de combinar la facultad de mandar con la obligación de obedecer, de modo que el orden social no se perturbe y la libertad esté segura, ésa se irá debatiendo, entre sangrientas vicisitudes, a lo largo de nuestro XIX. Con el XX —y no se tomen estos hitos a la letra del número— la cuestión que presentan los tiempos es ya otra: no se trata ahora de compaginar el orden con la libertad tanto como de conciliar la libertad con la justicia; las clases trabajadoras piden su lugar en el Estado. La República del 31 es, o quiere ser, una república de trabajadores

* [Nota preliminar a *Cartas a Lord Holland sobre los sucesos políticos de España, en la segunda época constitucional*, de Manuel José Quintana]. *España Peregrina*, núm. 7, México, Junta de Cultura Española, agosto de 1940, p. 23.

de todas clases. Estas indicaciones que pudieran parecer impertinentes, no lo son al propósito de retirar a las páginas que transcribimos cualquier pretensión de paralelismo equívoco. Lo que ha pasado en España desde el 31 al 39 es bien distinto a lo que pasó entre 1820 y 1823, porque las fuerzas en lucha difieren por su potencia y por su conciencia y la constelación europea es también muy distinta de los tiempos de la Santa Alianza. En realidad, no tanto se trata de comprender nuestra historia de ahora por la de antes, sino al revés: de proyectar sobre ésta la luz radioscópica que atraviesa nuestra agonía. Quedamos aterrados ante la esquelética visión espectral de aquellos acontecimientos. Hay semejanzas que no son paralelismos sino concordancias intelectuales, vertebradas, esqueléticas y orgánicas, entre especies distintas de una misma serie evolutiva. La especie superior, viviente y a la mano, nos ayuda a llenar las lagunas que la erosión del tiempo fabrica y así reconstruimos, con la mayor verosimilitud, el esqueleto verdadero y hasta las entrañas vivas de nuestros padres. Entre los padres que inventaron la libertad y los nietos que encontraron la justicia, el hilo de la historia dibuja con precisión el árbol genealógico. La historia se abre y se cierra, entre padres y nietos, con sendas intervenciones extranjeras y, por ellas, siguen siendo verdad las palabras con que rubrica su prólogo el gran Quintana: “Y no se engañen los españoles: la cuestión primera, la principal, la de si han de ser libres o no, está por resolver todavía”.

HACE POCO SE HA PUBLICADO EN MÉXICO un libro con el título *El difícil paraíso*, que no es otra cosa que el mahometano “paraíso a la sombra de las espadas”, reconquistado por Franco. El prólogo de este libro, tan pulcramente infecto, le anunciaba, modestamente, como “la voz de México” pues bien a las claras se veía su pretensión de ser, frente a España, portavoz de toda la América. Pero tan voz de América era ella como pueden serlo de España los gritos destemplados que recogemos hoy de la prensa falangista. La voz de ellos fue, en otros tiempos también graves, el embajador Pacheco pidiendo, en nombre de la civilización, la intervención extranjera en México. Ya está bien como botón de muestra. Ahora la piden en nombre de la hispanidad. La voz nuestra, la española, la voz libre de España en aquella ocasión funesta, fue la de Pi y Margall y la del general Prim. La voz de ellos, ahora, es la que, con el más increíble descoco le dice al gobierno popular de Chile, en una nota oficial, que ha “asaltado el poder”, cuando ellos, tan “nacionales” que hasta el nombre les viene del extranjero, ayudaron a moros, portugueses, italianos y alemanes para perpetrar la mayor y más cruenta usurpación de la historia. La voz de ellos, ahora, es la que se atreve con impúdica cursilería, a decir del presidente Cárdenas el austero, “que encarna a la perfección” al “político sabiondo, orgulloso de las joyas de sus dedos, charlatán y gárrulo, y envuelto siempre en las espirales azuladas de su habano” y la que, ronca todavía por la acritud de la pólvora, anuncia alborozadamente, sin que su sed de sangre se haya saciado, una *hora del ángelus* para los pueblos españoles de América, esa hora en la que los requetés, o los cristeros, se lanzan al ataque saludando con las palabras del ángel. La voz de ellos es la que, en nombre de ese imperio azul en el que España sería *el eje espiritual del mundo hispánico*, habla de imponer su voluntad omnímoda “cuando llegue el momento” y trata de preparar ese momento, el de la victoria hitleriana, saboteando la Conferencia de La Habana y haciendo la demagogia del dólar en favor del imperio futuro del Reichsmark. Esa es la voz de la “España nacional”: la voz de su amo.

* *España Peregrina*, núm. 7, México, Junta de Cultura Española, agosto de 1940, p. 36.

“HA COBRADO PARA MÍ HONDA SIGNIFICACIÓN que *Cuadernos* rindiera a nuestra hoy golpeada democracia, en la persona de Rómulo Gallegos, el homenaje que trajo la primera entrega de enero. No podía ser de otro modo. *Cuadernos Americanos* es cabeza también de grandes causas”. Así se expresa, en carta recibida por la secretaria de *Cuadernos*, un escritor venezolano al que conocemos lo bastante para poder afirmar públicamente que su voz es hoy una de las más autorizadas y limpias, de las más templadas y encendidas por el amor a su país. La carta es tan verdadera, grita tan abiertamente toda la significación dolorosa y decisiva de un acontecimiento que en el fárrago de las crónicas parece ocupar su consabido lugar, que nos sentimos en la obligación de publicarla casi por entero, para que sea verdad una vez más que *Cuadernos* es cabeza de grandes causas.

Porque la causa que ha sufrido una ennoblecedora derrota recientemente en Venezuela es una gran causa. Hay acontecimientos que, a primera vista, se parecen a otros muchos, y sostener que el accidente en que una junta de coroneles más o menos ilustrados, o más o menos bárbaros, ha desplazado a un gobierno democrático, como quien dice, de un papirotazo, pueda ser en los países de América algo trascendental, parecerá a tantos que tienen ya cuajada y hasta cristalizada la experiencia continental de muchísimos años una exageración desmesurada indigna de figurar en algo que no sea un simulacro retórico político o político retórico.

Pero al buen entendedor pocas palabras. Y le bastarán al lector las de la carta que transcribimos para que se dé cuenta de que en el caso de Venezuela no se trata de una militarada más, que dentro de las vainas de los sables relucientes y bajo las viseras bien platicadas se esconden propósitos todavía más turbios que el mero afán de mando, esta tan fuerte debilidad de quienes hacen doble profesión de servir a la patria y ser fieles a la palabra empeñada.

Nuestro testimonio, pues, no viene sino a corroborar, por la parte que nos toca, el irrecusable de la carta. Dos razones nos mueven a precederla de

* *Cuadernos Americanos*, vol. XLVI, núm. 4, México, julio-agosto de 1949, pp. 14-26.

algunos comentarios: una personal, la de nuestra estancia por dos años, ocupados en labores docentes, en la otrora dulce Caracas; otra personal universal, porque por ella habla un español universal de hoy que vivió hasta el fondo, o bebió hasta las heces, la tremenda experiencia española.

Mucho hemos machacado algunos españoles —y seguiremos sin dar nuestro brazo a torcer por más que parezca retorcerse en barroquismos filosóficos y equidistantes— la significación singular que en la historia de nuestros días y de siempre corresponde a la guerra de España y a su causa popular republicana. Tanto hemos machacado que nos invade ya la sensación de estar trabajando sobre hierro frío.

No se trata de paralelos históricos. Se trata de una misma experiencia vivida dos veces: la que tuve en España y la que he tenido en Caracas. No soy hombre de partido pero tampoco, Dios me guarde, un evadido. Cada quien tiene su destino, cuando lo tiene, y el mío lo he creído ver en el de servidor furtivo de mi pueblo, haciendo todo lo que esté de mi parte —no de mi partido— para que él sirva a la humanidad. Un pueblo sirve a la humanidad humanizándose él mismo, y se le humaniza dándole de comer, primero, educándolo, inmediatamente, y preparándolo así para que, en grado mayor cada vez, disfrute o padezca de una vida intensamente decente y noble. Pero no se humaniza a un pueblo como se humaniza a un niño. Porque si el *ideal* pedagógico es que el hombre se haga a sí mismo, tratándose de un pueblo no hay otra manera *de humanizarlo* que haciendo que se haga a sí mismo. No he llegado más allá de la fórmula de Lincoln: *gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*, porque yo sé que en esta fórmula Lincoln encerró su ideal de humanidad. Pues bien: cuando un país prestigioso del continente, rompiendo gubernamentalmente con sus mejores tradiciones, se entregaba, un poco más que gubernamentalmente, al ejercicio rezagado y pomposo de fórmulas catastróficamente arrumbadas, y extendía sobre el cuello de Franco sus amorosos cuatro brazos consulares, el país del libertador, después de una dictadura sultánica de treinta años, se entregaba fervorosamente al ensayo de una democracia decente y verdadera. Quien haya visitado el país puede contar a qué extremos lo había reducido la rapacidad patrimonial del déspota. Quien haya tratado a los que conocieron sus mazmorras, sus grilletes y caminos y abrieron carreteras en la intemperie tropical, sabe en qué grado esquilmo sus mejores fuerzas humanas. Nadie que haya conocido a los gobernantes desplazados por la cofradía de coroneles podrá negarles la dedicación

afanosa, intensamente reformadora, auténticamente popular. Tampoco los militares que vigilaron las repetidas elecciones podrían recusarlas por amañadas. Y quien haya recorrido campos y ciudades, no habrá dejado de advertir la efectiva popularidad de que gozaba el régimen.

Nada de esto significaba mucho para algunos intelectuales de la capital, que se daban al entretenido juego de sus críticas fáciles a una obra ingente, emprendida con considerables recursos fiscales, debidos a la renta del petróleo, pero con la natural carencia de personal a la altura de tan elevado menester, pues no es cosa fácil para la biología humana reparar los estragos de una dictadura oriental de treinta años. Pero había que echarse a nadar, fuera como fuera, había que sembrar el petróleo a voleo, para que el pueblo, el verdadero pueblo mestizo de la costa, la montaña y los llanos, pudiera hacerse dueño de su destino, que en modo alguno debía seguir colgado del hilo viscoso del petróleo. De esto se trataba y no de socaliñas constitucionales o de tiquismiquis personalistas que iban nutriendo inocentemente de argumentos el repertorio exhausto de una reacción al acecho. Porque se había puesto el dedo en las dos llagas mayores: el monopolio eclesiástico de la enseñanza y el familiar de haciendas y negocios. Tenemos, como en España, una seria obra educativa, no confesional pero tampoco sectaria, con buen cuidado, esta vez, de no soliviantar gratuitamente los sentimientos religiosos. También como en España, una reforma agraria bastante discreta y, finalmente, una intervención directa del Estado en la promoción de la agricultura y de la industria nacionales como no conocimos en España.

No me importan los motivos que llevaron al ministro de la Guerra a violar concentradamente la palabra empeñada. Porque no se trata de la ambición frívola de uno o dos coroneles sino de los intereses poderosos que supieron engatusarla. Cuando Madero fue asesinado por mandato de Victoriano Huerta, no fue el lema de “sufragio efectivo, no reelección” lo que con él se trató de enterrar, ni fue tampoco la ambición del generalote la que verdaderamente puso la pólvora en la escopeta. Por debajo de aquella fórmula andaba hirviendo el clamor social del mexicano medio, depauperado y desposeído. Las mismas fuerzas que sostuvieron a Huerta, las clericales y las adineradas, han sostenido desde un principio al triunvirato caraqueño. Nada dicen en contra algunos disentimientos superficiales, como nada dijeron —no hay más que verlo— algunos disentimientos eclesiásticos y monárquicos de Franco. La educación está hoy dominada en España por el *Opus Dei*,

que por respeto no me atrevo a traducir por “obra de Dios”, en tanto que las perspectivas constitucionales se hallan circundadas, como la peseta, “por la gracia de Dios”. De lo que se trataba en uno y otro casos es de que no hubiera *república*, es decir: *gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*.

La significación profunda que corresponde a lo ocurrido en Venezuela es que viene a ser una réplica pacífica, pero igualmente hedionda, de lo que sucedió en España. En estos momentos en que tantos Estados americanos andan por los pasillos de la ONU celestineando en favor de Franco, el caso de Venezuela tiene que enarbolarse como una bandera americana, española, universal. Venezuela es hoy, como en sus primeros días heroicos, un portaestandarte. Hallándose en curso de movilización por América las fuerzas enemigas, con desplazamientos de personal eclesiástico, académico y falangístico que sólo para un lerdio pueden pasar inadvertidos, sería el colmo que nos durmiéramos y no precisamente sobre nuestros laureles. Para nosotros, los españoles del destierro, parece como si, efectivamente, con lo ocurrido en Venezuela, la causa española hubiera echado raíces de verdad en suelo americano. En el mismo suelo que Colón visitó primero de toda la América y creyó seriamente ser el paraíso; en el mismo suelo sagrado donde Bolívar iniciara impetuosamente la liberación americana porque no se dejó intimidar ni por la naturaleza desatada.

Pero ya es hora de que dejemos hablar a nuestro amigo, reservando su nombre por razones obvias.

* * *

Caracas, sábado 7 de mayo de 1949

Sr. Juan Larrea,
Secretario de *Cuadernos Americanos*, México

Muy estimado Larrea:

Han pasado varios meses sin que tuviéramos intercambio epistolar durante los cuales se ha gestado y ha culminado un doloroso drama para mi patria, el cual recuerda aquel que desgarrara su España. Una vez más, en mi país, la barbarie ha golpeado la civilidad. Hablando con metáforas tuyas diré

que en nuestra Historia, otra vez Hércules ha formulado su ciego non plus ultra. El plus ultra, el más allá hacia el cual tendía nuestro devenir histórico era la democracia popular que, en primera instancia, ofreciera la Junta Revolucionaria mediante la promesa de sufragio universal y convocatoria a elecciones, la cual, al ser cumplida, dio origen a los procesos electorales que llevaron, finalmente, a la Presidencia de la República, con aplastante mayoría de votos, al hombre de nuestras letras, a don Rómulo Gallegos, encarnación misma del más allá pacífico y civil al cual aspiraba la nación. Era la presencia en el Gobierno de un hombre que representaba exactamente lo contrario del principio de la fuerza. El 24 de noviembre —mes de los muertos—, día de agonía, los militares asestaban el golpe a esa naciente democracia pacífica. Con ésta, se cumplía la tercera gran negación que, en Venezuela, ha hecho el poderío militar del Poder Civil. La primera fue en 1836, cuando soldados todavía cubiertos con el polvo de las guerras libertadoras derrocaron al Presidente electo, Dr. José María Vargas; la segunda cuando en 1848 las bayonetas disolvieron el Congreso para servir los intereses caudillistas de “la primera lanza de Oriente”, el Gral. José Tadeo Monagas; la tercera, ahora, cuando la oficialidad del Estado Mayor agredió la pacífica República que representaba don Rómulo Gallegos, el escritor.

Waldo Frank ha dicho que Venezuela producía siempre los mejores actores en el drama de América. Así lo creo. Cuando Venezuela da a luz por el costado claro, alumbrando a un Simón Bolívar, voluntad mesiánica hecha acción práctica; cuando pare por el lado sombrío, engendra a un Juan Vicente Gómez, encarnación de la voluntad de poder personal sin tasa ni medida, arquetipo del tirano, ante quien palidecen un Porfirio Díaz con sus impulsos civilizadores, un Rosas con sus arranques popularistas y la escuela de dictadores que han ensombrecido el cielo de América y cuya obra, ni en tiempo ni en hondura del mal, puede compararse con la del tremendo andino que destruyera dos generaciones en mi país. Juan Vicente Gómez *mandó* 27 años y murió de muerte natural.

En la actualidad el drama no puede estar mejor representado. De un lado Gallegos con todo lo que él significa: letras (verbo poético), partido civil, votación —voz— popular, sufragio universal, constitucionalidad, inteligencia, todo ello simbolizado en la voluntad de paz y de civilidad de uno de sus personajes fundamentales, Santos Luzardo (Luz Ardo) y del otro Estado Mayor, militarismo, traición al juramento prestado, voluntad perso-

nalista, espada, violencia, todo ello alegóricamente formulado en otro personaje del drama venezolano, en Doña Bárbara, Doña Barbarie. Para teñir de mayor dramatismo el acto de pasión que comento, el único ministro que defecciona de los doce que integraban el Gabinete es el de la Defensa Nacional, es decir el del Despacho antiguamente llamado de la Guerra, a cuya cabeza estaba el teniente coronel Carlos Delgado Chalbaud. Este individuo era amigo personal de Gallegos. En el destierro cuando Gómez, Gallegos brindó al entonces cadete egresado de alguna escuela militar de Francia, generosa acogida humana. Los Gallegos y los Delgados tuvieron amistad y la esposa del militar llamaba Mamá Teo a la esposa del escritor. Gallegos pensó, con ese inmenso impulso de generosa bondad que le embarga siempre, que el militar sería, quizás, su mejor obra de civilización. Creyó en él. Le estuvo defendiendo de la acusación de traición que hicieran los íntimos, hasta el último momento. Mientras los once ministros restantes permanecieron fieles, el duodécimo vendió al Maestro. De los doce ése era Judas. Y como Judas, dijo al Maestro su afecto poco antes de que se avecinara la hora de la traición. Y como Judas, protestó cuando el Maestro, con tristeza, aludió a sus dudas. Gallegos ha contado que las más hondas palabras de su vida se las dijo al traidor, en la entrevista final, poco antes de que se le detuviera, cuando todavía las máscaras no habían caído. Y que Judas lloró. Y que él le dijo: “Llora, que con las lágrimas quizás despierte en ti el fondo de dignidad que todo hombre siempre tiene en sí, aun los más viles”. Y llorando Judas se fue a vender al Maestro. Sin embargo no todo ha sido en vano, que quedan palabras al viento y un sacrificio redentor. Y aquel destino fatídico que espera siempre a los Judas, en la hora nona de los remordimientos.

Venezuela, en efecto, produce grandes actores. Aquí los hombres interpretan su papel a cabalidad. Carecen de matices. Son de una pieza como los personajes de las tragedias clásicas, como los personajes de las obras galleguianas. Se traducen al símbolo.

Esa facultad es, quizás, la que hace de la historia de Venezuela una de las más representativas de la América. No es posible estudiar a América en su historia y en su significado más pleno, sin que los hilos de sus acciones se entremezclen con los hilos de la historia de Venezuela. Fue ésta la primera tierra continental que pisó Cristóbal Colón; en sus selvas situaba la leyenda a El Dorado; la aventura libertadora republicana lleva impresa su nombre que grabaron en rocas y tierras de cinco naciones los bárbaros

guerreros que salieron de mi país a vencer montañas y a estrellar de independencia pueblos; la primera gran convulsión social, la primera revuelta clasista, estalla en esa tierra de tajante geografía, con el nombre de Guerra Larga o Guerra de la Federación; ninguna otra nación indígena opone al español tanta resistencia como la Caribe; es donde en la práctica se deroga más pronto la esclavitud y para quienes sienten el lenguaje secreto del poema, Venezuela produce a un Rómulo Gallegos, como Sarmiento y mejor que él, maestro de escuela, escritor y presidente, cuya obra entraña reveladoras intuiciones y plantea, con meridiana plenitud artística y poética, la necesaria contienda entre Hércules y las fuerzas que sostienen la Lira, y el necesario advenimiento de una era de justicia, de paz y de amor.

Me ha de permitir usted, a esta altura de mi carta, el adentrarme en la significación profunda de ese personaje de la tragedia americana que es Rómulo Gallegos. Si alguna literatura americana *contiene* los elementos de una anunciación, ésta es la de Rómulo Gallegos. Si alguna posee otros *sentidos*, es la suya, nacida de profundas intuiciones y de una voluntad mesiánica. Sus personajes son grandes protagonistas de un drama universal, desde Doña Bárbara, doña Barbarie, Hercúlea, coronela de causas bárbaras, encarnación de un oscuro complejo regresionista al vientre de la noche inconsciente y genésica, hasta Santos Luzardo, el que arde en luz, luz de inteligencia, de paz y de espiritualidad amorosa redentora, pasando por Remota Montiel, la mística goajira que quiere darse a una obra extrapersonal de redención de su pueblo, Marcos Vargas, a quien devora Canaima, Pedro Miguel Candelas que busca su propio ser, Cantaclaro, gallo cantante en madrugada por venir con algo en su nombre del Gallegos que suena a clarín *gallardo* —palabra preferida del autor— y la secuela de personajes populares, entre quienes sobresale el misterioso Juan Sólito de quien son estas palabras: “Juan Sólito necesita *estar solo* y callao en el monte tupío, velando las puntas del bejuco *pa que el principio y el fin siempre se estén tocando*”.

Yo quisiera que a la luz de sus conocimientos usted relejera la obra de Gallegos, para nosotros. Gallegos es un hombre inmerso en el ser colectivo, circundado de llamadas, de señales, de símbolos, de voces y en quien pugnan dramáticamente las fuerzas de la América. Es un oscurecido de puro resplandor intuitivo, un entenebrado Bautista que trasmite el mensaje por vía natural de arte inspirado. No es propiamente la conciencia pero sí el profeta que anuncia el Verbo de América, el profeta desmelenado del de-

sierto que clama en medio de la gran soledad de los espacios vacíos y nocturnos de la América y cuyo poder de arrastre opera desde adentro por las vías del sentimiento.

Su vida que ha sido de una austeridad ejemplar, de una firme consistencia humana por recatada y sencilla, no ha dejado de ser también heroica, con heroicidad interior, psíquica. Llegado el momento de la acción exterior, Gallegos supo arrancarle a su condición de patricio una sonoridad metálica de valiente. La manera como se enfrentó a la militarada alzada tejerá historia legendaria en mi país, amante del mito. Las frases tajantes con que latigueaba a las bestias armadas, ya empiezan a ser dichas en la sombra de la resistencia, ya cogen caminos, ya se abren como una estrella por los cielos de la revancha. Y es ésta una de las grandes facultades de Gallegos, la de crear y encarnar el mito. La novela pasional *Doña Bárbara* se ha hecho realidad, acto de pasión en vida, con un Santos Luzardo-Rómulo Gallegos enfrentado a una Doña Bárbara-Estado Mayor. Mas no correspondió, esta vez, el triunfo material al que arde en luz de inteligencia, sino a la bárbara devoradora de hombres. La victoria de Luzardo se cumplió en un plano superior al que ascenderá, muy pronto, la realidad misma de los hechos objetivos. Gallegos es un entenebrado de luz. Se mueve un tanto sonámbulo, un tanto deslumbrado, entre las fuerzas que cruzan su país. Pero atrae hacia sí los destellos de conciencia. Éstos le llenan y entonces se *transfigura*. Y empieza a hablar más allá, del más allá, hacia el más allá y amontona sombras, como el escultor el barro, para moldear las formas de la Luz, de la Inteligencia, y anima la materia y nacen a la vida intemporal personajes de ficción y afirmaciones de acción, anunciadores siempre de un tiempo futuro en que los Santos Luzardos vencerán a las doñas Bárbaras. Y ciego entre sus intuiciones que le deslumbran, que le ciegan para lo pequeño, lo ínfimo del instante, recobra la vista ante el horizonte con la intención voluntariosa del triunfo de la luz pacífica. Gallegos descubre velos, dando traspies, cayendo, levantándose, y en esa lucha titánica nos entrega una palabra: Justicia; una palabra, Amor; Justicia del Amor, Amor de la Justicia. Y esa palabra que implica siempre Paz —paz combatiente y viva, no paz de los sepulcros— es la que splende como una estrella deslumbrante sobre la mira de la pistola de Doña Bárbara cuando ésta apunta al corazón de su hija, para destruir la Vida, cumpliendo de esa manera con su oscuro signo regresionista de fuerza elemental ahogadora, de Madre Tierra

Oscura Devoradora, de Coatlicue ceñida de sierpes y corazones y calaveras. La derrota que esa estrella inflige a Doña Bárbara es la derrota de la sombra devoradora por el alba creadora, es el vencimiento de Hércules por la Lira, es el despuntar de una aurora en que triunfa la Hija, el Hijo, el que en Luz Arde. Es el parto de la Conciencia. Más tarde Doña Bárbara reencarnará en Remota Montiel y así se habrá cumplido la creación *Sobre la misma Tierra* (título de su última novela).

De un hombre poseído por tales intuiciones no se podía esperar otra cosa que su necesario arribo a la acción pública en que el autor se identificara con los hijos de sus obras. Gallegos tenía que bajar, que encarnar en sus personajes, porque la literatura no ha sido nunca para Gallegos otra cosa que un medio para hallarse a sí mismo y hallar un sentido a la experiencia de su vida. Gallegos, felizmente, nunca ha sido un hombre de letras como tampoco un hombre político; es el hombre del espíritu integrado a todas sus potencias. Su profunda intuición le obliga, llegado el momento, a adelantarse entre los hombres y a asumir las responsabilidades plenas para que en él, en su persona física e individual, se cumplan los ritos del sacrificio necesario y encarnen los sueños de su pueblo. *Tenía* que llegar a la política porque así lo exige la profunda realidad de su pueblo. Sostener lo contrario es reducir su estatura de gigante a la de un pequeño hombre de letras; es juzgar sus actos con el mediocre patrón de la conveniencia personal. Algunos necios han dicho: “Usted ha debido quedarse escribiendo novelas”. Ésos no comprenden lo que significa como liberación de conciencia el superar el plano personal individual, el responder a la profunda corriente amorosa de un pueblo. Y es no comprender a Gallegos, cuya vida se edifica con un sentido de misión, de la misión. Es hacer de Gallegos, hombre mesiánico, un esteta o un literato (usted, mejor que nadie, comprenderá la diferencia). Gallegos se siente misionero. Cumple la misión de anunciar, en medio de la noche de América, el advenimiento de la Luz, del mundo de la paz, de la era de los Santos Luzardos que pisarán la cabeza de la bestia bárbara. Y ha cumplido su misión en la integridad de sus tres personas: como maestro de escuela, donde se le llamó una vez pacificador; como poeta y como hombre público. La resultante de esa triple acción civilizadora nos da al hombre Gallegos en su totalidad: es el poeta, el primer y único gran poeta de mi país y uno de los más genuinos de la América. Yo lo pongo al lado de Whitman.

Lo importante no es discutir en detalle sus actuaciones sino comprender la dimensión de su intento y lo que significa su presencia, sobre esta tierra americana que espera. Al identificar a Gallegos con la esperanza no quiero con ello afirmar que él es un estadista incomparable. Lo que creo trascendental de Gallegos es lo que *representa* y las condiciones psíquicas creadoras suyas que le otorgan esa calidad representativa. No representa todo el que quiere, sino quien puede. La obra política de Gallegos es obra de su partido y fue planeada por hombres como Betancourt, Barrios, Leoni y muchos otros, capacitados para la estrategia política seguramente mucho más que el propio Gallegos. Las elecciones no fueron obra suya ni tampoco le correspondió fraguar en la lucha clandestina de los primeros años (1937-1941) ese partido que hoy le apoya. Pero cuando se trató de sacar a la luz de la legalidad ese partido, la cabeza visible capaz de aglutinar idealmente diversas corrientes y de *representarlas* fue la de Gallegos. Cuando se trató de encauzar a Venezuela por la constitucionalidad de una elección directa, el candidato más representativo fue también Gallegos. Gallegos atraía hacia sí las necesidades políticas. Gallegos irradiaba. Gallegos *culminaba y coronaba*. Y Gallegos supo responder a esa necesidad de coronación de una obra de muchos, de una obra de hombres a quienes es menester recordar también como puntales y soldados pacíficos de una empresa liberadora del espíritu. Hoy, Gallegos encarna el principio mismo de la civilidad. Su nombre, con resonancia de gallo, anuncia la lucha del porvenir, la aurora de la conciencia en la justicia de una democracia popular. Su resistencia, en los momentos finales, en que la suerte le deja solo, en que la historia le entrega solitariamente a la apetencia de los bárbaros, en que se queda definitivamente entregado a sus propias posibilidades, nos revela, mejor que nunca, mejor que nada, la entereza de su carácter, la invulnerabilidad de su espíritu y la grandeza de su alma fortalecida en la contemplación de una visión interior de paz y de justicia. Gallegos trabaja para el futuro. Trabajó para el porvenir, en esas horas de angustia y de soledad que le tocó vivir. Me atrevo a asegurar que muy pocos hombres hubieran estado a la altura de Gallegos, en esos momentos. Quienes le vieron actuar recordarán ya para siempre su poder de alma y la entereza de su fe. Gallegos salvó el principio mismo de la dignidad de la causa que le tocó representar. Hoy, la restituye a su partido, para la acción reivindicadora, limpia de toda quiebra. Causa que para Gallegos era la causa misma de su obra. Encarnó

en él la fuerza toda de su partido, de su pueblo, de Juan Sólito, de Santos Luzardo. No pudo Doña Bárbara quebrar al hombre de luz ardido aunque quebrara las instituciones. Mas recordemos que el fin y el principio se están tocando siempre y que para que ello suceda, existe un Juan Sólito muy solo que vela en el monte tupido. Gallegos encabeza, es cabeza, de un vasto complejo cultural, social, político, obra de tiempos, de hombres, de pueblo, de destino de sueños colectivos, que arrasará en su fluir inevitable, las férreas columnas en que se apoya Hércules —Doña Bárbara—, Estado Mayor, como gran río irresistible de sentimiento puesto al vivo.

Por ello ha cobrado para mí honda significación que *Cuadernos* rindiera a nuestra hoy golpeada democracia, en la persona de Rómulo Gallegos, el homenaje que trajo la primera entrega de enero. No podía ser de otro modo. *Cuadernos Americanos* es cabeza también de grandes causas.

Esta carta, me había propuesto firmemente escribírsela hace ya algún tiempo, quizás con menos insistencia sobre el drama político de mi patria, pero sí sobre los aspectos más directamente relacionados con sus interpretaciones, a lo que quiero referirme ahora.

En distintas oportunidades le he escrito sobre la profunda impresión que sus libros me han causado, en especial esa nueva Biblia o, mejor dicho, texto de evangelios inéditos para la América, que es *Rendición de espíritu*. Cada día me he sentido más ganado a sus interpretaciones y a sus métodos de trabajo. *Guernica* me ha deslumbrado. En realidad usted apresa el más oculto sentido de las cosas, descorre velos y anuncia grandes acontecimientos. Su crítica de la Iglesia de Pedro me ha sobrecogido, pues encuentro en la poesía de los ritos folklóricos venezolanos como el anuncio del reinado de Juan. Por lo pronto es menester señalar, en confirmación de su interpretación, que en lo que atañe a nuestros negros, la Fiesta de San Juan no solamente tiene todo el carácter de una máxima aceptación sino que ha sustituido a la de Pedro, aunque el día de ese santo se celebrara nada menos que la de Pedro Claver, Patrón de los Esclavos. Resulta curioso señalar el prestigio que ostenta el nombre de Juan, aunque se trate del Bautista y no del Evangelista. Mas esto también tiene su significado, pues los pueblos de América son pueblos en estado de bautizo todavía. Todo es bautizo en la América genuina, claror de nacimiento que rasga la sombra matriz de la noche bárbara. La San Juan barloventeña de Venezuela tiene que ver con la tradición española sólo en apariencias. Un dato complementario: en la mañana de

San Juan, después de las fiestas de la víspera, la negrada amanecida se baña en los ríos y considera que en ese momento la Paloma del Espíritu Santo cruza rauda sobre ella, sobre las aguas, limpiándolos de toda culpa. La Paloma del Espíritu Santo, pues, está emparentada con San Juan.

Sus observaciones y descubrimientos son confirmados, en muchos aspectos esenciales, por la misma Cultura Popular Tradicional y creo de gran interés señalarle esa circunstancia. Me gustaría trabajar un tiempo con usted sobre esos asuntos. Creo que su mensaje que nos ofrece, a nosotros, americanos, la posibilidad de crearnos en función del porvenir, de hallarnos por el ámbito de una nueva concepción del mundo, debe ser entendido y debe ser aceptado. Usted anda muy solo.

Sin más por el momento, estimado amigo, me suscribo suyo

XXX

15
INVITACIÓN A FILOSOFAR*

DESPUÉS DE SU *INTRODUCCIÓN AL FILOSOFAR*, nos envía García Bacca esta *Invitación*, que pretende ser una *Aufforderung zum tanz*, una invitación a bailar, como la famosa de Weber. No hay socarronería en esta invitación provocadora —*herausfordernde Aufforderung*— pues se trata efectivamente de bailar, pero sobre la cuerda floja. Porque, como dijo Nietzsche, “el hombre es una maroma tendida entre el animal y el superhombre, una maroma sobre un abismo”. Filósofo bailarín fue el funambulesco oficio que Nietzsche pagó con la locura, con su precipitada caída al abismo.

Pero, nos dice García Bacca que “no pretende resucitar, si es que alguna vez vivió, la distinción nietzscheana entre filosofía dionisiaca y apolínea”. En efecto, donde Nietzsche pone “hombre”, nuestro autor pone filósofo, sabio: *demonio*. Y los extremos de la maroma se sostienen no entre el *animal* y el *superhombre* sino entre la nada —*hineinghalten sein in das Nichts*— y el ser.

Según Platón, “todo *demoniaco* es algo intermedio entre lo divino y lo mortal”. El *demonio* quiere ser Dios, quiere ser *Ser*. Nietzsche, que se había burlado del demonio socrático, quiere ser nada más, y nada menos, que *superhombre*: “¿Si existe Dios, cómo podré yo soportar el no poder ser Dios? Luego Dios no existe”. ¿Quién es más ambicioso, Nietzsche o García Bacca? ¿Quién más satánico, el demonio o el superhombre?

En esta endemoniada carrera por la cuerda floja se nos muestra el hombre como lo que es: como creatura *transfinita*. Topa con el límite, con los límites, y en vez de quedarse tan contento, arremete funambulescamente para guardar su equilibrio. En vez de recogerse *angustiosamente* (Heidegger). El *qué* de las cosas se da a la conciencia finita; la conciencia transfinita, que quiere traspasar el *qué*, al darse contra ellas en su furia de equilibrista obtiene el *qué*, la esencia. Y así se inicia la dialéctica ascensional del conocimiento esencial. Al chocar con el límite, con las cosas, la conciencia, irreductible *intimidación*, no hace sino revelarse a sí misma en su transfinitud

* *Letras de México*, año v, vol. III, núm. 1, 15 de enero de 1941, p. 2.

transcendental: un incesante y funambólico traspasar límites. ¿Para qué? ¿Para seguir topando indefinidamente? ¿O para topar con Dios? ¿Dónde está la esperanza de lo transcendental *transcendente*?

(García Bacca, con un dominio de sí y de la materia verdaderamente funambulesco y volatinero, nos pasea por los lugares más abismáticos de la historia del pensamiento, con una seguridad que conmueve. El dominio de sí, lo decimos porque en su prosa tan acuñada late, sin embargo, una inquietud sofrenada que se dispararía al menor descuido en luminosas corvetas. Lo que ha ganado en estilo se puede ver recordando su libro anterior. Pero esta maestría no encubre nada sino que lo descubre todo. Los conceptos más inverosímiles, por sutiles, se deslizan sobre sus puntas marcando todas las formas. No se logra la ligereza por vaporosidad ni la profundidad por pesadez. Conocedor de la ciencia físico-matemática y de la historia de la filosofía como pocos, ni a él ni a sus lectores les va a hacer daño nada de esto. Porque este filósofo, en vías de demonio conserva un garbo que ha pasado la prueba máxima de la filosofía alemana contemporánea).

Ascendiendo este demonio de hombre —el filósofo— por la escala dicotómica de las ideas platónicas llega al término, a la cúspide para dar el salto más transcendental: el transcendente. La vista se convierte en tacto, los ojos en manos. Es el salto al absoluto. Con choque de retroceso. Desde ese momento ve uno las cosas flotando en el Ser. Las cosas como creaturas de Dios. Pero así como los pináculos dialécticos son diversos —el del conocimiento, el del arte, el de la acción— el *descenso*, el contacto, puede restablecerse en pináculos diferentes también, y así será diferente la descripción o relato que se haga del Ser: Suprauno, Supraser, Suprabello, etcétera.

Pero no es en Platón ni en Hegel donde García Bacca se apoya para dar el brinco. Su fuerte, su trampolín está en las ciencias físico-matemáticas. Estas ciencias son, para quien conozca sus entrañas, la explicación de la transfinidad humana. La física y sus límites se absorben y se superan —*Aufhebung*— en la geometría, ésta en el análisis, éste en la lógica. Y la lógica en la metalógica o lógica verdaderamente dialéctica en que la estructura axiomática, ya rompedora de esencias ha sido superada. Porque los axiomas de cada ciencia son *posiciones de estructuras*, transcendentales por lo tanto, puestos de una vez por el sujeto y no deducidos. Son los límites con que el hombre topa en cada ciencia, los *qués* levantados por él como otras tantas pantallas para que las cosas que existen aparezcan como *objetos*. Pero

hay axiomas unitivos de dos ciencias, *definiciones de coordinación*, y hay, más importante o revelador, el hecho de que cada ciencia encuentra su fundamentación ascendente en una metaciencia, en una metalógica, y la medida de esta fundamentación es la medida de su grado de ciencia. Su análisis de la categoría *etcétera*, de los números transfinitos de Cantor, y la crítica del intuicionismo matemático, constituyen capítulos que el profano agradecerá el primero y que el autor aprovecha plenamente para mostrar en funciones la actividad mental transfinita del hombre. Para los intuicionistas, que representan en el campo matemático la dialéctica invertida, no existe matemáticamente más que lo que puede ser construido y no nos saca de apuros el axioma lógico de exclusión de término tercero. Un precursor había dicho: “el buen Dios ha hecho los números enteros, lo demás es obra del hombre”.

García Bacca hace hincapié, precisamente, en la obra del hombre. Porque es obra de su transfinitud, único camino que le puede llevar a Dios, porque las cosas, por los números enteros en este caso, el camino es hacia la nada: ¿Por qué algo y no, más bien, nada?, según la angustiada pregunta de Heidegger.

Porque a la conciencia, en su radical intimidad, no pueden llegar las cosas, las alborotadas cosas queriendo imponer lo que ellas son, su esencia. No, la conciencia levanta categóricas pantallas para que en ellas se estampen las cosas. Así las mantiene a distancia, como *objetos*. Y a tanto mayor distancia cuanto más *objetivadas*. Nunca, por esta su intimidad, pueden las cosas entrar en la conciencia; las categorías son otras tantas posibilidades de acceso a las cosas, pantallas donde ellas no comparecen sino aparecen o aparentan. La conciencia emparenta las cosas aparentemente. Aun la conciencia más *eidética*, como la griega, supone una desviación ontológica de lo óptico, desviación que se va acrecentando con la marcha del pensamiento del estilo categorial *marco* —definitorio, eidético, esencial: Antigüedad y Edad Media— al de *encerado* —coordenadas cartesianas— y al de *pantalla* —categorías kantianas—. Pero si el conocimiento es una explicación de la transfinitud esencial al hombre, no rebasa lo transcendental. El *factum* del Arte sería, para G. Bacca, el camino que nos llevara de lo transcendental a lo transcendente. Y a esa prueba dedicará otro libro.

En esta reseña somera, a la fuerza, pues se extreman los rasgos, un poco caricatura, no hemos podido ni aludir a algunos momentos felices, en que

la obra abunda, como la interpretación del concepto griego de superficie como *epifanía*, el de la sustancia y sus satélites accidentes en Aristóteles, el concepto de universal como unidad figural, etc., etc. Ni a la música callada de que la conciencia se llena cuando distancia dialécticamente las cosas como objetos, cuando, según el *Cántico* de San Juan de la Cruz: "...las potencias espirituales... estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprehensiones naturales, pueden sentir bien el sentido espiritual sonorísimamente". Ni a que "la conciencia se expresa en la música según un modelo supratranscendental, según un tipo de plan categorial vital transfinitamente más sutil y libre que el plan categorial de cualquier ciencia, la lógica inclusive".

Al plan *categorial-vital* acude para explicar la aparentemente caprichosa elección por la conciencia de un determinado plan categorial, en cada época, para enfrentarse con las cosas. Pero no hay ningún intento de explicación del hecho: plan categorial-vital. No se lo propone porque ya nos ha dicho en el prólogo a qué danza filosófica nos invita con la alusión a la *valse* de Ravel, contrariamente a los de Strauss, y con el símil del timbal con figuras pegadas o sueltas. Deshumanización del arte se ha llamado esta figura, ¿será también una deshumanización de la filosofía? Porque se dice de ella que es una tarea vital, pero para entregársela a los demonios. Para muchos está precisamente la filosofía, si está en alguna parte, en el plan categorial-vital: en la historia que lo va decantando: en la actualidad.

Ni en la nada ni en Dios, ni en la maroma entre Dios y la nada. Sino en el mundo. ¿Por qué, más bien, este mundo y no otro? Éste, con el dedo, el que tengo delante. La historia de la filosofía podría revelarnos mucha sorpresa, desde Kant para abajo. Y también desde Fichte para arriba: hasta Hegel, por lo menos.

SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA, o historia de la cultura. Pues siendo la cultura una realidad *histórica* el estudio de la misma tendrá que abocar en historia. Efectivamente, la obra cumbre de Alfred Weber *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* —con el título en español de *Historia de la cultura*— representa la aplicación extensiva de su método, descrito esquemáticamente en el artículo “Sociología de la cultura” del *Handwörterbuch der Soziologie*, que ya tuvo una primera aplicación intensiva en sus estudios sobre el viejo Egipto y Babilonia.

El libro que ahora publica el Fondo de Cultura Económica es de tal categoría y de tan ambicioso propósito que, salvando airosamente todas las distancias, nos trae a la memoria, naturalmente y sin menoscabo, el recuerdo de otro libro famoso, *La decadencia de Occidente*, cuya profunda huella alienta todavía en muchos cerebros americanos.

Spengler se presentó como profeta. Como profeta científico. Con un poco de exageración conveniente creía ser el primero de tal catadura, pero es verdad que, de julio de 1918 a abril de 1922, del primer volumen se vendieron 53 000 ejemplares. Hay que imaginarse lo que significa esta cifra para un libro que se presenta con la gravedad de la única filosofía posible en su tiempo, que era de desesperación y de hambre. En su introducción de 1918 dice Spengler que su libro “contiene la fórmula de un pensamiento que, una vez expuesto, no podrá ser atacado”. A pesar de los 53 000 lectores, contando por lo bajo, en diciembre del 22 rectifica: “hubiera debido decir: una vez comprendido. En efecto, para ello hace falta [...] una nueva generación que nazca con las disposiciones necesarias”. ¿Se hubiera dado por satisfecho en este año de gracia de 1941?

Spengler empieza a tratar un tema político y su trabajo, “a través del prisma de la guerra que se avecinaba”, se ensancha hasta convertirse en un “bosquejo de la morfología de la historia universal”, que está ya terminado en su primera redacción cuando la guerra del 14 estalla. En el curso de ella

* *Letras de México*, año v, vol. III, núm. II, 15 de noviembre de 1941, p. 2.

lo corrige y completa y, ya en diciembre del 17, lo presenta como una “idea que hace época” y espera que no desmerezca de los esfuerzos militares de Alemania. Cualquier cosa, pues, se podía decir del libro, menos que se trataba de una proeza, superficial y brillante. Porque si Spengler no ha sido, como él creía, el primer profeta científico, sí, como nadie, el primer profeta en su patria.

Alfred Weber no se nos presenta como profeta: “todas las interpretaciones científicas plenamente válidas se refieren al pretérito”. Pero su libro no es tampoco el hijo bonito del amor platónico, de un conocimiento nada bíblico y preservativo de la verdad: “también en este libro se ha tomado como punto de partida la crisis”. Ni como Ranke ni como Burckhardt —los dos historiadores próceres de lengua alemana— buscamos en la historia universal, nos advierte A. Weber, una cantidad mayor de conocimientos: “escrutamos la historia con una curiosidad que está henchida de esperanza pero, a la vez, de angustia y de preocupación. Percibimos que nos hallamos en un viraje [...] sentimos la necesidad de esclarecer la situación actual [...] para ello debemos escrutar cuáles son las fuerzas impulsoras de la corriente de la historia: contemplar su curso, la formación de sus estructuras y el proceso de su dinamismo. Y alentamos la esperanza de que, de este modo, podremos comprender algo de nuestro propio destino”. Destino que habrá que *hacerlo* con espontaneidad.

Se trata, como se ve, de “esclarecer la situación actual”. Un libro que cae en la época —1935—, con la gravedad de su volumen, pero que no pretende hacer época, como pretendió y la hizo el de Spengler. En efecto, sólo unas cuantas páginas del final anuncian tímidamente, bajo el título de “nuevas constelaciones y esperanzas”, un programa posible.

Desterrado de su patria y conociendo ya los estragos spenglerianos, A. Weber escribe su gran rectificación de Spengler sin que le intimide la consagración que los hechos parecen aportar al profeta. Ha podido pensar que, como en el caso de algunas curaciones psicoanalíticas, el éxito no es índice de verdad sino medida de la tan consabida, como desconocida, fuerza de la sugestión. Ahora que, una fuerza de estas proporciones tectónicas sería otro problema, también sociológico, para el que A. Weber tendría que ahondar en su capítulo final de constelaciones y masas. El caso es que, después de la orgía paralelista de aquel potente cráneo calviado de obsesiones históricas, nos viene ahora la cuaresma de este libro que, en más de 460 páginas nutri-

das, no tropieza ni una sola vez con el parangón gracias, acaso, al miércoles de ceniza del destierro.

La civilización, como es sabido, significa para Spengler la vejez de una cultura. De este descubrimiento del carácter invernal de la civilización decimonónica partió Spengler a morfologizar todas las culturas habidas y por haber, como entidades vivas independientes, y a descubrir en ellas vitales ciclos de variada cronología, desde 1000 hasta 50, que permiten la profecía y prescriben el deber de la hora: “¡la suerte está echada, comienza el reparto del mundo!”. Spengler, como Pareto, no se mordió nunca la lengua: su admiración por Cecil Rhodes está bien destacada al comienzo de la obra. Spengler, con Pareto, es el pensador más consecuentemente irracionalista y nihilista de nuestro xx, aunque se ampare en los faldones olímpicos de Goethe. Su tribunal supremo es la historia y ésta se decide siempre por el más fuerte. Así como en Pareto todo se levanta sobre la consistencia única de los *residuos*, detritus alógicos, para Spengler *todo* se despliega, empuñado por la mano de hierro del guerrero, con una profusión tumultuosa e inhumana que sólo el pantagruelismo “cultural” del filósofo puede afrontar.

Bordeando el peligro culturalista y la adivinación vital, A. Weber se cura en salud desde las primeras páginas. A pesar de definir las culturas como *entelequias anímicas* que, “análogamente a una magnitud biológica, tratan de desarrollarse en todas las direcciones y a través de sucesivas épocas”, insiste en que “el acontecer humano, articulado en la totalidad de la cultura con sus peculiares estructuras sociales, forma una unidad por estar inserto en una corriente unitaria”, “marcha a un paso progresivo desde una actitud de embotamiento a una ilustración más intensa y más desarrollada sobre todas las esferas de la vida”. Aquí está su rectificación principal de Spengler, que también sería una rectificación de sí mismo si tomáramos al pie de la letra la interpretación que de sus tres procesos —el civilizatorio, el social y el cultural— hace Ginsberg, error que salva Medina Echavarría en su *Panorama de la sociología*. Cuando en esas entelequias anímicas que son las culturas señala la empírica presencia de una *inmanencia-transcendente*, es decir, de una capacidad de los hombres de dedicarse a valores no utilitarios, a los puros valores culturales, Scheler le opondría, irremisiblemente, la dualidad del mundo cultural y del mundo social, y Spengler podría no oponerle nada: los privilegiados ponen por encima de sus vidas aquello sin lo cual la vida no les vale la pena de vivirla. Pero, contra el método spengle-

riano, de adivinación fisiognómica, de volcadura en los senos profundos de la vida, de prendimiento palpitante del *producir* contra la captación mortecina del *producto*, Weber persigue humildemente el rastro de los *resultados* humanos y trata únicamente de comprender su sentido empírico dentro de esas estructuras anímicas que son las culturas. Así descubre, con empirie y sin adivinación, que

la idea de humanidad le ha sido inculcada al Occidente y se ha transfigurado en él en un instinto por obra del cristianismo y de la cultura antigua. Ahora bien, esto requiere libertad, pues tan sólo el afán de libertad de la cultura occidental es lo que ha creado un mundo que tiene el sentido de la dignidad del hombre y el sentido humano. Esta voluntad de libertad pudo en otros tiempos limitarse aparentemente a la libertad espiritual, a la libertad de las clases superiores [...] pero esto ya no es posible hoy en día.

Para este “esclarecimiento de la situación actual” A. Weber no se remonta a los cartagineses. Va un poquito más lejos: al hombre de Neanderthal de hace 400 000 años, hombre ya religioso. Con espléndida maestría describe al hombre primitivo —el hombre mágico aurignacense— y las culturas primarias que resultan de la irrupción de los criadores de ganado, que levantan inmóviles, sobre un magismo burocratizado, las primeras culturas imponentes. No es posible referir, ni de la manera más somera, la interpretación sociológica que, con la más prodigiosa acumulación de saber y con sorprendentes interpretaciones originales, nos ofrece Weber del curso histórico de la cultura humana. La clasificación de las culturas en primarias y secundarias y éstas, a su vez, de primero y segundo grados, proyecta la luz necesaria para no perderse en un pináculo acumulado que amenaza convertirse en la auténtica torre de Babel, y puede servir también para un contraste instructivo con el esquema spengleriano, más osificado, por su empeño morfológico, y más *producto* de su desaforada fantasía vitalista que explicación cordial del *producir* humano.

No es éste un libro que se agota con una reseña ni con dos ni con tres. Hay que dejar importantes cosas en el tintero, que nos llevarían a plantear espinosos problemas sobre la delimitación de campos entre historia y sociología, sobre si la aclaración de nuestro tiempo hay que hacerla desde la historia o es la historia la que debe aclararse desde nuestro tiempo, sobre si

los grandes filósofos de la historia —Vico, Turgot, Herder, Kant, Hegel, etc.— han perdido actualidad, sobre los peligros del tratamiento endopático germano, sobre sí, etc. Problemas éstos, y otros más concretos, que irán debatiéndose en las discusiones que, sin duda, va a desatar este libro fabuloso. Pero no debemos despedirnos sin mencionar el esfuerzo extraordinario que representa la versión española del doctor Recaséns Siches. Basta haber “olido” el original alemán para percatarse de las dificultades que el engarabitado estilo weberiano le ha obligado a sortear. El libro se lee y se comprende sin esfuerzo y los que echen de menos la agilidad spengleriana que piensen en que Spengler era, entre otras cosas, un formidable escritor.

HE AQUÍ UN LIBRO, de 200 páginas apenas, que se ciñe apretadamente a las exigencias de su título y nos ofrece la revisión ponderada y cernida del estado actual, crítico, de la sociología, marcando en el desbarajuste y la balumba, que es ganancia fácil de pescadores, una línea clara y un propósito firme. Un libro duro, por su estructura, y consolador, por su aire.

Hoy las ciencias adelantan y adolecen a la par. Pero nada de “crisis” tiernameamente romántica o vertiginosa y catastrófica. No, una crisis que yo bautizaría de alegría de la ciencia. Ya sea que, desbordada por los descubrimientos, como la física, persiga ansiosamente la reconstrucción del marco teórico perdido, ya que, desbordada por los acontecimientos, intente, como la psicología o la sociología, arrostrando la burla de los escépticos y de los suficientes, ponerse en pie con firmeza sin ayuda de andadores más o menos racionales o filosóficos. Uno de los grandes consuelos del hombre en los tiempos que corremos, o que nos corren, es esta crisis unánime de las ciencias.

En las ciencias humanas la crisis desde hace años crepita con un frenesí especial y casi desesperado. Todas las bendiciones que la Ciencia, con mayúscula, ha aportado al pobre hombre que somos, se le han venido encima como su condenación a Prometeo. El aprendiz de brujo está a punto de ahogarse con la abundancia desatada. Parece que nunca le fue más difícil al hombre entender la manera de vivir con los demás y por eso los conocimientos humanistas que, después de cada catástrofe, le servían para levantar de nuevo el aposento magnífico de las ciencias morales y políticas, parecen dimitir ahora, irrevocablemente, para dejar paso al estudio positivo del hombre. Esta conciencia del momento, de hallarse en un gran momento creador e inicial —que hace época, como diría Hegel— se encuentra en las páginas de los psicólogos mejor orientados y se trasluce hasta en la desesperada dedicatoria que pone R. Lynton a su gran obra, *Study of Man: “To the next civilization”*.

* José Medina Echavarría, *Sociología: teoría y técnica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941; reseña en *Filosofía y Letras*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, t. II, núm. 4, México, Universidad Nacional de México, octubre-diciembre de 1941, pp. 289-294.

Medina comienza su trabajo demarcando exactamente el tema dentro del más general de la *crisis de objeto y método de la sociología*, que puede referirse, en efecto, a una de estas tres cosas: 1] resonancia que en sociología tiene la situación general de crisis por que atravesamos; 2] proceso de crecimiento de la sociología que, como en toda ciencia, es una *crisis permanente*; 3] especial situación crítica de la sociología, que le negaría toda validez. Sustrayéndose esforzadamente, por el momento, a la atracción dramática de la primera pregunta y poniendo sobre las *pretensiones excesivas* de algunos filósofos al achaque de la tercera, se queda con la segunda, que plantea la “llamada cuestión metodológica” sin que quiera negarle, ni mucho menos, con su aséptica denominación y el carácter de permanencia que le asigna, la terrible contaminación que le viene del momento.

“Cualquiera que siga el desarrollo de la sociología en sus representantes más auténticos, a partir de Comte, tendrá que convenir que *en cuanto ciencia* sigue un proceso de madurez que marca una línea de perfecta continuidad”. Muy oportunamente nos llama la atención sobre los escritos juveniles de Comte contenidos en el volumen IV del *Système de philosophie positive*, París 1854: *Appendice général du système de politique positive, contenant tous les opuscules primitifs de l'auteur sur la philosophie sociale*, y nos recuerda estas dos afirmaciones básicas del fundador:

Todo estudio aislado de los varios elementos de la sociedad es, por la naturaleza misma de la ciencia, profundamente irracional y será siempre esencialmente estéril. Esta influencia [la progresiva de las generaciones humanas unas sobre otras] que en física social es lo preponderante, no puede ser estudiada de modo adecuado desde el punto de vista puramente fisiológico.

No es menester insistir en que la filosofía social de Comte —la sociología como ciencia— nace en su ánimo juvenil, absorbido, como es natural, por la terrible crisis posrevolucionaria, como fundamento de una *política* positiva, porque la ciencia es *previsión*. Que la unidad e independencia de esta ciencia se imponen por un propósito de racionalidad. Y, tercero, que el objeto de esta ciencia tiene un carácter histórico que reclama un tratamiento especial.

El carácter *positivo* de la ciencia social, con todo lo que el adjetivo implica de rigor y de modestia, se le viene todavía disputando. En disputas

que, por caer de tan alto, no hacen sino perturbar. Encandilados por los primores del vuelo ideológico, cegados por el deslumbramiento de las intuiciones o atraídos por un romanticismo recalcitrante no nos damos cuenta del carácter profundamente anacrónico, de puericia reiterada, que aquéllas revisten. Porque todo está bien, mientras no haya daño, aunque el espectáculo sea un poco fastidioso. Pero existe un peligro contra el que hay que ponerse en guardia cuando, en nombre de no importa qué metafísica, metapsíquica o metahistoria, se intenta malfamar los esfuerzos que no importa qué hombres llevan penosamente a cabo en no importa qué campo de la realidad con el propósito de someterla, ajustándole la férrea ortopedia de la ciencia.

Y con esto entramos en la primera dicotomía, que es tanto como ver operar una guillotina microtómica en trance de partir un pelillo en dos. Ciencias naturales y ciencias del espíritu. “Esta oposición, en realidad, sólo tiene vigencia dentro de la tradición espiritual alemana. No se ha planteado, ni menos discutido con igual rigor, en la tradición científica anglo-francesa”. Al rechazar esta dicotomía, que por falsa plantea enredosos problemas insolubles, no pretendemos, como tampoco Medina, “negar la validez de la filosofía social, sino aquellas de sus formas que inducen a las ciencias sociales a desviarse de su verdadero objeto”. La ciencia, tal como la inventó y realizó el hombre moderno, es un propósito desinteresado de dominio de la realidad. Tan desinteresado como el puro amor que inspira el genio de la especie. La ciencia acota trozos de realidad, para distribuir la faena, sin que la clasificación de las ciencias corresponda en última instancia a una clasificación ontológica de los objetos. En un plano estrictamente fenoménico, adapta sus instrumentos de trabajo a las exigencias de los fenómenos, pero sin perder nunca de vista, para no desnaturalizarse, que no trata tanto de *comprenderlos* como de *explicarlos*, es decir, de manejarlos. Todo lo demás es hinchazón positivista o arrogancia esencialista cuando no morboso afán endopático de absorber lo irracional. La tradición *culturalista* alemana que tiene su razón histórica de ser pues “fue la expresión de un profundo anhelo humano por un asidero” y que, sin duda, ha fertilizado el pensamiento filosófico, es tan penetrante que, hasta una cabeza tan en su sitio como la de Max Weber, ha descuidado en su determinación de lo sociológico el carácter imprescriptible del humano *control*.

Y pasamos, así, a la segunda dicotomía. La del carácter desinteresado y puro de la ciencia frente a toda grosera impaciencia pragmática. Ya Comte

recordaba que el estudio de las secciones cónicas por los matemáticos griegos hizo posible las navegaciones de la época moderna. Pero insistía en que conocer científicamente no es sino abrir las puertas a la previsión. No obstante, se pretende que la torre de marfil, que remataba los castillos en el aire de algunos exquisitos y poetas, sirva ahora de laboratorio y “tanto se ha insistido por los científicos en este carácter puro de su tarea, que ha acabado por prevalecer como la opinión ortodoxa”. Pero ni Leonardo, ni Galileo, ni Descartes prepararon desde esas desarraigadas alturas los cimientos de la ciencia moderna, ni nació la sociología en ellas, ni es ésta la manera de que recobre su prestigio ni de que otras ciencias de las cosas humanas —la economía, el derecho, la política— salgan de su astronómico ensimismamiento. “El sociólogo debe encontrar otra manera de mantener su alma pura, incontaminada, que la simple huida ante los problemas y campos de investigación de verdadera importancia” (Bernard, citado por Medina). Hay muchas maneras de incontaminarse, pero no creemos que sea perfecta la de la ostra. Su perla, que no pasa de ser una enfermedad, ni a ella ni a nosotros nos preserva del tifus. Todo el pensamiento del hombre, no sólo el científico, arranca de un interés radical, no de la sorpresa sino de la perplejidad, y su desinterés es estrictamente metodológico, quiere decirse, viático y fatal, pues va *a lo suyo*, a la solución del problema, por el radical interés que le atenaza, *sin contemplaciones* de ningún género. En la ciencia social la perplejidad problemática es la más urgente y rigurosa porque, como dice Medina, el carácter funcional le viene impuesto a la sociología por la naturaleza misma del objeto. Objeto humano, función inmediatamente humana.

¿Y cuál es este objeto? Comte lo vio claro: la vida actual, cuyo carácter preponderante es histórico. Pero por algo llamaba a la sociología física social. Aquella física cuyas leyes veíamos aplicadas concretamente en la historia. Como en la historia natural las leyes de la biología. Para él la sociología era una ciencia abstracta. Para Max Weber es una ciencia concreta. Éste es el acento nuevo que trae el pensamiento alemán. El problema de la causalidad abstracta y general se convierte en el problema de la imputación concreta. Los factores sociales se hallan, en un momento histórico, formando una constelación singular. En el momento actual, tendremos que determinar su constelación, perseguir en el pasado las causas de esta nuestra peculiar constelación, explicándola como derivada de otras constelaciones individuales antecedentes, y, por otro lado, trataremos de escrutar en el futuro

los modos posibles de las constelaciones venideras. Max Weber, al acentuar el carácter histórico de lo social, de lo cultural, arremetió de paso contra otra dichosa dicotomía, la de historia y cultura. “La separación entre sentido y acto suprime a la cultura su verdadera sustancia, porque el auténtico sentido de la cultura es su realización, su actualización. La realidad social no puede asimilarse a un mundo de sentidos, porque lo que más nos interesa de ella, precisamente, son los actos en que esos sentidos se crean”. (Medina). Es decir, lo que nos interesa es la historia viva, no la historia post mórtem —cortejo funeral que hasta puede ser de primera—, su acción y no su precipitación. *Wer schauen will, soll ins Kino gehen* —el que quiera ver, que vaya al cine— dicen que solía decir Max Weber, pensando sin duda en otro Max. Y tenía razón: el que quiera ver visiones que vaya al cine. Pero al alemán le tira el monte picudo del idealismo y el mismo Max Weber insistió demasiado en este carácter concreto de la sociología que la diferenciaría, como ciencia cultural, de las ciencias naturales y le daría un tinte “comprensivo” un poco excesivo.

Todavía nos queda otra dicotomía: la de si la sociología ha de ser una ciencia especial o una ciencia enciclopédica. El enciclopedismo de los fundadores venía justificado por el carácter histórico asignado al objeto, como el formalismo en que culmina el esfuerzo alemán tiene su explicación en el vicio endopático y profundizante del alma germana. Había que captar la *esencia* de lo social. Hoy la actualidad científica parece llevarse también por delante su propia dicotomía: con un gran sentido Medina nos ofrece lo que podría llamarse el *esquema teórico actual de la sociología*, que le da estatura bastante para encararse, aunque sea de puntillas, con los displicentes y espantar, sin más, a los chapuceros. Hay una sociología *analítica* que comprende: 1] teoría de las acciones sociales; 2] teoría de la presión social; 3] teoría de los grupos sociales; 4] teoría del status social; 5] teoría ecológica; 6] teoría de las instituciones. Por el estudio de estas últimas pasamos necesariamente a la sociología estructural que abarca el estudio concreto e histórico, “circunstancial”.

A lo largo de todo el libro vemos, mejor sentimos, el sosegado esfuerzo de Medina por desembarazarse de los fantasmas. Busca sin zozobra el camino real de la ciencia en marcha y nos indica gozoso los hitos que jalonan el camino. Discutid lo que queráis, parece querernos decir, pero la sociología es *ya* esto. Y, mirando hacia adelante, nos señala la vanguardia brillante

de los neopositivistas, que caminan con un desembarazo bastante menos ingenuo que sus abuelos. Los capítulos en que Medina expone la relación entre conocimiento y praxis, praxis y simbolismo, resimbolismo de lo social, posibles límites de la depuración conceptual en sociología, concepto operacional de la verdad científica, vencimiento de la dicotomía final: inducción —deducción, etc.—, se recomiendan especialmente al lector que quiera tomar contacto con uno de los movimientos más fuertes del pensamiento científico contemporáneo, que se enfrenta con el viejísimo tema —conocimiento y realidad— con un desparpajo a prueba de fantasmas.

Al ocuparse de las *técnicas* del trabajo sociológico, tal como se van concretando en el extraordinario esfuerzo norteamericano, nos ofrece una descripción precisa de las mismas, que corrobora, como en el caso de los *case method*, la coincidencia efectiva de los sociólogos en la manera configuracional, circunstancial y, si se quiere, comprensiva de abordar el estudio de los datos sociales: que, en otros, como en la preferencia que pretende arrogarse la estadística, refleja una auténtica disputa científica y que, en casos como la *interview*, nos presenta un ejemplo de la elaboración científica operada en un instrumento aparentemente tan banal y equívoco como la entrevista. Finalmente, en la “observación de partícipe”, o investigación social dinámica de los americanos, respetado tenemos en vivo la peculiaridad de lo social.

Muchas cosas dejo de destacar en este libro denso, cuya aparición celebro como un acontecimiento. Pero no quiero hacer interminable esta crónica. Tampoco es el momento de abordar los problemas que el libro mismo abre, en cuanto a la delimitación entre historia y sociología, entre ciencia y filosofía, muy importantes —para mí definitivos— pero un poco impertinentes en la ocasión, que es la de llamar la atención sobre el libro y no de cubrirlo de humos.

MÚLTIPLES TEORÍAS SE HAN BORDADO para explicar la historia y esas etapas culminantes del proceso histórico que constituyen las guerras. Ya se cree que es un impulso inutilitario que radicalmente vive en el hombre lo que ocasiona el devenir histórico; ora sugiere algún notable pensador que son los medios de destrucción los que determinan los diversos tipos de convivencia; otro más postula la tesis de que lo económico es el eje de la vida social; ora, en fin, con una cierta originalidad, se afirma que según sea el número de jóvenes sin tarea concreta que desarrollar que posea una sociedad, así será la influencia que ellos ejerzan, imprimiéndole al grupo social en que se produzca ese excedente un estilo especial de vida. Entre otras ideas valiosas, esta última tesis es la que sostiene H.G. Wells en su libro *El destino del Homo sapiens*.

El joven es un torrente de energía que no debe ser desperdiciada, ya que “todos los seres humanos enérgicos son criminales en potencia” si no se logra ocuparlos en alguna tarea que los interese y absorba y que, de rechazo, favorezca a la sociedad.

Este fenómeno de sobrante de jóvenes es sin duda uno de los más característicos de esta época; quién sabe si ningún tiempo como éste haya tenido tal cantidad de gente joven sin un objetivo determinado que hacer, y ello nos hace pensar que el fascismo, el nazismo, el gangsterismo —la mayoría de los pandilleros americanos son menores de 30 años— son el desagüe, la salida natural de esa fuerza tumultuosa.

Es obvio que los adalides del belicismo adivinaron eso y supieron distraer y entusiasmar al joven con ejercicios y cantos de guerra; supieron disculpar la fuerza expansiva juvenil y la destinaron a un fin: la guerra. No al aumento de la riqueza social sino a la guerra.

Esta presión que el joven ejerce en la sociedad ha sido gradualmente intensificada por el aumento de la eficiencia productiva debida a la inven-

* H.G. Wells, *El destino del Homo sapiens*, Buenos Aires, Sur, 1941; reseña en *Letras de México*, vol. III, núm. 13, 15 de enero de 1942, p. 12.

ción y al empleo de la energía mecánica y que ha dejado sin ocupación a un gran número de jóvenes; de esta suerte estos enormes excedentes juveniles son fácil presa de las prédicas que exaltan la raza, el imperio, la clase y ello, no tanto por la miseria económica ocasionada por la desocupación, cuanto por la energía desbordante propia del joven que siente que la debe emplear en lo que sea, en cualquier *ismo*.

Pero aparte de esta teoría incidental, la preocupación central en el libro del novelista inglés, ahora sociólogo, consiste en crear un aparato pedagógico tal, que permita el cabal cumplimiento del hombre. Ese aparato debe tener tres características, a saber: la ciencia, la democracia y la universalidad. En otras palabras, debe promover en el hombre el amor a la verdad, a la libertad y exaltar un sentimiento universal, vale decir, católico.

Wells inventaría los elementos que a él le parecen obstaculizadores de su programa. Son los más diversos. Judaísmo, antisemitismo, cualquier forma de racismo, nacionalismo, catolicismo, anglosajonismo y el comunismo ruso, al que considera como una fuerza limitativa del sentimiento de universalidad por el cual propugna.

Cómo debe ser el mundo de mañana, lo dice a continuación. La enseñanza en la mayoría de las universidades es actualmente, si no anticientífica, por lo menos ajena a la ciencia, lo cual produce una deformación grave en la inteligencia del hombre. Hay, dice Wells, un cierto escolasticismo medieval que está en guardia contra cualquier tendencia a explicar científicamente los fenómenos cósmicos, inclusive, claro, los sociales. Se cree que las ciencias sociales no son tales ciencias, y de esa suerte se afirma que la política no es ciencia social sino empirismo, un tejido de corazonadas, o un mero refunfuño conspirativo o charla baladí de peluquero. La política como las ciencias sociales, son, sin embargo, algo más que eso.

La exigencia de Wells según la cual la Confederación de Estados del Mundo ha de impartir una enseñanza científica, nos parece justa. Porque —ya se sabe— cada uno puede tener ideas de la vida todo lo mágico o precientíficas de que sea capaz, pero es indispensable —y deseable— que conozca el valor y la eficacia de las explicaciones de la ciencia; no se trata de exagerar estas verdades, sobre todo si se tiene en cuenta la progresividad del saber científico, sino que el hombre posea una información sin la cual no podría adaptarse al mundo moderno, al mundo que vendrá. Ello, de cualquier modo que se le juzgue, será saludable para el crecimiento espiritual del hombre.

Dice Wells que la democracia moderna “no sólo debe ser legalidad e igualdad sino socialismo”. La democracia se opone a toda clase de privilegios, inclusive el económico. “La democracia es socialismo y también por su tendencia igualitaria es, a medida que la ley universal se hace cada vez más urgente, cosmopolita. Casi podría decirse que la democracia ha aceptado y asimilado la idea de que la ley debe ser la ley universal que protegerá asimismo a todos los seres humanos”. Y eso que es el deseo implícito del ideal democrático debe hacerse extensivo, no sólo a todos los individuos de cada nación, sino a todas las naciones del mundo. La ambición de igualdad debe trasladarse a una escala internacional y no nacional.

Wells, sin embargo, ve harto difícil el logro de su desiderátum, porque cree que no se han creado las fuerzas que constituyan el núcleo de un tipo de sociedad que podría salvar a la especie, al *Homo sapiens*.

EL FAMOSO AUTOR DE *El otoño de la Edad Media* aborda en su último libro un tema que ya le andaba rondando el corazón desde sus primeros pasos académicos, allá por el 1903, y que tuvo su primera manifestación extensa en un discurso rectoral de 1933: *Over de grenzen van spel en ernst in de cultuur*. Y ahora —el prólogo es de junio del 38—, que puede rendir un libro entero sobre el tema, lo hace como excusándose de la necesidad de invadir “terrenos que no conoce lo bastante”, pues es un destino al que no se puede sustraer el escritor que se ocupa de problemas de la cultura. “Era algo imposible para mí llenar todas las lagunas científicas antes de escribirle y me ha sido mucho más fácil respaldar cada detalle con una cita. La cuestión era ésta: escribir el libro ahora o no escribirlo nunca. Escribir acerca de algo que me era entrañable. Y me decidí a escribirlo”.

Palabras que dicen lo bastante acerca de la importancia que reviste el libro en el pensamiento del autor y de la que debe revestir para nosotros, que lo vemos surgir como el fruto más acendrado de toda su vida. No es, pues, este libro sobre el juego, un libro hecho por juego, como no sea que entendamos la palabra con todas las implicaciones que arrastra su concepto desde los primeros tiempos. La modestia con que Huizinga lo presenta no es sino la manera más desembarazada de anunciarnos que con él emprende un viaje de exploración por tierras apenas transitadas, pero que se le ofrecen, sin espejismos, como muy prometedoras.

La cultura nace en el juego y en forma de juego. Toda la cultura: la religión, el derecho, el arte, la filosofía, la poesía, la guerra. El juego, que apenas si suele merecer atención como indicador de otras manifestaciones culturales de más fuste, se convierte en algo substantivo y nuclear, en algo que puede pretender una significación tan central en el crecimiento de la humanidad como el pensamiento mágico, por ejemplo. El intento no puede ser más ambicioso ni de mayor monta lo que “está en juego”. ¿Le agra-

* Reseña del libro de Johan Huizinga, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, en *Letras de México*, año VII, vol. I, núm. 6, 15 de junio de 1943, p. 6.

decerán su valor a Huizinga los sociólogos de pies de plomo? ¿Dirán de él que “no es más que un historiador de la cultura” metido en andanzas sociológicas que le exceden, como algunos historiadores le han dicho que es un sociólogo metido a historiador? ¿Será un anfibio Huizinga, como el juego, que no elude la más santa seriedad, ni la sangre ni la muerte? De cualquier manera, *El otoño de la Edad Media* no es un libro insignificante, como tampoco lo fue el de su maestro Burckhardt, *Historia de la cultura griega*, a pesar del silencio despectivo de los filólogos. Así que, ¡ojo al Cristo!

Tres capítulos dedica a definir el juego y a circunscribir su amplitud por medio del lenguaje. El juego en sus formas humanas superiores, las sociales —pues también juega el animal, juega el infante y se juega a solitarios— “es una acción libre (gratuita) ejecutada ‘como si’ (en broma) y sentida como situada fuera de la vida corriente (mundo aparte), pero que, a pesar de todo, puede absorber por completo al jugador, sin que haya en ello ningún interés material ni se obtenga provecho alguno, que se ejecuta dentro de un determinado tiempo (fiesta) y de un determinado espacio (campo de juego), que se desarrolla en un orden sometido a reglas (las reglas del juego) y que da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual”.

Este juego así conformado, que encuentra sus raíces biológico-espirituales, gratuitas, en el de los animales, que sería como una energía cósmica anterior y superadora de la necesidad, tiene todos los elementos para que de él puedan salir, como jugando, las creaciones culturales todas de que se enorgullece el hombre. Estos “todos los elementos” se reducen a dos aspectos esenciales: “El juego es una lucha por algo o una representación de algo. Ambas funciones pueden fundirse de suerte que el juego represente una lucha por algo, o sea una pugna a ver quién reproduce mejor algo”.

Si el juego es una “lucha”, una competición, podemos imaginarnos que puede estar a la raíz de tantísimas ocupaciones agónicas del hombre, sin que se escape ni la menos gratuita de todas, la económica, donde la competencia mortal se cambiará muchas veces en una competición menos mortal, pero más heroica, por ser cosa de juego. No pensamos en los “especuladores” o en los jugadores de bolsa, que éstos, en su mayor parte, hacen que juegan, pero van al grano, aunque forzoso es reconocer, como tan insistentemente lo hacen los mejores sociólogos alemanes, que en la realidad social todo es muy fluido y sin sentir se pasa de un tipo a otro. Y si el juego es una

“representación”, como ya apunta en la exhibición que de su cola espléndida hace el pavo real, tampoco es menester divagar mucho para entroncarlo con lo sacro y así abrirse paso para un sinnúmero de creaciones culturales. Pero si “ambas funciones pueden fundirse” entonces sí que lo del juego se pone serio, porque ¿qué se podría escapar en las creaciones humanas al mimo y a la lucha? No por cierto lo sagrado, con sus representaciones, sus fiestas, sus agones, sus enigmas, sus oráculos de suerte, etc. Tampoco lo jurídico, el debate judicial, con su estrado, sus invectivas y sus farsas. Ni lo poético, con sus mitos, personificaciones y reglas. Ni lo filosófico, con sus enigmas cosmológicos, que tendrían su origen en los enigmas sagrados en que se juega, literalmente, la cabeza. Ni lo guerrero, etc., etc. Pero si la representación “se juega” y hay luchas sangrientas y mortales que se juegan también ¿podremos decir que en todo juego se presentan fundidos los dos elementos de “representación” y “lucha”? Huizinga no ha insistido demasiado en este punto, que hubiera dado mayor fuerza a su demostración.

Los seis capítulos siguientes los dedica a examinar al detalle la relación radical del juego con el derecho, con la guerra, con el saber, con la poesía y con el arte. Con una erudición abrumadora, a pesar de las asistencias inevitables, Huizinga recoge todas las insinuaciones que a este respecto pueda ofrecer la Historia humana a un hombre que se ha paseado por oficio y devoción por los campos más heteróclitos de la cultura. Con una preocupación muy marcada por el testimonio de la palabra, que nos puede guiar para rastrear las huellas del verdadero “estado de ánimo lúdico” en las manifestaciones culturales más extravagantes, y por extravagantes lúdicas, hoy sobre todo en que el juego resulta confinado por el prosaísmo creciente de la vida a los términos de lo frívolo y baladí, cuando no se enmascara con sus apariencias en lo que el autor denomina “puerilidad” de nuestra época.

Si es innegable que el juego, que levanta un mundo “encantador” por encima de la vida cotidiana, que lleva siempre un “como si” para que no se le tome por las buenas y como viene, también es que puede adoptar la mayor seriedad, cuya presencia acusamos por todas partes sin necesidad de acudir a los juegos sacros. ¿Hay algo más serio que la seriedad de un jugador, o de un niño, entregados a su juego, a su broma, a su “como si”? ¿No están llenas las historias de juegos sangrientos? Las luchas —*ludi*— del circo romano no estarían entre sus formas más puras, ni tampoco —¡ay!— ahora, las corridas de toros. Pero, inversamente, en lo sacro mismo podemos detec-

tar la presencia burlona del “como si”, como lo prueban los innumerables testimonios que aporta Huizinga y que le mueven a hablar del vértigo que produce “la eterna movilidad del concepto juego-seriedad”.

Sin duda, una de sus afirmaciones particulares, que será discutida por los etnólogos será esa calificación del *potlach* —o porfía destrozona— dentro de la categoría de juego, invirtiendo su relación con el culto, aunque poco tendrán que oponer a su ilustración del carácter lúdico del proceso judicial con la “porfía escandalosa de los esquimales”. No les sorprenderá tampoco la extraordinaria importancia que atribuye al “juego de dados” en todas las culturas, pues lo que hoy nos sorprende es la sorpresa de Tácito ante la afición que mostraban los germanos por ese juego. La pregunta que plantea acerca del mito: ¿puede el mito ser serio?, y la respuesta que apunta: en el mito el sentido lúdico sustituye a la creencia, vuelven a remover y a iluminar en parte este terrible enigma del mito, que, a pesar de los esclarecimientos psicoanalíticos, sigue pesando como pocas cosas sobre nuestra incomprensión de la historia humana. Quizá —pero esto es decisión del gusto— allí donde su investigación puede ser más inmediatamente fecunda es en lo referente a las relaciones del juego con el saber y la filosofía. No sólo Heráclito sería oscuro y enigmático, sino que las preguntas filosóficas habrían surgido de los enigmas sacros cosmogónicos, verdaderos acertijos en que le iba a uno la vida. Como en el Rigveda: “Entonces no había ser ni no ser. No había atmósfera ni el cielo que está encima. ¿Qué se movía? ¿Dónde? ¿Quién lo amparaba? ¿Era de agua el profundo abismo?”. ¿Es que no constituye un suculento problema el de la primera filosofía nuestra, la griega, con un poema de Empédocles, por ejemplo, lleno de enigmática cosmología, y otro de Jenófanes, en el que define y defiende al filósofo no frente al sacerdote sino frente al deportista, como un luchador de más fuste? ¿Y los sofistas, verdaderos *jongleurs* de la palabra? ¿Y si definiéramos la filosofía como aquel ejercicio limpio de la mente en el que ésta, siguiendo las reglas del juego, está dispuesta a perder, en todos sentidos, la cabeza?

Los entendidos tendrán, sin duda, mucho con que rectificar las afirmaciones de detalle que Huizinga reparte entre la guerra y la música pasando por todo lo demás. Pero un mérito que no se le podrá negar es el de haber “levantado” una cuestión como un gran señor, llamando la atención de los distraídos sabios sobre su frivolidad al despreciar el juego en la comprensión de la cultura humana. Aunque no sea la clave, como él pretende, ya es

mucho poder escribir un libro tan atrevido como verosímil, riquísimo en sugerencias y ordenador de tantos escombros. El que suscribe, naturalmente fuera de juego, no tiene que, ni puede, hacerle el menor reparo, pero sí puede, aunque no tenga por qué, manifestar una leve sospecha. Cuando el autor, después de considerar en los capítulos finales las épocas históricas —subespecie *ludi*— aborda el enjuiciamiento de la nuestra, incurre en solipsismos culturales de los que no queremos poner como ejemplo el elogio que hace de los *boy scouts*: más sintomático me parece que considere la curiosidad del siglo XVIII por los chinos y los salvajes como una moda frívola. Pero esto nos llevaría a hablar del “historiador” Huizinga, y no es el momento. ¿Es Huizinga un historiador metido a sociólogo? ¿Es un sociólogo metido a historiador? ¿No será, más bien, un contemplador, como su maestro Burckhardt, un delicado degustador de culturas, metido a historiador y a sociólogo?

NÚMEROS CANTAN,
O DE LA PROSOPOPEYA A LA ETOPEYA*

SE HA HECHO BIEN EN LIQUIDAR LA ENCUESTA¹ con una tabla aritmética. Ahí está la cuantificación del predicado de nuestra edad, según el juicio exigente de los representantes de la inteligencia. Al pasear la mirada por la lista de sus grandes nombres y títulos y por los índices que los acompañan se siente uno tentado de entonar un cántico a las virtudes detergentes de la estadística. De entre tantas voces aparentemente discordantes, ella sonsaca pitagóricamente la cifra armoniosa de la música de nuestras esferas. “La cabal etopeya del sustentante” se ha convertido así en la estricta prosopopeya de los números, y con ella tenemos que encararnos en la peor de las situaciones, pues todo lo que no sea el limpio “por un oído me entra y por otro me sale”, parecerá interpolación y resonancia cerebral desafinadora.

Pero vengamos a cuentas, como es justo, tratándose de estadísticas. Los números marcan la pauta de “los libros fundamentales de nuestra época”. O señalan la relación que “los libros fundamentales” guardan con “nuestra época”. ¿Relación de qué? De fundamentalidad, para que nada quede a oscuras. Pero en un segundo vistazo, más detenido, tropezamos, por ejemplo, con que Nietzsche y Ortega y Gasset y Scheler llevan casi el mismo índice y que el *Manifiesto comunista* y el *Origen del conocimiento moral* (Brentano) registran la misma cifra. Con lo que ya se nos enturbia la vista y no nos es posible apreciar como es debido la danza hierática de los números. Tenemos que volver de la prosopopeya a la etopeya, con hartos dolores nuestro, que estábamos tan encantados. La encuesta, que también ha sido congruentemente calificada de *test* por alguno de los solicitados, hacía una pregunta a diversas personas calificadas, pero en su interrogación, que reza: “los libros fundamentales de nuestra época”, el único término claro y unívoco, a lo que parece, es el de “libro”, ya que unos entienden *de* nuestra época, otros *para* nuestra época, otros *de* y *para*, y hay hasta quienes para salir de dudas entienden *en*, *de*, *con*, *por*, *sin*, *sobre*, *tras*...; unos aprecian

* *Occidente*, vol. I, núm. 4, México, mayo-junio de 1945, pp. 157-162.

¹ La realizada por la revista mexicana *Occidente* sobre “los libros fundamentales de nuestra época” en enero-febrero de 1945.

fundamental como *expresivo* de nuestra época, otros como *influyente* en ella, otros como *expresivo e influyente* a la vez, otros como descollante en el horizonte de la *eternidad*, para no hablar de los que, con una objetividad conmovedora, lo interpretan como los libros que les sirvieron para ganar la cátedra, y de los que, con una amplitud de miras envidiable, redactan una esquela profusísima con inclusión de sobrinos y parientes; en cuanto a la época, nuestra época, que después del concepto libro parecía lo más claro e inconfundible, ahí están épocas que empiezan concretamente en el año de 1904 y otras que se extienden vagamente hasta la primera mitad o hasta comienzos del XIX, sin olvidar tampoco las que, poco más o menos, empiezan con los cartagineses. Los números cantan, como los pájaros. *Cantan, cantan, ¿dónde cantan los pájaros que cantan?*

Para que la encuesta pudiera tener una posibilidad estadística o ser aprovechada en los términos adecuados de un test, habría, naturalmente, de definir, como se dice, *unívocamente*, los términos todos de la pregunta, o todos menos uno. La “época” tendría que ser definida convencional, aunque no arbitrariamente. La “época que vivimos” se podría definir adecuadamente, por ejemplo, a base de la experiencia de las dos guerras, o en otra forma cualquiera significativa y concreta. Lo de “fundamental”... Además del polvo vago que levanta esta palabra en su rodar por la tierra y que ninguna vivisección etimológica lograría disipar, tenemos todos los anillos saturninos desprendidos de ella en su vuelo filosófico. ¿Cuántos aceptarían referencias tan concretas como “expresión” o “influyentes”, a juzgar por las veces que vienen aplicadas en la encuesta? Circunscrita la pregunta a los libros “más expresivos”, los resultados estadísticos serían intachables para los fines propuestos: el de saber qué libros considera un grupo de gentes —también significativa y concretamente definido— como los más expresivos de su propia época. Pero ya sabemos que en esto, como en otras muchas cosas, las edades posteriores funcionan eficazmente de criadas respondonas. Circunscrita a lo de “influyentes...” ¡menuda circunscripción! Todo el problema de la causalidad humana y de su posible conocimiento. ¿Cómo saber cuándo un libro influye de verdad y en qué grado y por qué recovecos? ¿Cómo distribuir la influencia entre libros-padres, libros-hijos y libros-nietos? ¿Cómo saber si un libro no influye de verdad y en qué grado no influye? ¿No estaremos influidos por libros cuyos nombres ni recordamos? ¿No estaremos “no influidos” por libros cuyos nombres veneramos?

Repasad la encuesta y tropezaréis con influencias misteriosas: libros que no conocen más que algunos profesores figuran como los más influyentes. ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Cuándo? Y con qué libros tan leídos y corridos como *Mein Kampf* apenas si se citan un par de veces, y conceptos tan sobrados como el de dialéctica andan perdidos en busca de su padre Hegel. ¿No habrá actos fallidos en este *recordar* los libros? ¿No habrá, por otra parte, influencias tremendas, ya desencadenadas, pero demasiado incipientes todavía para poder conmovernos? Pienso concretamente en aquella escueta indicación de Fleming en su libro de notas —“esto me parece interesante a seguir”— a poco de haber tropezado —1928— con el feliz accidente del *Penicillium notatum* y en sus modestas comunicaciones al *British Journal of Experimental Pathology*, y en la influencia que tuvieron en los primeros ensayos en grande llevados a cabo por Florey —1939—, y en la influencia desatada ya —1945— por esta cadena de comunicaciones, influencia que va a cambiar algo más que nuestras ideas. Y lo mismo podríamos decir de los estudios de Dubos. Mucho me temo que, al tratar de definir el término “influencia”, haciéndolo servible a los fines estadísticos, saltando, pues, de la etopeya a la prosopopeya y esquivando el peligro de que la encuesta se convierta en un documento meramente “expresivo” de nuestra época, mucho me temo, digo, que no nos quede más remedio que éste, verdaderamente cuantitativo y estadístico: “entiendo por influencia de un libro las veces que ha sido editado y citado”, con el que los estadísticos estarían tan contentos y nosotros también, porque la estadística no se acabaría nunca.

Viendo, pues, que una estadística en tales materias se presenta como muy peliaguda, no tenemos más remedio que abandonar las tablas y volver a la etopeya que se esconde tras ellas. Como etopeya la encuesta posee, sin duda, un gran valor de documento “expresivo” de nuestra época, de un rincón y momento importantes de nuestra época. Pero no expresivo en primera potencia, como pueden serlo las obras de Proust, que expresan directamente rasgos de nuestra época, sino expresivo en segunda o tercera, al expresar en qué grado una época —un momento y rincón importantes de la misma— tiene o no conciencia de sí misma, de su propia índole expresada y de sus hazañas realizadas, en la medida en que una y otras se nos dan en o por los libros. Claro que si llevamos la etopeya al extremo que aconsejaba André Gide, “los diez mejores libros que uno llevaría consigo a una isla desierta”, volveríamos a meternos en un callejón sin salida. Pues

¿qué tendría que ver con “los libros fundamentales de una época”, en ningún sentido, lo que en un momento dado fuera preferido por inteligencias sensibles? Semejantes encuestas robinsonescas, o estadísticas impresionistas, es posible que se lleven en el cielo para el día del juicio final, pero no son hacederas ni expresivas en la tierra. ¿Cómo hacer *una encuesta* entre Robinsones y para qué?

Lo que no quiere decir que el robinsonismo que salta espontáneamente en la encuesta no sea expresivo. Al contrario, es muy expresivo, pues puede expresar la incapacidad de una época —de un grupo y momento de la misma— para captar su propia expresión. Que hay, además del inexpressivo, otras muchas clases de Robinsones. Hay el Robinsón que habita las Islas Bienaventuradas, reservadas a los inmortales, para quien no existe libro alguno fundamental en nuestra época. Hay Robinsones de islas parainfo. Robinsones políticos, a pesar de habitar en islas tan pobladas. Robinsones de taller y hasta, cosa curiosa, Robinsones que, por estar en todas partes, no están en ninguna: Robinsones sin islas, Robinsones planisferiales. Todos estos son géneros muy expresivos que, en una estadística poco exigente, de poco más o menos, pueden proporcionarnos claves provechosas. Por ejemplo, si en una encuesta como la que comentamos tuviéramos, por un lado, que entre las respuestas de los universitarios predominaran las *selecciones académicas*, y, por otro, que en la lista total de libros señalados predominaran los de origen no académico, nos hallaríamos en presencia de dos hechos importantes: 1] que la cultura, en nuestra época, ha pasado de la universidad a otras manos; 2] que los universitarios no se han dado cuenta todavía de este traspaso. Otro ejemplo: si entre las respuestas predominaran aquellas que se limitan a los libros *estrictamente teóricos*, tendríamos, en primer lugar, que tampoco el término “libro” es tan unívoco como creíamos, y, sobre todo, que los representantes de la inteligencia poseían ideas muy peculiares, muy suyas, de lo que es un libro, de lo que es la acción de un libro, de lo que es fundamental, de lo que es una época y de lo que es la cultura.

Pero en esta encuesta no sólo tienen importancia las islas y sus Robinsones, sino también los continentes sumergidos y los que están a punto de emerger. ¿No llama la atención en ella lo poco que cuentan los libros o los autores religiosos? Sólo Unamuno y su famoso libro aparecen estadísticamente destacados. No es mucho y además se trata de un caso especialísimo.

Según la encuesta, la significación para ella de los países de habla española resulta casi nula. ¿Será verdad que, como dijo Spengler, el mundo contemporáneo se halla religiosamente *entwurzelt* (desarraigado) o, como dijo Max Weber, *entzaubert* (desencantado)? Y lo más curioso: no son los católicos los que más se acuerdan de mencionar libros religiosos. Otra ausencia notable y expresivísima es la de los libros de historia. Como todas las épocas de grandes convulsiones políticas, la nuestra muestra una afición genuina por la historia. La encuesta no la registra. Falla como expresión de la expresión de la época en este importantísimo aspecto. Además, ¿qué idea de la “acción de un libro” está operando para que no se considere que un gran libro de historia pueda ejercer una acción? ¿Y no nos han dicho en la escuela que el siglo XIX es el siglo de la historia?

Hay otra ausencia que no tiene que ver con continentes sumergidos o por emerger sino con la mismísima tierra que pisamos. Ateniéndonos a la lista de libros y autores de la encuesta estamos a punto de pensar que los libros no han ejercido ninguna influencia en el fascismo, o que ninguno ha sabido expresarlo o que el fascismo no es expresión de nuestra época. Cierito que Spengler aparece nombrado siete veces, pero Husserl ocho. Y conociendo la historia del éxito de *La decadencia de Occidente* en España y en América y leyendo las respuestas pertinentes, no son los más los que, al citar a Spengler, han pensado en este aspecto suyo. En tal caso les hubiera venido a las mientes sus *Años decisivos*, donde predice y predica la guerra actual, librito, folleto o panfleto que ha ejercido una gran influencia, por ejemplo, entre los fascistas españoles.

También se cita a Marx once veces. Sí, pero a Bergson quince y *El capital*, que lo han leído tan pocos, ocho y el *Manifiesto Comunista*, que lo conocen tantos que no saben leer, tres. ¿Qué ha pesado más en las menciones de *El capital*, su aparato científico o su conato revolucionario? La pregunta no es ninguna tontería pues de su respuesta distinta salieron la Segunda o la Tercera Internacional. Como tampoco lo es sorprenderse de la ausencia del nombre de Lenin. ¿Y por qué Bergson lleva un quince y Sorel sólo un tres? ¿Quién ha tenido más influencia en las “cosas que han sucedido”? que, como “expresión”, por ahí se andan, cada uno de una clase diferente de la sociedad. Y no quiero entrar en detalles como éstos: que un ilustre profesor de filosofía, Brentano, y otro ilustre profesor de filosofía, Scheler, se registran con una influencia o expresividad apenas si inferior a

la de Nietzsche, y que aparecen con influencia enormes libros no traducidos todavía, o apenas, a ningún idioma. Y la novela policiaca y las biografías y los programas de las escuelas poéticas o artísticas, “la guerra total” y la geopolítica ¿no son expresión de nuestra época o no influyen en ella? Cuando uno lee *La revolución del nihilismo* de Rauschning, por ejemplo, comprende hasta las monstruosas truculencias racionalizadas de los campos de concentración alemanes y si uno recuerda *Mein Kampf* comprende la influencia de los libros, y de los libros de libros, en lo que está sucediendo, pero si uno vuelve a repasar las tablas estadísticas de la encuesta, podrá figurarse estadísticamente que los libros son siempre unos buenos chicos y que nadie, fuera de los eruditos en sus gabinetes o de los científicos en sus laboratorios, les hace mayormente el menor caso.

Éste es, en resumen, mi juicio de espectador sobre la encuesta: que si como prosopopeya ha fracasado por la deliberada ambigüedad de la pregunta, esta misma ambigüedad ha orientado querenciosamente el valor expresivo de la etopeya.

CON ERNST CASSIRER el neokantismo ha colmado con exceso la petición oportunamente rectificadora que, allá por los ochenta, le hiciera uno de sus más ilustres exponentes. Windelband creía conveniente completar el análisis de las respectivas conciencias científicas —la teórica, la práctica y la estética—, tan escrupulosa y genialmente iniciado por Kant, con el otro aspecto de *Weltanschauung*, también netamente kantiano, como se puede colegir por el tenor de las dos preguntas que siguen a la crítica de *¿qué puedo saber?* Y, aconsejaba Windelband, para cumplir con esta segunda parte del legado kantiano habría que inspirarse nada menos que en Hegel. Con un retraso de treinta años, el neokantismo daba la razón a Dilthey.

Cassirer nos ha dejado dos grandes monumentos, uno por cada una de las dos direcciones: el estudio, en cuatro volúmenes, del problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas, y los tres volúmenes de su filosofía de las formas simbólicas. Como ha satisfecho con creces los deseos de Windelband, y no tanto por piedad filial cuanto por exigencias de su mente y de su tiempo, ni de su examen de los grandes problemas del conocimiento trasciende el confinado aire de capilla del neokantismo, ni su estudio del lenguaje y del mito deja de mostrar, tras su caudalosa información y su amor a lo concreto, la impronta profunda del ascetismo formalista de la escuela. Pero dejemos a los neokantianos supervivientes el sabroso problema de averiguar hasta qué punto Cassirer es un neokantiano apreciable o un romántico trasnochado.

Lo que interesa por el momento es llamar la atención sobre un acontecimiento: la publicación en español del cuarto volumen inédito de la serie monumental *Das Erkenntnis Problem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Los tres primeros volúmenes se publicaron entre 1906 y 1920, y el que ahora sale, cuarto de la serie, enfoca el problema desde 1832 (luego de la muerte de Hegel) hasta 1932. No creo que a nadie que conozca un

* *El Noticiero Bibliográfico*, 2a. época, t. 1, núm. 2, México, Fondo de Cultura Económica, diciembre de 1948.

poco someramente las dotes expositivas de Cassirer y su prodigiosa información pueda parecerle exagerada la indicación de que nos hallamos en presencia de un acontecimiento.

A pesar de la feroz carcajada de Hegel y de la reiteradamente caricaturizada ontofobia del neokantismo, a pesar también de los alaridos existencialistas, el problema del conocimiento es uno de los grandes problemas auténticos de nuestros días. Lo mismo que Hegel se pudo reír con su cuento del escolástico que quería aprender a nadar sin tirarse al agua, porque ya había fijado su teoría del conocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, también puede hablar de ontofobia Heidegger después que ha concedido al análisis fenomenológico el privilegio especial no ya de revelar, sino de desvelar la verdad, de ponernos frente al ser. Constituiría verdaderamente un síntoma peligroso que, después de las tan frecuentes como inevitables incursiones filosóficas de físicos, biólogos, sociólogos e historiadores, los filósofos consideraran *démodé* el ocuparse de cuestiones gnoseológicas. No hay que olvidar que una de las grandes cuestiones de nuestra existencia actual es el giro radical que parece imponerse a los científicos en lo que respecta a la ponderación de sus conocimientos. Sería la primera vez que la filosofía se habría desentendido de la marcha de las ciencias. Las cosas están de tal modo que me atrevo a asegurar que no hay existencialismo que pueda ser tomado en serio si no enfoca contemporáneamente el problema del conocimiento con la ilustración última que le ofrece el panorama científico.

La obra de Cassirer está dividida en tres grandes partes o libros: la primera se ocupa de las matemáticas y de la física; la segunda de las ciencias biológicas; la tercera de la historia. En la primera parte, y contra lo que podría esperarse, las matemáticas son mucho más ampliamente tratadas que la física. ¿Acaso cierta dificultad de readaptación de su resabiado neokantismo? Pero quizás el libro salga ganando por ser la segunda materia más trillada, y el estudio que hace Cassirer de los problemas del número, del espacio, de los axiomas, etc., representa la exposición magistral más rica y transparente que conocemos. La segunda parte asombrará a los mismos biólogos por la precisión con que se estudian la morfología idealista, el darwinismo, el vitalismo, el finalismo y la imprescindible “idea reguladora” de totalidad. Se nota cómo el neokantiano que fue Cassirer ha bebido demasiado en la fuente goetheana para no resbalar profunda y deliciosamente en el curso de su larga trayectoria biológica. Y llegamos, por fin, a la

historia, que constituye la tercera parte, y no puede uno menos de admirar la concienzuda versatilidad de este genio expositivo. Hay capítulos dedicados íntegramente a Niebuhr, a Ranke, a Burckhardt, a Mommsen, a Taine, a Fustel de Coulanges. ¡Cómo nos ayuda Cassirer en la comprensión de figuras tantas veces estudiadas y que, sin embargo, se mantienen en la penumbra de un equívoco y vago filosofismo! En estos ensayos nos asiste la máxima destreza de Cassirer: su perspicacia para delinear en las sombras, como si él mismo poseyera, en el más alto grado, aquella mirada que Niebuhr consideraba propia del gran historiador: capacidad para discernir, como el búho, en las sombras, contra lo que, desde Platón, sería la mirada aquilina del filósofo, quien tiene que salir de la caverna y mirar al sol a la cara para poder descifrar las sombras de este nuestro confuso mundo. Para los que acostumbran calar los libros como quien cala melones, metiéndoles el cuchillo de su inquisición por alguna parte, les recomendamos, si no son muy desconfiados, que lean el capítulo dedicado a Taine por ejemplo, y, si lo son, que sigan el consejo que dio la voz al recalcitrante Agustín y que utilizan todavía en su propaganda las sociedades bíblicas: *toma y lee*.

Para que se conviertan a la fe de Cassirer, que es la fe, previa a todas las demás, en la luz.

DE FILÓSOFO A FILÓSOFO:
WHITEHEAD Y DEWEY*

BAJO LOS AUSPICIOS DE UN COMITÉ en que figuran los más destacados universitarios de Estados Unidos, el Fondo de Cultura Económica dará a conocer a los lectores de habla española las obras fundamentales del gran filósofo norteamericano. Acaba de salir *La experiencia y la naturaleza*, de la que su traductor, el filósofo español José Gaos, dice que es “la más amplia y más asequible a la vez” para conocer su “metafísica”. La significación excepcional que corresponde a John Dewey y, por lo tanto, a la serie de sus cuatro obras fundamentales que se hallan en curso de publicación por nosotros, podemos ilustrarla, también excepcionalmente, con estas palabras del famoso filósofo inglés, no ha mucho fallecido, Whitehead:

Hay que colocar a John Dewey entre los hombres que han puesto la filosofía al servicio de las necesidades de su época. En este aspecto, hay que ponerlo a la altura de los viejos estoicos, de San Agustín, de Santo Tomás, de Francis Bacon, de Descartes, de Locke y de Auguste Comte. La fama de estos hombres no se basa primordialmente en las particulares doctrinas que han sido luego pasto delicioso de los eruditos. Como resultado de su actividad, los sistemas sociales de sus respectivas épocas recibieron un esclarecimiento dinámico que les permitió llevar adelante, de un modo más pleno, los altos propósitos posibles en su tiempo.

Gracias a los estoicos, se asentó de una manera firme en el Imperio romano la tradición jurídica del mundo occidental; gracias a San Agustín, la cristiandad occidental pudo afrontar la época bárbara con una tradición intelectual estabilizada; Santo Tomás modernizó, para ponerlo a tono con la culminación de la Edad Media, este ideal de coordinación de los resortes íntimos de la acción, del sentimiento y de la comprensión. La huella que han dejado en la vida moderna Bacon, Descartes, Locke y Comte es demasiado fresca para que haya necesidad de recordarla.

* *El Noticiero Bibliográfico*, 2a. época, t. 1, núm. 3, México, Fondo de Cultura Económica, marzo de 1949.

John Dewey ha prestado servicios análogos a la civilización americana. Ha descubierto grandes ideas, de importancia para el funcionamiento del sistema social. La magnitud de esta aportación no puede calibrarse sino mirando al futuro. Durante varias generaciones, el continente norteamericano constituirá el centro vivo de la civilización humana. El pensamiento y la acción derivarán de él y se referirán a él.

Estamos viviendo dentro de la época sometida a la influencia de Dewey. Por lo mismo resulta difícil definir esa influencia. No podemos verla desde fuera, como nos ocurre con otras épocas enfocadas desde el mismo ángulo. Pero el conocimiento se adelanta al análisis verbal. John Dewey es el pensador norteamericano típico y eficaz; representa la fuerza intelectual más alta que dota a ese mundo de su propósito coherente. Por eso, dondequiera que se siente explícitamente la influencia de Dewey, su personalidad es recordada con gratitud y cariño.

En octubre cumplirá este hombre los noventa años y ese aniversario lo celebrará el pueblo norteamericano con todo el profundo reconocimiento que le debe al hombre que más ha influido en la marcha de la educación americana. Con sabor clásico ha considerado Dewey que la filosofía es, en definitiva, “la teoría general de la educación” y en este sentido ha dado al pueblo norteamericano la conciencia más alta de su destino nacional y universal, y también le ha apostrofado, decidida y valientemente, cuando ha sido menester. Por ejemplo, cuando el problema chino, allá por el año veinte, o el sectarismo protestante frente a un candidato católico a la presidencia, o la insidiosa campaña católico-existencialista para menoscabar la libertad académica. Pero donde su influencia ha sido decisiva es dentro del campo estricto de la pedagogía escolar y universitaria. Y si actualmente encontramos alguna reacción en su contra, no es tanto contra él como contra cierta interpretación estrecha de su empirismo radical y de su instrumentalismo.

Algunos grupos universitarios de humanistas están reaccionando fuertemente contra la deformación “naturalista”, contra la superstición estadística, por ejemplo, que en su aplicación a las humanidades llega a extremos increíblemente grotescos, en fin, contra una deshumanización de las humanidades que es lo que les faltaba después del poco caso que se hacía de ellas. Y, cosa curiosa, esta reacción se apoya en gran parte en Dilthey, como

si se buscara el contrapeso condigno del mayor filósofo norteamericano. Porque la reacción es, efectivamente, contra la influencia deweyana. Pero una lectura alerta de su *Lógica*, por ejemplo, o de sus ensayos de moral, nos pone de manifiesto en qué medida está actuando en Dewey una potente conciencia histórica y cómo su *filosofía*, que se ocupa del “mundo del sentido” y no del de la “aplicabilidad verificable” (*ciencia*), tiene mucho que ver con las humanidades.

En el retrato que publicamos se le ve a los ochenta años de edad, cuando publicó su *Lógica: teoría de la investigación* —otro de sus libros que publicaremos nosotros, en traducción de E. Ímaz—. Tan sorprendente como la fortaleza física robusta del ochentón, resulta el dominio compacto, la seguridad sin titubeo, la agudeza sostenida de esta obra revolucionaria.

En los otros dos libros —*En busca de la certeza* y *El arte como experiencia*— tendremos propiamente la teoría del conocimiento y la estética del gran pensador completando así el ciclo de su pensamiento estrictamente filosófico. Porque fuera de lo estricto y al gran estilo de los filósofos polígrafos, Dewey, desde que comenzó a escribir en 1882 hasta 1939, tiene publicados, entre libros y artículos, nada menos que 740 títulos.

*Idea de la naturaleza**

R.G. COLLINGWOOD, 1891-1943, es reconocido hoy en amplios círculos como un filósofo que, a pesar de su muerte prematura, forma en la fila de los grandes filósofos ingleses contemporáneos: Russell, Alexander, Whitehead. Al primero se opone radicalmente, por su sentido histórico, en primer lugar, y también por la acusación de irracionalismo que endereza contra el positivismo lógico. A los otros dos, “de los que no sabría decir cuánto les debe”, si los critica es para prolongarlos.

Tal es el sentido de su libro *Idea de la naturaleza*, con el que el Fondo de Cultura inicia la publicación en español de sus obras. Siendo Collingwood un filósofo que, como Vico, aprendió a filosofar al reflexionar sobre su propia obra histórica, naturalmente habría de encontrar su maestro en Croce y coincidir espontáneamente en muchos aspectos con el pensamiento diltheyano, pero su procedencia inglesa —queremos decir procedencia intelectual— ha hecho que su historicismo represente sobre todo un intento de resolver la dualidad del conocimiento —el natural y el histórico— en una forma que, por la situación de la ciencia física, principalmente, fue inaccesible a Dilthey y a Croce.

Distingue Collingwood tres grandes “momentos” del pensamiento cosmológico: el griego, el renacentista y el moderno. La visión que de la naturaleza tiene el hombre en cada uno de ellos resulta de proyectar sobre ella lo que más le sorprende y admira: él mismo, la máquina, el proceso. Interpretación anímica, antropocéntrica, de la naturaleza: el cosmos, como el hombre, está animado en todas sus partes y regido por una mente o *nus*. Interpretación mecánica, la fábrica del universo como una máquina, la famosa metáfora, popularizada por Voltaire, del mundo como aparato de relojería. Pero en el siglo XVIII los estudios históricos y la idea de *proceso* a

* Robin George Collingwood, *Idea de la naturaleza*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950; en *El Noticiero Bibliográfico*, 2a. época, t. I, núm. 11, México, Fondo de Cultura Económica, 11 de abril de 1950.

ellos inherente se apoderan de la inteligencia humana, y poco a poco, la ciencia de lo individual, declarada imposible por Aristóteles, irá plasmando nuestra visión de la naturaleza. El giro comienza en el momento mismo en que Voltaire se ríe, a propósito de los primeros descubrimientos paleontológicos, *des coquilles et de la philosophie montee sur les coquilles*.

Viene luego el gran empujón de la teoría de la evolución que, no obstante sus arrastres mecanicistas, tendrá que rendirse a todas las implicaciones biológicas de la idea de proceso: de sustanciación y *nisus*. Finalmente, la física actual, cuyo resultado mayor ha sido resumido por Whitehead en su famosa sentencia de que, “en un instante del tiempo y en un punto del espacio, la naturaleza no existe”, acoge también como central la idea de proceso; y sus consecuencias mayores, que Alexander y Whitehead han tratado de cifrar en una idea nueva de Dios, Collingwood, ante las contradicciones de esta idea, no puede menos de desplazarlas al terreno de la historia. El conocimiento natural no se basta a sí mismo, como tampoco la naturaleza se basta a sí misma. Éste es el tema que Collingwood desarrolla con una lucidez y sobriedad extraordinarias.

*Fuentes del pensamiento norteamericano**

EL COLEGIO DE MÉXICO acaba de publicar un enjundioso estudio de Angélica Mendoza, escritora y profesora argentina que reside desde hace tiempo en Estados Unidos. Fruto de sus estudios en la Universidad de Columbia, de Nueva York, y de su atención siempre despierta hacia todas las manifestaciones del espíritu en el vecino país es esta obra que lleva por título *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos*, en que, sobre una documentación que no deja rincón sin registrar, se manifiesta una agudeza de interpretación bien característica de quien, como ella, ha sabido calar a fondo en los problemas que expone.

Angélica Mendoza ve en las inquietudes espirituales del pueblo norteamericano precisamente las fuentes de su pensamiento. Las universidades, el púlpito, la tierra y las fábricas son los principios de tales inquietudes.

* Angélica Mendoza, *Fuentes del pensamiento de los Estados Unidos*, México, El Colegio de México, 1950; en *El Noticiero Bibliográfico*, 2a. época, t. I, núm. II, abril de 1950.

En el púlpito se proclaman las desunidas doctrinas protestantes, en forma tal que, por uno u otro medio, se llega al histerismo religioso colectivo. El calvinismo, el puritanismo, el mormonismo y tantos otros "ismos" van aportando su caudal para formar la corriente del pensamiento de Estados Unidos.

En las universidades se trata de volver un poco a la romanidad o, mejor dicho, a la latinidad y se estudia y enseña a Platón, a Plotino y a veces a Aristóteles. La tierra muestra su influencia en el salvaje Oeste de donde surgen hombres de mentalidad audaz y distintiva que marcan su huella en el pensamiento norteamericano. Y la máquina, sustentada en los principios protestantes del esfuerzo individual y de la autoformación en todos los terrenos, lleva al librecambismo y éste al capitalismo con todas sus consecuencias.

Creemos que el libro de Angélica Mendoza está llamado a tener un papel director entre quienes quieran explorar ese vasto campo que cubren, con todo el ímpetu de su madurez reciente, las corrientes del pensamiento de Estados Unidos.

*Filosofía del indigenismo**

EL SEMINARIO para el Estudio del Pensamiento en los Países de Habla Española, que dirige en El Colegio de México el Dr. José Gaos, nos ofrece una nueva e importante publicación: *Los grandes momentos del indigenismo en México*, de la que es autor Luis Villoro, profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. En su libro reciben cauce adecuado las diversas fuentes de opinión que giran en torno al problema. El estudio de la personalidad de los indigenistas es parte esencial del volumen, puesto que sólo así, dice Villoro, podrá valorarse en lo justo la visión que tuvieron del mundo indígena.

Desde la raíz misma, el indio ha estado presente. Como una realidad incomprendida, al principio. Bueno y malo, culto y salvaje, antropófago y bondadoso. Así se presenta a los conquistadores, guerreros y portadores de

* Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950; en *El Noticiero Bibliográfico*, 2a. época, t. I, núm. II, México, Fondo de Cultura Económica, abril de 1950.

la Buena Nueva. Fray Bernardino y Cortés aprecian la trascendente dualidad. Mucho escriben a favor y mucho en contra, sin encontrar la verdad unificadora que esclarezca el *ser indígena*.

La preocupación indigenista posterior ocupa una latitud diferente. El indio se ha alejado, *subestá*. Sus problemas y el interés que suscitan son históricos. Contemplada en la lejanía del tiempo, se ve más clara la unidad de su ser, se objetiva y deja menos espacio a la apreciación personal del indigenista. El momento es sereno; desaparecidas las pasiones y disipada la ofuscación de la luz desconocida de un mundo nuevo, surge Francisco Javier Clavijero, indigenista historiador del siglo XVIII.

En el momento actual el *ser indígena* no sólo es objeto de una preocupación social o de una investigación histórica. Es una realidad viviente. Lo indígena late con fuerza en el mexicano de hoy.

*La lógica revolucionaria de Dewey**

DIVERSAS SONDAS se pueden emplear y se han empleado para calar el fondo de las nuevas corrientes del pensamiento. Hay quienes, como altura de las aguas, se fijan en la *Crítica de la razón pura* de Kant y en el análisis que del *factum* de la ciencia llevó a cabo en forma acabada para hacernos ver en qué medida la marcha actual del reconocimiento físico, alterando rápidamente la índole de aquel *factum*, invalida el análisis kantiano. Otros pretenden llegar más al fondo todavía recordándonos cómo la geometría de Euclides, que durante milenios fue venerada como la Biblia del pensamiento, y que en los tiempos modernos invadió insidiosamente —*more geometrico*— los terrenos de la divina, se ha convertido en un producto convencional: una entre las muchas geometrías posibles y no, ciertamente, la más fecunda. La revolución, esta vez, afecta a una creación histórica de más venerable antigüedad, y no sólo pone en cuestión las categorías sino las “verdades evidentes por sí mismas”, los axiomas.

Pero si nos atreviéramos a emplear como sonda no ya los logros reconocidos del pensamiento actual sino aquello que está todavía en marcha,

* John Dewey, *Lógica: teoría de la investigación*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950; en *El Noticiero Bibliográfico*, 2a. época, t. I, núm. II, México, Fondo de Cultura Económica, abril de 1950.

habríamos de acudir a la lógica, que, al decir de Kant, presenta con Aristóteles su forma acabada y perfecta. Ni la *lógica dialéctica* de Hegel, a pesar del poder creador con que inviste al principio de contradicción; ni la *lógica inductiva* de Mill, a pesar de su crítica del silogismo y exaltación de la partícula; ni las dos juntas, a despecho de la magnitud de los trabajos históricos y científicos que han inspirado y de la amplitud de la acción política que han orientado, han logrado conmovier, en definitiva, el reinado prácticamente universal de la lógica aristotélica.

Habida cuenta de esta intención revolucionaria, es natural que la obra de John Dewey, *Lógica: teoría de la investigación*, que acaba de publicar el Fondo de Cultura Económica, no sea una obra fácil, aunque pocas le puedan ganar en rigor metódico, en riqueza de ejemplos luminosos, en compacta claridad. Pero su “universo de discurso” es tan poco familiar entre nosotros que quien no esté dispuesto a dejarse llevar por el autor al “universo de experiencia” de donde emerge ese discurso inhibiendo las objeciones demasiado obvias hasta tanto no se haya empapado del sentido de esta obra monumental, no llegarán a entenderla y de nada valdrán sus encopetados comentarios. Como nos cuenta el mismo Dewey, las ideas que se desarrollan en la *Lógica: teoría de la investigación*, de las que nos ofreció un anticipo sumario, de sesgo pedagógico, en su conocido ensayo *Cómo pensamos*, germinaron ya cuarenta años antes en sus *Estudios de teoría lógica*. Esta *Lógica* de ahora representa nada menos que la decantación profunda de cuarenta años de pensamiento soterrado, que sale a la luz anchurosamente cuando el autor ha cumplido los ochenta.

Porque también el espíritu tiene biología y edades peculiares, y no es tan usual que el filósofo nos pame por la precocidad como por el retardo. Con la conciencia plena de su aporte revolucionario, no se ha contentado Dewey con exponer tranquilamente su punto de vista original, sino que se ha detenido a recorrer uno por uno todos los tópicos de la lógica tradicional. Aunque su formulación ha estado madurando más de cuarenta años, se da cuenta muy bien Dewey de que “no tiene, ni puede tener, el acabado y la perfección teóricamente posibles”. “Mis mejores deseos y esperanzas, nos dice al final del prefacio, se dirigen a los que se hallan empeñados en la obra, tan importante, de poner de acuerdo la teoría lógica con la práctica científica, sin que importe mucho que sus conclusiones difieran en más o menos detalles de lo que se ofrece en mi libro”.

LA BUSCA DE LA CERTEZA:
ESTUDIO DE LA RELACIÓN
ENTRE EL CONOCIMIENTO Y LA ACCIÓN*

ESTE LIBRO RECOGE LAS CONFERENCIAS que en 1928-1929 pronunció John Dewey en las famosas Gifford Lectures. Doblemente famosas: por los libros que han salido de ellas y por la cuidadosa selección que, entre eminentes, se hace para esa cátedra. Cuando en 1901 fue invitado el primer norteamericano, que era nada menos que William James, comenzó así sus lecciones: *It is with no small amount of trepidation that I take my place behind this desk.*¹ Y se excusaba de su atrevimiento en estos términos: “A nosotros los profesores norteamericanos nos parece natural escuchar mientras los europeos hablan. El hábito contrario, el de hablar mientras los europeos escuchan, no lo hemos adquirido todavía; y quien primero intenta la aventura tiene que excusarse de algún modo por un acto tan presuntuoso”. Las excusas que presenta William James son por su *The Varieties of Religious Experience*, que en aquel momento fue un libro sensacional y que, en este momento, todavía tiene la significación actualísima de haber sido el primer intento de utilizar los estudios del subconsciente para salvar, comprendiéndolo psicológicamente, la sustantividad del fenómeno religioso, en los momentos mismos en que Freud —que aparece citado en el libro— llevaba la comprensión del subconsciente por las aguas negras del Aqueronte.

En 1928, John Dewey no tiene ya por qué excusarse: lo conocen los auditorios del mundo entero. Y, contraposición curiosa, no se va a ocupar de “las actitudes psicológicas” que supone la religión, sino de anunciar, en los términos de una auténtica revolución copernicana, una religión de intramundo, dedicada a inspirar y fomentar la “piedad” por las posibilidades realizables de lo actual. Una “piedad natural” más enérgica y proyectista que la que ya había predicado Alexander a los ingleses por la “evolución emergente” del universo.

* Prólogo al libro de John Dewey, traducido por E. Ímaz y publicado en México por el Fondo de Cultura Económica en 1952, pp. vii-xviii.

¹ “Me siento en esta cátedra temblando de miedo”, para traducir de algún modo su pintoresca expresión: “*With no small amount of trepidation*”.

El título, *La busca de la certeza*, lleva como subtítulo: *Un estudio de la relación entre el conocimiento y la acción*; el subtítulo del libro de W. James era: *Un estudio de la naturaleza humana*. También esta contraposición es curiosa y significativa: el acento, o el énfasis, como dicen los anglosajones, se ha trasladado de la naturaleza humana, en general, o en sus posibilidades religiosas, a la relación entre teoría y práctica, que es la manera que tiene de andar la naturaleza humana. El pragmatismo individualista de la “voluntad de creer” de William James es ahora el pragmatismo socialista de mejorar, en lo que cabe, el mundo. Pero entre 1901 y 1928 la palabra “pragmatismo” ha sido tan manoseada y tan peyorativamente empleada, en especial por aquellos filósofos europeos que “no han querido saber nada de él”, que ni una sola vez encontramos empleada esta palabra a todo el largo del libro de Dewey. Pero ya desde mucho antes la había rechazado, sustituyéndola por otra que tampoco es demasiado halagüeña para los oídos europeos: “naturalismo”. También aparece raras veces, si alguna, en estas conferencias, aunque con esta etiqueta ha cubierto Dewey una mercancía no menos espiritual que la “evolución emergente” que despertaba la “piedad natural” de Alexander por su *nisus* hacia la divinidad.

Si en vez de “naturalismo” se lee “inmanencia”, ya no tienen por qué escandalizarse ningunos oídos, europeos o no. Claro que no habremos ganado en precisión, pero tampoco habremos perdido. ¿O es que el naturalismo de Dewey tiene algo que ver con el de Zola, por ejemplo? Y decimos el de Zola, no sólo porque es el más responsable del escándalo auricular, sino porque sus fuentes filosóficas son el positivismo francés y, un poco más lejos, el empirismo inglés, que es de los que más se distancia, precisamente, el sedicente naturalismo de John Dewey.

Alguna vez ha dicho el filósofo norteamericano que su doctrina es, propiamente, un “humanismo liberal”, y aunque esta denominación tampoco podría escogerse para definir esa doctrina, tiene ésta más de humanismo liberal que lo que pueda tener de naturalista en la acepción corriente del vocablo. No sólo por su impulso generoso e idealista, por su vocación profética, sino porque Dewey define la misión de la filosofía como aplicación extensiva e intensiva del método experimental del conocer, no a los valores secundarios de la práctica, a los que ha servido hasta ahora la técnica, sino a los valores superiores y liberales: los morales y estéticos.

El nombre es, sin duda, lo que menos importa, siempre, claro está, que no prejuzgue el entendimiento de la doctrina y la condene, así, de antemano a la incompreensión... y a la condenación. Cuando John Dewey rechazó el nombre de pragmatismo y adoptó el de naturalismo pensaba en el medio norteamericano. En éste es donde primero se producen las interpretaciones del pragmatismo en los dos sentidos que más podían molestarle: en el de una filosofía prosaica del éxito y del “pago al contado” y en el de una filosofía fervorosa que encontraba en la utilidad para la vida las razones para creer. Contra lo primero se endereza toda su interpretación de la experiencia, del conocimiento, de la relación entre teoría y práctica y todo su afán de despertar en la conciencia de su pueblo pragmatizado el amor y la curiosidad por las posibilidades de una imaginación audaz, aunque no fantástica. Contra lo segundo está su temperamento templado a todos los rigores, para quien los consuelos vagorosos son ociosos, y lucha su profunda religiosidad intramundana, que nada tiene que ver con el panteísmo.

La elección del término “naturalismo” *à faute de mieux* se tiene que explicar, sin duda, por la especial tradición vocabularia norteamericana. “Naturalismo” debe de evocar en los oídos norteamericanos lo contrario de “sobrenaturalismo” —religioso o filosófico— sin ninguna cargazón peyorativa. En las gentes de fuera, que cuentan, sin embargo, con filosofías naturalistas nada materialistas —la de Alexander sería una de las más recientes y hermosas—, el interés por la filosofía de Dewey ha resultado hipotecado por una obstinada realidad cuyo imperio superviviente tan enérgicamente denuncia a lo largo de su libro: la subestimación milenaria de lo práctico ante lo teórico, de lo real frente a lo ideal, de lo natural *versus* lo sobrenatural. Pretender remover este légame geológico con la enseña del naturalismo parecía un trágala demasiado fuerte para los paladares académicos y también para los populares, academizados al respecto por las religiones desde hacía tantísimo tiempo.

Si nos hemos detenido en estas digresiones denominativas no ha sido por ganas de divagar. El libro *La busca de la certeza* pone una vez más en evidencia cuán útiles son esas *mises au point* con que las Gifford Lectures han obligado a veces a un filósofo, que en el libro sigue intrincado todavía en el laberinto personal de la creación, a encararse con un público ante el cual habrá de darse a entender íntegramente en una breve serie de conversaciones. Es verdad que la difícilísima obra de Whitehead, *Process and Reality*,

corresponde también a la serie de las Gifford Lectures (1929), pero ya había sido anticipada por *Science and the Modern World*, que corresponde a las Lowell Lectures (1925) de Harvard. Pero el caso más destacado sería el de Gabriel Marcel, quien, después de insinuarse prolijamente a lo largo de los años en dos diarios metafísicos, produce su primera obra sistemática y compendiosa en esas lecturas (*Research into the Essence of Spiritual Life*). Por eso también esta *Busca de la certeza* sería acaso la mejor introducción a las tres grandes obras suyas que hemos publicado, porque las resume o porque las anuncia, es decir, porque las centra.

Su comentario exige, por lo tanto, una somera referencia a todo el pensamiento deweyano y por eso convenía preparar primero el camino aclarando un poco las denominaciones que pudieran desviarnos desde el principio. El último capítulo se encabeza con “la revolución copernicana”. Sería la verdadera revolución copernicana, a diferencia de la que pretendió haber realizado Kant. Éste no habría hecho sino explicitar lo que ya se hallaba implícito en la tradición de siempre. Hasta él se pensaba que el objeto del conocimiento determinaba al sujeto cognoscente; con él —y a esto alude su revolución— éste determina a aquél. Pero la tradición filosófica y científica era, precisamente, que la naturaleza estaba regida por el *nous*, por la razón; la revolución kantiana se limitaba a cambiar el autor de la racionalidad del universo, poniendo al hombre en el lugar de Dios. Pero hay algo más en esta revolución kantiana que Dewey nos señala y que, sin embargo, estaba inspirado por el mismo problema que a él le acucia, el de la relación entre la teoría y la práctica, y hasta por la misma primacía por la práctica por la que él tan resueltamente se resuelve. El conocimiento de la naturaleza que la ciencia alcanza no es más que fenoménico. De este *factum* arranca Kant para abrir el camino a la supremacía de lo práctico. Si entrega la racionalidad del mundo al hombre es para que éste, a su vez, se pueda entregar a Dios. Pero, como veremos, la solución de Dewey es realmente revolucionaria frente a la de Kant.²

² Se puede ver muy bien cómo la primacía otorgada a “lo práctico” por Kant no implica una subversión del orden tradicional entre la actitud teórica y la práctica, en su ensayo “Sobre el dicho: Esto puede estar bien en teoría, pero en la práctica no sirve”. El historicismo —Croce, Collingwood— ha llegado por su camino propio a establecer también primacía de la práctica sobre la teoría. Pero en este camino, como en el de Dewey, encontramos los nombres de Hegel y Marx.

El *factum* que analiza Kant, para caracterizarlo, es la ciencia de Newton. Ahora bien, lo que Newton había puesto en la naturaleza, Kant lo coloca en la razón teórica: las formas de la intuición y las categorías del entendimiento. Al decir *hypothesis non fingo* quería dar a entender que no inventaba la existencia de los átomos —de las unidades indivisibles de masa—, pues los fenómenos mostraban siempre la presencia en los cuerpos de ciertas propiedades —las famosas cualidades primarias— que no admitían variaciones de intensidad y, so pena de que la naturaleza se desmoronara, tenía que haber unos últimos reductos materiales para que, con sus propiedades reales, sirvieran de soporte a las leyes de la naturaleza. Si con Kant el legislador es el hombre y las leyes más que de la naturaleza son de la razón, sigue siendo verdad, sin embargo, que la ciencia nos revela un objeto eterno y necesario; lo que él llama “la experiencia”, que la ciencia o razón teórica va construyendo poco a poco, es un objeto ideal que, como tal, existe desde siempre. La ciencia crea “la experiencia”, pero la crea “reproductoramente”, ya que, al apegarse a las leyes inmutables de la sensibilidad y del entendimiento, no hace sino ordenar, con arreglo a una forma preestablecida, una materia dada, también una vez por todas.

A pesar de la revolución kantiana, la mentalidad científica seguía creyendo expresa o tácitamente en la realidad de las cualidades primarias, y abandonando al reino de la subjetividad y de la ilusión toda la rica gama de las cualidades secundarias, toda la vestidura espléndida del universo. La ciencia seguía sin cobrar la conciencia última de su método propio: el experimental. Hasta que la teoría de la relatividad restringida de Einstein y el experimento Michelson-Morley no impusieron la evidencia de la dependencia de la masa respecto a la velocidad, no se cayó en la cuenta de que los conceptos científicos no eran “reproductores” de la realidad verdadera de la naturaleza o de la experiencia, sino meras construcciones con eficacia operacional: indicaban las operaciones a realizar y las consecuencias de estas operaciones los convalidaban. El empirismo de muchos científicos y el de algunos filósofos, muy especialmente el de Hume, habían llamado la atención sobre el contrabando hipotético que encerraba el *hypothesis non fingo* de Newton, y Kant, despertado por Hume de su sueño dogmático, pero alarmado al mismo tiempo por la contingencia que volcaba sobre la naturaleza y sus leyes, hizo su revolución para colocar las cosas en su sitio, es decir, para asegurar la “necesidad” del conocimiento científico, pero, a la

vez, al colocar su sede en la conciencia, poder librar a ésta de las mallas del determinismo.

Dewey acumula citas de Einstein, Bridgman y Eddington para señalar cómo en la actualidad es cosa reconocida en general el carácter “operacional” de los conceptos científicos, tal como lo venía presumiendo el pragmatismo americano y la “crítica de la ciencia” de los franceses. Lo que Dewey añade es que siempre ha sido así, aunque los científicos no se hayan dado cuenta, pues se trata de la esencia misma del método experimental. Así se explica también el empeño que puso Bridgman en su *The Logic of Modern Physics* (1927) en la definición del concepto operacional, para evitar en adelante la sorpresa desconcertante que produjo en la mayoría de los científicos la relatividad einsteiniana: ya no cabría llamarse a engaño.

Esto, bien entendido, quiere decir que el conocimiento por antonomasia teórico, el científico, no es tal en el sentido tradicional y especular de la palabra, sino radicalmente práctico. El científico no es un espectador que mira al mundo desde fuera y que si interviene en él —con el experimento— es sólo para obligarle a hablar, sino que esta intervención constituye una interacción dentro del mundo, que se diferencia de las otras por ser una interacción dirigida, deliberada, con la intención de cambiar una situación confusa e incierta en otra relativamente clara y resuelta. La verdad científica es “instrumental”, es la “idea” que, de un modo efectivo, lleva a cabo ese cambio en el mundo. Empieza la interacción con la observación, que, lejos de ser pasiva, trata selectivamente de circunscribir el problema o zona de incertidumbre de la situación, la cual sugiere la hipótesis, que, a su vez, indica las operaciones, reales y simbólicas, que habrá que realizar para cambiarla en una situación resuelta. La hipótesis señala las condiciones de que depende la situación y apunta, consecuentemente, a las consecuencias de operar con ellas. Si sus previsiones se cumplen, queda convalidada y se convierte en “conocimiento”. Estas condiciones serían las que la generan y que, por lo mismo, podrían cambiarla. Como tales condiciones, son de carácter relacional: indican las conexiones que ciertos elementos de la situación incierta mantienen con otros elementos conocidos, y su mutua convertibilidad. Ésta es la finalidad a que sirve la metrificacón del objeto físico, y se desconoce este hecho cuando se toma ingenuamente esa reduccón como la manifestacón de las verdaderas propiedades reales —las cualidades primarias— del objeto físico y se duplica así la realidad, dando origen con ello a un problema insoluble.

La realidad sigue siendo la de la experiencia directa, ésa con que nos tropezamos como situación. En ella no hay cualidades primarias, sino secundarias —color, sabor, olor, etc.—, y otras todavía más importantes, sus cualidades afectivas, la atracción o la repulsión, el amor o el odio, la simpatía o la antipatía, el temor o la confianza, etc., que nos provocan las cosas y acaeceres de la experiencia diaria. Son las que Alexander y Santayana han bautizado de “cualidades terciarias”. Tendríamos así cualidades conceptuales —primarias—, sensoriales —secundarias— y sentimentales —terciarias—. Las conceptuales no pueden ser, en modo alguno, rivales prepotentes que disputen la realidad a los objetos de la experiencia, pues no pasan de ser instrumentales, mientras que las otras, además de su posible uso instrumental, ofrecen un carácter final o consumatorio directo.

Por esta vinculación operatoria de las hipótesis a situaciones reales, cuando se convierten en conocimiento por la corroboración operacional de sus consecuencias, este conocimiento no puede pretender más que un estatus de probabilidad. No se trata de un conocimiento absoluto, que nos hubiera revelado algún costado de una realidad existente desde siempre, sino del conocimiento que, por el momento, goza del grado máximo de “asertibilidad garantizada”.³

Para aclarar esta concepción práctica y activa del conocimiento científico convendría acaso referirse a las ideas expuestas por Dewey acerca de “la experiencia y la naturaleza” en el libro que lleva este nombre.⁴ Provisionalmente, tenemos que aceptar la argumentación que emplea Dewey para demostrar que la idea que él se hace de la naturaleza no es sino la decantación de los “caracteres genéricos de la experiencia” tal como se ponen al descubierto ante una actitud estrictamente científica, es decir, ante un empirismo experimental; pero como hay muchos científicos que no poseen esa misma idea de la naturaleza, habrá que buscar también alguna otra fuente extracientífica de inspiración, sin que esto quiera decir que su idea no sea la más conforme a lo que sugiere la masa de conocimientos con asertibilidad garantizada de que disponemos hasta el día. En otra ocasión me he referido a la realidad natural norteamericana. Efectivamente, la frontera no es una realidad natural ni humana que haga pensar fácilmente

³ J. Dewey desarrolla ampliamente este concepto en su *Lógica: teoría de la investigación*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

⁴ Traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

en el universo como un *cosmos*. El hombre va imponiendo su orden voluntarioso y precario en medio mismo del caos. La naturaleza se revela más que como madre como madrastra, llena de caprichos y de crueldades gratuitas. Si el hombre fronterizo es un calvinista, no le sorprenderá mucho el espectáculo: su Dios, que es un Dios terrible y que, entre otras cosas terribles, ha hecho esta naturaleza “caída” con Adán, le ha escogido a él para que vaya ordenando el mundo con arreglo a su voluntad. Desvanecido el fundamento teológico, queda, sin embargo, un *habitus* que es bastante más que mental, porque se ha hecho carne y sangre.

El libro comienza con esta frase: “El hombre, que vive en un mundo donde reina el azar, se ve obligado a buscar la seguridad”. El mundo se revela como fortuito y esto empuja al hombre a buscar a toda costa la seguridad, fabricando para ello alguna certeza, mágica, religiosa o filosófica. El mundo no es una apacible morada con algunos oscuros desvanes olvidados, sino un drama, una historia, algo que se desarrolla individualmente, con todas las contingencias de lo individual. Ciertamente que hay en él ciertas recurrencias, ciertas repeticiones, ciertas conexiones entre los acaeceres. Este elemento repetitivo y estable es el que trata de captar la ciencia, pero sin hacerse ilusiones, sin pensar que, en modo alguno, el conocimiento científico sea coextensivo, actual o asintóticamente, con el universo. Lo asegurado, lo científico, no está más que probablemente asegurado, a medida que aumenta nuestro acervo de asertibilidades garantizadas. Pero ¿qué significa este *más* ante el desenvolvimiento histórico, individual, del universo? ¿Acaso una aproximación asintótica? No, porque no es posible que nos acerquemos asintóticamente a una línea ondulante. Significa... un colaborar con lo que en el mundo hay de bueno, poniéndonos activamente de su parte, incrementándolo..., pero siempre en guardia. En guardia contra nuestras propias adquisiciones, que en el mundo se pueden enredar, como nos lo enseñan las sorpresas actuales de la técnica, en forma fatal para nosotros.

No es que “el hombre vivió en un mundo donde reinaba el azar”, sino que sigue viviendo en él. Por eso se ve obligado a buscar la seguridad a través de la certeza. No vamos a detenernos a explicar cómo la buscó primero en la magia y en la religión, propiciando ritualmente las potencias que creía dueñas de su destino y, con un refinamiento ulterior, ganándose su amistad con el corazón, con la devoción interior. Tampoco hace falta detenerse en la explicación de los orígenes del gran descubrimiento griego:

el conocimiento racional, espejo del universo. Pero sí hay que subrayar que la seguridad que en un mundo evanescente aporta la certeza de los objetos eternos de la razón arraigó en tal forma en la conciencia occidental, gracias al cristianismo, que sigue inspirando todavía la conducta “superior” del hombre. No era posible que las cosas cambiaran mientras no surgiera el método experimental de conocer. Pero si se trata de una condición necesaria no es, ni con mucho, suficiente. Hasta nuestros días la misma ciencia ha seguido apegada al esquema griego, creyendo que sus conocimientos eran revelación de una realidad preexistente, y en los terrenos donde no llegaba todavía la ciencia, el de las realidades humanas, la religión y los filósofos siguieron cultivando con fervor el mismo esquema. Los valores dignos de regular la conducta eran también propiedades de una Realidad Última o de un mundo ideal preexistente y fijo. La escisión entre teoría y práctica, lejos de aminorarse, se agrandó. El conocimiento experimental había acotado para sí un dominio relativamente seguro, y repercutió socialmente, gracias a la técnica, en el cambio paulatino de los intereses efectivos de la gente. Pero los hábitos mentales persistieron: todo el inmenso campo de la conducta más importante, la que no es precisamente técnica, quedó abandonado a la inspiración del momento o a una inspiración ideal y etérea en anacrónico desacuerdo con las condiciones nuevas. Una dualidad entre teoría y práctica que ni entre los griegos ni en la Edad Media llegó a dividir al hombre —porque, en un caso, la sociedad se basaba en la asignación de las faenas menestrales y serviles a clases inferiores determinadas y, en el otro, porque la institución social más poderosa, la Iglesia, se cuidaba de que el negocio de la salvación fuera de verdad un negocio presente en todos los momentos de la vida— hace que en la Edad Moderna éste viva, de hecho, escindido y que, luego de rendir su tributo verbal a los ideales, se entregue sin tino a las solicitudes más triviales de la vida diaria. Sus intereses son cada vez más seculares y prácticos, mientras que sus ideales, los que debieran regular señorialmente su conducta, siguen siendo los de antes, pero sin su efectividad, és decir, que el hombre vive en una situación de hipocresía real que, al demorar indefinidamente su integración, no pocas veces cobra conciencia cínica de sí para entregarlo frenéticamente a la realidad más sórdida. Los intentos de conciliación llevados a cabo desde los dos extremos, el tradicional y el moderno, el filosófico-religioso y el científico, han fracasado, como no podían menos. El primero por la naturaleza

de las cosas: los valores eternos no pueden ofrecer la seguridad de antes porque la ciencia, que ha proporcionado a los hombres la certeza máxima aunque relativa, les es siempre un antagonista en la conciencia crítica del hombre y, cuando ésta no funciona, la vida misma, tan diferente, desentona con esa seguridad. El segundo, porque, en virtud de la idea equivocada, supervivencia de la tradición académica, de que la ciencia nos pone en contacto con una realidad antecedente y fija, las ampliaciones que se han intentado de la seguridad científica —empirismo, positivismo, diversas formas de neorrealismo y neopositivismo— padecen la confusión garrafal de asimilar la realidad de la experiencia humana al objeto científico, concebido como realidad preexistente.

Ha llegado ya la hora de sacar las consecuencias de la conciencia operacional que la ciencia ha adquirido de sí misma. El objeto científico, como dijimos, no es una realidad que rivalice con la realidad de la experiencia directa. El objeto científico sirve instrumentalmente para hacer más seguros ciertos valores de la experiencia, la salud, por ejemplo, o el confort. Pero la ciencia no ha fecundado todavía nuestra vida más que en el terreno de los valores secundarios, en el campo tecnológico y de las artes menores. El gran salto, la revolución copernicana verdadera, consistirá en llevar su “estilo”, el método de conocimiento experimental, al terreno de los valores superiores, los que han de regular la convivencia humana en sus metas últimas de verdad, bondad y belleza.

Hoy es posible acabar con la milenaria discriminación de la práctica y del cambio. Porque la ciencia, que se ocupa de las conexiones entre los cambios, es ella misma una actividad práctica, ya que conoce modificando la situación y al conocerla la transforma de incierta en cierta, de confusa en clara, de insegura en segura, proporcionando con su certeza relativa una seguridad real, al revés de los objetos eternos que, con su certeza absoluta, proporcionan una seguridad puramente mental. Claro que la aplicación del método experimental de conocer, que encuentra su prototipo en la física, no ha de ser en las ciencias sociales algo tan a mano como en aquella ni ha de exigir, necesariamente, la cuantificación. De lo que se trata es de abordar las “situaciones humanas” según lo reclame su complejidad incomparablemente mayor, sin reducciones improcedentes, pero sí con el mismo método fundamental: resolver una situación confusa e inestable en otra clara y relativamente estable mediante una observación selectiva que ciñe

el problema, una hipótesis que formula las operaciones a ejecutar para resolverlo y las consecuencias de estas operaciones, que la corroborarán o no. No necesitamos preocuparnos de cómo encontrar los valores dignos de que luchemos por ellos científicamente. Los “valores” son dados directamente en la experiencia, pues son sus momentos de consumación; el azar o la experiencia de sentido común nos proporcionan en ocasiones momentos valiosos en la vida, que llamaríamos estéticos si no fueran dones gratuitos y precarios. Si, con un empirismo experimental, buscamos las posibilidades reales, tendremos los “ideales” concretos por los que luchar, aquellas “ideas” que nos asegurarán la mayor cantidad, calidad y novedad de valores. Decimos novedad porque no hay que olvidar que el conocimiento interviene en la realidad, transformándola. De este modo los fines —los valores— y los medios —las verdades científicas— formarán una unidad congruente; ya no tendremos ideales etéreos, impolutos, y medios que no tienen de tales más que la referencia negativa de su fracaso, que nosotros encubrimos achacándole culpa a la precariedad del mundo o del hombre, a su materialidad, fugacidad y nulidad. Quien quiere de verdad los fines, debe querer los medios, y quien quiera los medios, debe conocerlos.

Para terminar voy a referirme a otro intento de “integración” de la naturaleza humana que se basa también en la ciencia y encontró asimismo su expresión en una de las Gifford Lectures, la de Whitehead, con el título *Science and the Modern World* (1927). Diríamos que así como el intento de Dewey es “metodológico”, el de Whitehead es, más bien, sustantivo. No es el método, sino los “resultados” de la ciencia, los que le permiten unificar la experiencia humana, que aparecía escindida entre el mecanismo del mundo físico y la teleología del mundo moral. Para el evolucionismo emergente de Dewey, o, si se quiere, para su naturalismo, la naturaleza es teleológica, puesto que el hombre, que no hace sino prolongar la naturaleza y actualizar sus más elevadas posibilidades, es eminentemente teleológico, un ser que orienta su conducta con arreglo a fines propuestos. La inteligencia representa en la naturaleza la intervención deliberada en su curso, la prolongación dirigida de su historia. Para Whitehead, la naturaleza física, que había sido interpretada mecánicamente, con la protesta constante de los poetas románticos, hoy se manifiesta como lo más parecido a lo “orgánico”. Ha desaparecido el concepto de sustancia para ser reemplazado por el de función, pero no una función meramente matemática, sino orgá-

nica. Todo lo que existe ocupa su lugar en lo que Whitehead llama “el orden” de la naturaleza: este orden se compone de entidades actuales organizadas u organizándose en “sociedades”. Toda cosa compleja realmente existente es una sociedad y Whitehead subraya que una sociedad es algo más que una serie de entidades a la que se aplica un nombre genérico de clase; es decir, que implica algo más que la mera idea matemática de orden.⁵ Tenemos, pues, que el proceso de desustanciación que Jordan condensa en breve historia de la microfísica con la frase de que el átomo no es más que una fórmula matemática,⁶ Whitehead lo interpreta considerando que esta fórmula es expresión de una sociedad atómica, de una función que es, más bien, una pauta musical.

Dilthey, que también destaca la protesta constante de los poetas, ante la interpretación mecánica de la naturaleza —que se parecería más a un poema que a una máquina, según la frase que Madame de Staël recogió de los románticos alemanes— no pudo encontrar sugerencias favorables en la ciencia decimonónica y tuvo que contentarse con indicar que los conceptos de sustancia y causalidad los ha sacado el hombre de sí y luego los ha aplicado, previa adaptación, al mundo exterior, y por eso le resultan inaplicables cuando los retorna, otra vez, para sí. Coincidió además con Dewey en considerar esos conceptos científicos como hipótesis, atribuyendo también su empleo a la necesidad de fijar un “orden” sustantivo y causal en la naturaleza. Pero la coincidencia más importante con Dewey es la que encontramos entre lo que éste llama “una experiencia” y Dilthey “vivencia”. No hay más que leer lo que acerca de este concepto expone Dewey en *El arte como experiencia*⁷ para darse cuenta de la cercanía. La vida está llena de “experiencias” con una historia y calidad unitarias; es lo que se suele llamar “una experiencia” —y los alemanes *Erlebniss*: vivencia—, y que Dewey describe en términos heraclitianos. Ofrece ya un carácter “estético” por su aspecto consumatorio, de éxtasis en movimiento, como las experiencias provocadas expresamente por el artista. Casi se diría que la ciencia toda, el método experimental de conocimiento, se halla religiosamente al servicio de una

⁵ Cf. R.G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, p. 195.

⁶ Cf. P. Jordan, *La física del siglo xx*, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

⁷ Traducción de Samuel Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

vida estética, entendida como plenitud de la vida, como su exaltación. No se puede ir más allá de la vida, como decía Dilthey, pero ésta tiene sus momentos de gozosa infinitud. Esto es “inmanencia” por todo lo alto y por todo lo bajo, es la “metafísica” de Dewey, quien reserva este nombre para la realidad experimentada, respecto a la cual todo el conocimiento no pasa de ser un mapa indicador, una serie de denotaciones que tienen que cumplirse concretamente.

Con tantos parecidos entre uno y otro, entre Dewey y Dilthey, por su inmanencia, por su empirismo amplísimo —Dewey prefiere entender la experiencia en términos históricos y no en términos fisiológicos—, por el carácter denotativo de los conceptos, que no hacen sino apuntar a la experiencia o vivencia concreta que los corrobora, hay, sin embargo, un sesgo distinto procedente de la tradición nacional. La historia es la disciplina que manda en Dilthey; en Dewey se diría que las ciencias de la naturaleza. Por eso la “hermenéutica” constituye la clave metodológica del uno y lo “operacional” la del otro. Su amplísimo concepto de la experiencia le ha permitido a Dewey realizar con éxito incursiones historicistas —sus explicaciones de la filosofía de Aristóteles y de otras muchas, de la regla de oro de San Pablo, etc.—, partiendo siempre de la necesidad de hacerse cargo de la experiencia actual, pero no creemos que el concepto de “cualidades terciarias” llene todo el ámbito que Dilthey ocupa con el de vivencia, que también se da siempre entretrejida con el mundo. Su idea prospectiva del conocimiento, destinado instrumentalmente a resolver una situación actual incierta en otra futura cierta, difícilmente podrá aplicarse cuando se trate de conocer lo que acaeció en el pasado. Aunque la historia, como quiere Croce y también Dilthey, se haga desde el presente para el futuro, pretende “dar” con “lo que fue” en el pasado y, en tal caso, el conocimiento histórico no puede ser instrumental en el sentido definido por Dewey, aunque lo pueda ser en otro. Y creemos que éste es un problema que tampoco los discípulos de Dewey han llegado a resolver satisfactoriamente.⁸

⁸ Cf. E.W. Strong, “The materials of historical knowledge”, en *Naturalism and the Human Spirit*, Nueva York, Columbia University Press, 1944.

ARNOLD ZWEIG NOS PRESENTA el pensamiento de Benito Espinosa¹ con un prólogo pulcro y fervoroso y con una selección que, si bien para la viveza que pretende descuida un poco los *tratados políticos* del gran filósofo, es lo bastante redonda para poder seguir en ella el hilo del pensamiento espino-sista y llegar hasta su raíz.

No le vamos a tomar a pecho a A. Zweig algún desliz gracioso como esa alusión a las mónadas de Leibniz “en lugar de las cuales podríamos poner hoy los iones”, ni tan siquiera su afectación freudista al tratar de explicar el *amor dei* de Espinosa como un triunfo inaudito de la reconciliación con su padre. Ni tan siquiera; porque explicaciones de éstas ya provocan sonrisas, pero la señalamos por su valor sintomático. No es que A. Zweig olvide de presentarnos la época en que se origina el pensamiento de Espinosa; pero es eso: nos la *presenta* para ambientar al personaje que, entre la espada de España y la pared de Holanda, será figurado como uno de los grandes campeones de la tolerancia, del liberalismo.

Este prólogo de A. Zweig me ha llevado a repasar las líneas que a “su gran pariente” dedicó Heine en ese estupendo libro suyo: *De l'Allemagne*. Si todas las comparaciones son odiosas, ésta resultaría intolerable. No se trata, pues, de una comparación. Pero si queremos hablar del pensamiento vivo de Espinosa no podemos pasar en silencio lo que de él haya podido decir Heinrich Heine, gran historiador vivificante del idealismo alemán. Vivificante y coleante. Este libro *De l'Allemagne* sigue siendo, bajo la ceniza del olvido, de candente actualidad. Podrá ser y habrá sido rectificado en no importa cuántas afirmaciones y negaciones, pero su manera social, política, desenfadada, radical y lúcida de abordar los grandes filósofos espera continuadores competentes.

“Respírase en sus escritos cierto aire que os conmueve de una manera indefinible. *Creeríase respirar el aire del porvenir*”. Y Heine, después de pre-

* *Romance*, núm. 4, México, 15 de marzo de 1940, p. 18.

¹ Arnold Zweig, *El pensamiento vivo de Espinosa*. Colección El Pensamiento Vivo, Buenos Aires, Editorial Losada, 1940.

sentarnos, en español, al *hidalgo* Espinosa y de señalar, en español también, en su pensamiento “una *grandeza* que parece heredada”, nos actualiza ese pensamiento con un fervor visionario del que, por lo visto, sólo los grandes escépticos son capaces. Es casi del dominio vulgar aquello de los infinitos atributos que, además del pensamiento y la materia, ve Espinosa en Dios. Esto le debe Dios a este “temible” ateo. Pues bien: he aquí la reducción “social” a que, para su actualización o vivificación, le somete Heine: “lo que no podemos conocer no tiene ningún valor para nosotros, por lo menos desde el punto de vista social, en que se trata de traducir en hechos sensibles lo que ha sido reconocido en la idea. Así pues, en nuestra explicación de la naturaleza de Dios tenemos que atenernos tan sólo a los dos atributos cognoscibles”. Heine concede una importancia extraordinaria a esta superación del dualismo milenarista entre espíritu y materia que Espinosa realiza, por primera vez, para reconocer a cada atributo, en su unidad profunda, igual categoría divina. “La sabiduría es una meditación, no acerca de la muerte, sino de la vida”. Espinosa exulta con este descubrimiento, con este conocimiento de Dios: es su *amor dei intelectualis*. Tenía razón la Sinagoga de Amsterdam cuando excomulgó a Benito Espinosa, que no contaba arriba de 24 años; ya no creía que el temor de Dios es el principio de la sabiduría. No cree en el temor de Dios ni en ningún otro temor; en el alma que obedece a la razón no hay lugar más que para el gozo: el del paso potente de una perfección a otra mayor.

Tanta cuenta se da Heine de la actualidad de su gran pariente que, alegremente, salta de la *natura naturans* a la actualísima historia “historiante”: “Dios es el verdadero héroe de la historia universal”, es decir, Dios mundo y, remachando: “el fin más inmediato de nuestras instituciones modernas ha de ser la rehabilitación de la materia”.

Todo el pensamiento de Espinosa, lo mismo que su vida, tiene un gran acento estoico y, paradoja singular, es todo lo contrario de una meditación de la muerte, como fue el estoicismo. Si no escarbamos el humus de cada época no daremos con las raíces de su pensamiento y coleccionaremos no pocas pardas noches gatunas. El tema es, como suele decirse, sugestivo. Pero no podemos extendernos. Baste señalar que el estoicismo es un movimiento filosófico que corresponde a una época postrimera: el mundo greco-romano se deshace y los intelectuales se refugian en la divina Naturaleza de su desolación social y de su miedo a la muerte. En el diecisiete europeo, a

pesar de las guerras de religión, y con su misteriosa ayuda, madura por primera vez el optimismo del hombre.

Descartes —¡otro estoico!— descubre las ideas claras y distintas para que los hombres puedan dominar el mundo. Espinosa trata de instituir *una nueva vida*. La moral que no nos dio Descartes, porque tuvo otra cosa que hacer, nos la ofrece Espinosa. Es curioso el paralelismo confidencial entre el *Discurso del método* y el trozo “Sobre la prueba del entendimiento”, de Espinosa. Para dominar el mundo y gozar de la vida es menester un gran ascetismo: vivir, de aquí en adelante, será un deporte severo y alegre. Mucha conformidad: como los estoicos, y también mucha apática renuncia, pero sin tragarse la cucharilla: sin obsesión de la muerte, sin preocupación de sí mismo, con muchas ganas de servir a la humanidad. Lo mismo en Espinosa que en Descartes.

Y otra paradoja: que así como el estoicismo es, filosóficamente, un reproche al intelectualismo contemplativo de Platón y de Aristóteles, y lo que le preocupa es la conducta, el racionalismo moderno reclama apasionadamente el conocimiento puro como la vía directa para gozar la vida y dominar el mundo. El arco iris de Descartes pierde, con la explicación matemática, sus colores espectrales, pero en la mente de los estudiosos de entonces recobra el fulgor religioso del acto de la primera alianza.

Heine no descuida una. A la actualidad del pensamiento acompaña la actualidad de la persona: porque “esto es lo que le distingue de la mayoría de los filósofos: la teología no fue para él solamente una ciencia; la aprendió, lo mismo que la política, en la práctica tanto como en teoría”. Los fanáticos de la Sinagoga atentan contra su vida: el gobierno de Holanda ahorca a su maestro de latín, el arrebatado ex fraile, padre de Clara María, su amada de 12 años. Arnold Zweig se excede un poco en la actualización de este aspecto personal cuando escribe tranquilamente, refiriéndose a la mala fama del “ateo”: “sólo nosotros, los hombres de hoy, podemos medir lo que significó durante esos cien años la palabra *espinosista*: podemos traducirla, sencillamente, por bolchevique”. Ya estamos con los gatos pardos de las nocturnas compraciones históricas.

A estas actualidades vivas destacadas por Heine en el pensamiento de Espinosa sólo tendría que añadir el comentarista contemporáneo una, que entonces no había madurado: cómo el pensamiento matemático, quieto, de Espinosa emplea las definiciones genéticas. Las mismas de que nos ha-

blará Vico para explicar naturaleza y cognoscibilidad de la historia. Lo que hay ya de práctico, de voluntario y hasta de social en el conocimiento espinosista, en el paso gozoso y potente de una perfección a otra mayor. En la realización de la naturaleza del hombre. No de los individuos.

Porque sigue siendo verdad la de Hegel: “Para empezar a filosofar hay que comenzar siendo espinosista”. Ésa es su mayor actualidad viva.

VASCO DE QUIROGA*

OTRA VEZ SOBRE VASCO. Sí, y nunca se insistirá bastante hasta que la figura no quede en su sitio, limpia y serena, desaurolada de todos los inciensos beatos que la rodean, como el mar a las islas, por todas partes menos por dos: el cielo y la tierra. La tierra donde prende el tiempo sus raíces y el cielo al que proyecta el hombre sus sueños genésicos.

A Silvio Zavala debemos uno de los esclarecimientos más lúcidos de la obra de Quiroga: el de su utopismo realista, que le retrata en la galería de hombres ilustres de América con las dimensiones de sus grandes: hombre de acción soñador y continental. Hombre con ideario. En la primera parte de su nuevo estudio¹ aborda Zavala la actitud doctrinal de Quiroga ante la conquista y colonización de América.

En un libro anterior, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América* (1935), ha reunido Zavala muy útiles materiales sobre este intrincado problema de la polémica teológico-política que, en toda Europa, y principalmente entre los españoles, desató la conquista y cristianización paralelas del Nuevo Mundo. Decimos polémica europea para rescatarla, por encima de sus orígenes españoles, de cualquier hispanismo imperial de vía estrecha, y, por debajo de su costra teológica, de todo modernismo displicente y miope. Polémica en la que el humanismo estuvo profundamente interesado y en la que, en muchos casos, es difícil trazar la raya entre el humanista y el teólogo, como en otros muy fácil marcarla entre el hombre de letras y el humanista. Controversia en la que se dan, como en el espectro, todos los matices, pero también, como en él, las oposiciones más claras, sin que falten las radiaciones invisibles que la hiperestesia dolorosa de la conciencia moderna ha podido acusar.

Hay, por un lado, un optimismo evangélico, el de la fe que mueve las montañas, un creer firme en la virtud atractiva de la fe cristiana. Como dice Quiroga: “y de esto no se tenga duda, que Evangelio es y no puede faltar y palabra de Dios es, que pueden el cielo y la tierra faltar y ella no y de aques-

* *El Noticiero Bibliográfico*, t. II, núm. 50, México, Fondo de Cultura Económica, octubre de 1941, pp. 1-4.

¹ *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, El Colegio de México, 1941.

to hay en esta tierra muchas y muy ciertas experiencias”. El que nos recomienda un apostolado *non in destructionem sed in edificationem*, coloca el “cebo de buenas obras” en vez de “inhumanidades y rigores de guerra”, y convierte la conquista pacificadora en pacificación conquistadora, para que la guerra se demude en caza al cebo de las buenas obras. Hay, en el otro extremo, un pesimismo realista, de los hombres de poca fe, una *Realpolitik* que piensa no están ya los tiempos, como los apostólicos, para milagros (Sepúlveda), que explica casuísticamente, “traza de Dios, en tiempos que los predicadores del Evangelio somos tan fríos y tan falsos de espíritu, que haya mercaderes y soldados que con el calor de la codicia y del mando, busquen y hallen buenas gentes, donde pasemos con nuestras mercaderías” (José de Acosta), que no siente empacho cristiano para escribir, con una actualidad innegable, que entre los indios y los españoles “estoy por decir que [hay más diferencia que] de monos a hombres” (Sepúlveda), ni para levantar a los españoles, por su religión, por encima de todos los europeos:

cuán arraigada está la religión cristiana en las almas de los españoles, aun de aquellos que viven entre el tumulto de las armas, lo he visto en muchos y claros ejemplos, y entre ellos me ha parecido el mayor el que, después del saco de Roma en el pontificado de Clemente VII, apenas hubo español ninguno entre los que murieron de la peste que no mandasen en su testamento restituir todos los bienes robados a los ciudadanos romanos; y ninguno de otra nación, que yo sepa, cumplió con este deber de la religión cristiana (Sepúlveda).

Hay también, por un lado, una desgana cristiana para distinguir entre preceptos y consejos, contagiada por Erasmo, mientras que en la disputa entre fray Juan Solante y un contradictor innominado² opina éste que los lugares de los evangelios de San Mateo y de San Lucas en que Cristo dijo a sus discípulos que no llevaran alforjas ni báculo, para que confiaran sólo en la Divina Providencia, debía interpretarse como consejo y no como precepto, lo que nos recuerda la “trampa” que Vives descubre en la distinción teológica de guerras justas e injustas para que por ella se deslicen todos los príncipes belicosos. Trampa, la primera, que aprovecha Sepúlveda

² Véase Zavala, ob. cit., p. 58.

magníficamente para meter de rondón, a título de precepto evangélico, toda la filosofía de Aristóteles.³

Recuerda oportunamente Zavala que

la conjunción humanista y evangélica que se descubre por igual en Moro y en Quiroga, se explica mejor recordando que Erasmo, en su *Enquiridion*, había reprochado a los teólogos su preferencia por Aristóteles y la eliminación de los filósofos platónicos y pitagóricos, que San Agustín anteponía a los otros, tanto porque la mayor parte de sus sentencias concordaba con la religión cristiana, como porque su manera de expresión, figurativa y llena de alegorías, era cercana a la Sagrada Escritura.

Pero el caso es que Sepúlveda trae a colación, y cuele, aquel pasaje de San Agustín sobre la parábola evangélica del convite del padre de familia. “Repara cómo de los primeros que habían de venir [pobres, débiles, ciegos y cojos] se dice: *introdúcelos* y de los últimos [las gentes] se dice *obligalos*, significando así los dos periodos de la Iglesia, el de su origen y el de su progreso, en que ya se puede emplear la fuerza para compeler a los infieles”. Y otros sobre el apostolado como medicación dolorosa, que ya a Janet, en su *Historia de las doctrinas políticas*, le hicieron nombrar al de Hipona fundador de la intolerancia. No es impertinente recordar que la acción y doctrina teocráticas que culminan en Bonifacio VIII se amparaban en lo que se ha llamado *agustinismo político*, que modernos investigadores católicos han limpiado de sus pretensiones agustinianas. Como no podemos decir que San Agustín escribiera para todos los gustos, ni tampoco negar la autenticidad de los textos, ni, lo que es más grave, su eficaz influencia pecaminosa, dejamos este problema a varones más doctos, no sin advertir, para nuestro descanso, la falacia literal de los textos y la debilidad agustiniana de que adolecieron los humanistas. ¿No empezó Moro en la *Ciudad de Dios* para terminar en la *Utopía*?

La segunda parte la dedica Zavala al *humanismo de Vasco de Quiroga*, y en ella aporta nuevas precisiones sobre el pensamiento y el programa utópicos de Quiroga. Ya esta rotulación de lo utópico implica un concepto del

³ Véase Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, pp. 63-69.

humanismo ni por unos admitido ni por otros advertido en el uso discreto del vocablo. En otra ocasión he simulado, provocativamente, una definición de humanidades como aquellos estudios que fomentan y depuran la *filantropía* o amor a los hombres. Para no confundirla, precisamente, con el humanitarismo sentimental, en cuyo caso tanto valdría filantropía como la sociedad protectora de animales en su apartamento más alto. Filantropía, por el contrario, en el sentido en que fueron filántropos, en el siglo XVIII, tantos ilustres humanistas: en virtud, primero, de aquella identidad humana subrayada por Cicerón: “cualquiera que sea nuestra definición del hombre, sólo una definición será válida para todos”; en virtud, segundo, de su determinación racional: “la razón, que es lo único que nos hace elevarnos por encima del nivel de las bestias, es ciertamente común a todos nosotros”; y, tercero, de la necesidad de realizar al hombre en el hombre, que entonces “nadie sería tan parecido a sí mismo como cada hombre respecto a los demás”. Se trata de un amor platónico a los hombres, de un frenético amor a la idea del hombre que nos lleva a realizarla para poseerla. Amor que, como todo verdadero amor, no es ciego, sino que sabe, ha sabido en todos los humanistas, cómo la idea del hombre no se puede realizar sino en la sociedad de ellos, en el estado, que, como dice Cicerón, es la participación de los hombres en la justicia. La participación de los hombres en la hombría, en la humanidad: “sabréis que en esta ciudad todos sois hermanos” (Platón).

El principio de los griegos no es el individualismo sino el ‘humanismo’, si me es permitido emplear la palabra en su prístino sentido antiguo. Humanismo viene de *humanitas*. Esta palabra ha recibido, a lo más tardar en tiempos de Varrón y de Cicerón, junto al sentido más antiguo y vulgar de humanitarismo, que aquí no nos interesa, un segundo sentido más elevado y riguroso: designa la educación del hombre según su verdadera forma, de hombría verdadera. Ésta es la auténtica *paideia* griega tal como la recibió, para dechado, un estadista romano.⁴

No es menester insistir sobre el sentido político de la *paideia* griega, pero conviene no olvidar que fue Cicerón quien tradujo, por primera vez,

⁴ Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de J. Xirau y W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, p. 14 [de la edición alemana].

philanthropia por *humanitas*, y que es ésta la versión que emplean los corifeos del humanismo: Erasmo, Vives, etc.

Este rescate o realización de lo humano en el hombre, en la sociedad de los hombres, es lo que programiza Moro en su *Utopía* y aplica Quiroga en sus hospitales. Este anhelo viril, proyectado hacia adelante, es cosa muy distinta de aquella nostalgia “hacia un pasado quimérico, la edad dorada o de Saturno, tema que el Renacimiento hereda de la antigüedad” que nos recuerda Américo Castro, como, por otra parte, Moro nos aparta ya, en el tipo de salvaje que le presenta Vespucio, la anarquía de su vida, por lo que será difícil ver, con Carlos Pereira, al buen salvaje de Montaigne en el ciudadano libre de Rousseau. El “dechado” del parecer (1532) que Quiroga envía al Consejo de Indias es la *Utopía* de Moro, y si entre esa fecha y la de 1535 —*Información en Derecho*— ha leído las “Saturnales” de Luciano, le ha servido la lectura “por ventura para echar el sello y poner contera y acabar de entender ésta a mi ver tan mal entendida cosa de las tierras y gentes, propiedades y calidades de este Nuevo Mundo”. Es decir, echar el sello y poner la contera: adornarse en la faena, como Moro y Erasmo al traducir a Luciano. Su inspiración no está en la quimérica edad dorada —como tampoco lo estuvo para Platón—, sino en la comunidad cristiana primitiva, que no es la inocente y satisfecha edad primera, sino la tensa comunidad en busca de perfección, aquélla de la que había dicho Luciano (*La muerte de Peregrino*) que “su primer legislador [el ‘sofista crucificado’] les persuadió que eran todos hermanos unos de otros”. Y si las ciencias y las artes o la civilización, han corrompido al hombre, no serán las humanistas quienes renuncien a ellas ni tampoco Rousseau, que en su *Contrato Social* trata de ponerlas al servicio del hombre, de la idea del hombre. Que una cosa es la nostalgia y otra la apetencia, aunque el alma atormentada de una época repose a veces, divagando, en la primera.

Acompañan al libro cinco ilustraciones notables: una reproducción del hospital-pueblo de Santa Fe, pintura del siglo XVIII, que pertenece al Museo Nacional de México, y que Zavala rotula evocadoramente con el nombre de *Utopía indiana*. La portada del ejemplar de la *Utopía* de Tomás Moro —Basilea, 1518— que perteneció al primer obispo de México, fray Juan de Zumárraga, y en la que leemos esta preciosa calificación: *Utopía libellus vere aureus*; se reproducen dos páginas, con anotaciones del siglo XVI, que, desgraciadamente, no podemos identificar con la escritura de

Quiroga, aunque es “bien notable [...] la coincidencia que se descubre entre las notas puestas al ejemplar de *Utopía* y los rasgos de la república que propuso para gobernar a los indios”. Otra ilustración contiene las censuras inquisitoriales del ejemplar: una de 1587, otra de 1634. ¿Habrá que suponer que las líneas tachadas en tinta lo han sido en la Inquisición de 1587 y que antes se mantuvo el ejemplar limpio si no de polvo por lo menos de paja, de esa que se descubre en el ojo ajeno? El inquisidor de 1634, probablemente, marcó indeleble la obra con un *autor damnatus* apostillado, cada vez, al nombre de Erasmo, lo que motiva, a la distancia de un siglo —1740—, una rectificación puntualizadora: *quanquam suspectus, non tamen damnatus* y, todavía más tarde, una reivindicación apasionada: *damnatus per Officium Sanctae Inquisitionis Hispaniae, non tamen Romae*, de un erasmista mexicano. Tenemos que agradecer al preciosismo de Zavala este hallazgo patético de un diálogo perforador de siglos.

FELIX KAUFMANN HA PUBLICADO después —en 1945— una obra en inglés que no es más que un resumen de la presente, adaptado a las necesidades del público norteamericano. Consultado el autor sobre la conveniencia de tener en cuenta esta edición, mostró su preferencia por que se tradujera el trabajo redactado en alemán, pues en él aparecían tratadas las cuestiones con la extensión conveniente y en términos que para los lectores enterados de lengua española no necesitan mayormente de una adaptación.

Esta obra viene a ser un epítome exhaustivo de los problemas de teoría del conocimiento y metodología de las ciencias sociales y, al mismo tiempo, un panorama completo del pensamiento europeo pertinente hasta esa fecha —1935—, verdaderamente crucial. Mi empeño en la traducción de este texto austero ha sido más que nada el de hacerlo tan asequible al lector hispánico como pueda serlo el original para el lector alemán. Por tal razón, he tratado de evitar esos paréntesis engorrosos con términos alemanes que suelen ponerse muchas veces como garantía de la fidelidad terminológica: he procurado mantenerme fiel, en primer lugar, al pensamiento del autor y, en segundo, al lenguaje de los lectores.

* Felix Kaufmann, *Metodología de las ciencias sociales*, nota preliminar y traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. xi.

¿QUÉ ES EL HOMBRE?*

ESTE LIBRO SENCILLO Y PROFUNDO —elaboración de un cursillo de verano en la Universidad Hebrea de Jerusalén, 1938— no es ni más ni menos que un esbozo de *Antropología filosófica*. Su inclusión en nuestra colección de *Breviarios* estaría, pues, justificada de antemano. Sin embargo, a algunos les podrá extrañar que hayamos escogido un libro de marcado tono personal. Lo hacemos a posta. No se trata de un autor con afán de originalidad sino de un hombre largamente preocupado con el tema y para cuyo examen sereno se allega a entablar un diálogo acendrado, pero de incandescente claridad, con las respuestas contemporáneas que más importan. En este sentido, la discusión con Heidegger y con Max Scheler cumplirá, creemos, el cometido importante de que el lector pueda conocer de viva voz el acento humano de lo que hasta ahora no cató, por lo general, más que en versiones académicas asépticas o en presentaciones literarias un poco truculentas. Se trata, en los *Breviarios*, de “estar al día”, lo cual, por lo menos en cuestiones que atañen al hombre, significa algo más que una almidonada *mise au point*.

Martin Buber nació en Viena en 1878. Pasó los años de adolescencia en Lemberg, en casa de su abuelo, Salomon Buber, uno de los dirigentes más destacados del movimiento racionalista e ilustrador dentro de las comunidades judías de esa región. En este centro intelectual de la judería europea oriental, Martin Buber pudo pronto entrar en contacto con los grupos “jasidistas”, de inspiración mística, y parece que su pensamiento será respaldado, en definitiva, por estas dos grandes influencias.

Estudió en las universidades de Viena, Berlín, Leipzig y Zurich, almacenando una asombrosa información filosófica, artística y literaria. Discípulo de Dilthey, fue amigo de Max Scheler y conoció de raíz y vivamente los últimos grandes movimientos filosóficos de Alemania. De aquí que su voz discrepante resulte tan excepcionalmente instructiva.

* “Nota sobre el libro y el autor” en *¿Qué es el hombre?* de Martin Buber, traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, pp. 7-9.

Además de haber publicado, 1916-1924, la gran revista *Der Jude*, tradujo al alemán la Biblia, en colaboración con Franz Rosenzweig, y esta versión se ha hecho famosa por su belleza y, sobre todo, por una fidelidad al texto verdaderamente revolucionaria. Profesor, antes de la guerra, de Religión Comparada en la Universidad de Francfort, se vio obligado a abandonar Alemania en 1938, y ahora explica con brillo extraordinario la cátedra de Filosofía Social en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Se están traduciendo al inglés todas sus obras y, apenas aparecido el primer volumen (*Yo y tú*), sus ideas han comenzado a ejercer una honda influencia. Un novelista de fama, Leo H. Myess, confesó que la lectura de ese libro le hizo cambiar por completo su visión del mundo y de la vida. Aposentado en una “delgada arista”, porque ni su pensamiento ni su vida pueden pasarse por las claras alamedas de un sistema cualquiera, Martin Buber establece el principio *dialógico* —la presencia sustancial del prójimo— como única posibilidad humana del acceso al Ser. Así se coloca decididamente enfrente del individualismo *in extremis* y del colectivismo *in excelsis*: de la ficción y de la ilusión.

EL OCÉANO DE LA MEMORIA*

DIFÍCIL, AL HABLAR DE ALFONSO REYES, decir algo que no parezca excesivo. Bordeando esta dificultad, me atrevo a clasificarle entre esos hombres prodigiosos de memoria oceánica, como Menéndez y Pelayo, como Dilthey. Nada de lo que ven y de lo que leen les va perdido, y todo se les organiza inmensamente, con instantaneidad de repercusión para hacer del momento una historia, del suelo que se pisa un continente.

Cuando El Colegio de México “vivía” en Pánuco 63, tuve yo la suerte de que muchas mañanas me llamara a su despacho o viniera de improviso al mío, y en esas mañanas inolvidables, cuyo recuerdo henchido deposito como ofrenda en estas “mañanitas” de bienvenida a sus floridos sesenta años, hablábamos, hablaba él, zarandeado levemente por mis bruscas disociaciones, de todo lo divino y lo humano y de otras muchas cosas más, entre las que apenas si asomaba de vez en cuando alguna piadosa murmuración. Perdido yo, por incumbencia de mi trabajo, entre adustos y a veces imponentes mamotretos tudescos y sajones de filosofía, de historia, de sociología y hasta de economía, una y otra vez me ha salvado la profunda y, sin embargo, fresca y hasta retozona experiencia intelectual de Don Alfonso, su palabra justa, jugosa, aireada y chispeante, de perderme para siempre en los secos y estreñidos laberintos de la sabiduría conceptual. Este hombre de libros me sacaba de los libros y me llevaba a pasear al campo: ha sido mi gran encuentro en México. Yo mismo no sé lo que le debo, tanto le debo. ¡Que Dios me lo conserve para mi bien, y para el bien de las Españas y las Américas!

* *A Alfonso Reyes*, s.p.i., 17 de mayo de 1949.

R.G. COLLINGWOOD, NACIDO EN 1891, muere a los 52 años de edad. En 1938 sufrió el primero de los ataques cerebrales que, al repetirse en forma insidiosa —su cerebro fue consumiéndose poco a poco—, irían reduciéndolo a la impotencia. La pulmonía que lo llevó al sepulcro en 1943 significó una verdadera liberación.

Este libro que ahora presentamos lo redactó fundamentalmente entre 1933 y 1934, en un intento de aplicar a la cosmología su idea del método filosófico, primorosamente desarrollada en *Essay on Philosophical Method* (1933). El material acumulado en esos años en sus cuadernos de notas fue condensado para un cursillo que dictó en 1934 y en 1937. En septiembre de 1939 revisó a fondo el manuscrito del cursillo, tratando de darle la forma adecuada para su publicación como libro. Más tarde, estando ocupado en la redacción de *The New Leviathan* (1942), encontró tiempo para una nueva revisión, cuyo resultado principal consistió en reemplazar el último capítulo, donde exponía su propia cosmología, por unas breves páginas en que se recomendaba el tránsito de la ciencia natural a la historia, seguramente porque aquélla ya no le satisfacía.

Hace unos tres o cuatro años presentábamos nosotros en *Cuadernos Americanos* a Collingwood, con el título *Oxford nos envía un filósofo*. Entonces no conocíamos apenas más que esta obra que ahora sale en versión española. Nos había impresionado tanto la serenidad intelectual del autor, su mano segura y sin tembleque, su ironía acerada a veces, que fantaseamos un poco a propósito del rubio tabaco inglés y del apacible ambiente oxfordiano. Por las fechas que arriba hemos señalado, se dará cuenta el lector en qué circunstancias trágicas personales (la muerte inminente), nacionales (los bombardeos de Londres) y universales (la civilización en peligro, y de ahí la geometría apasionada del *New Leviathan*), fue retocado una y otra vez el manuscrito original. Mis palabras ligeras de entonces, producto de la impresión directa —magní-

* R.G. Collingwood, *Idea de la naturaleza*, nota preliminar y traducción de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 7-10.

fica impresión de clarividente serenidad y de seguro sosiego— que me produjo la lectura del libro, constituyen, a la vuelta de los años, el mejor homenaje que yo pudiera rendir a quien supo no ya morir sino vivir como un gran señor abrigado por la muerte. Spinoza dijo por primera vez que si la filosofía había sido hasta sus días una *meditación sobre la muerte*, desde entonces tenía que convertirse en una *meditación sobre la vida*. Y si Sócrates nos enseñó a morir, Collingwood nos mostró cómo vivir sin angustias la agonía.

No nos ha sido posible conseguir todavía la *Autobiografía* de Collingwood, pues los editores ingleses no disponían ni de un ejemplar de segunda mano. Por eso nos reservamos cualquier estudio mayor del pensamiento de Collingwood hasta el momento en que conozcamos el relato que este gran historiador nos hace de la evolución de su propio pensamiento.

Entre los grandes maestros de Collingwood hay que destacar, de los antiguos, a Platón, su “filósofo favorito”; de los modernos, a Vico, que “ha influido sobre él más que ningún otro filósofo”; hay que destacarlos porque las entrecomilladas son frases habituales suyas. “El interés de la obra de Vico radica en el hecho de que fue, en primer lugar, un historiador ejercitado y brillante que se propuso como misión formular los principios del método histórico, como Bacon había formulado los del método científico”.¹ Él se hallaba en el mismo caso.

Esta situación pareja le relaciona también, casi filialmente, con Benedetto Croce. Tradujo, entre otras obras suyas, la *Autobiografía* y el artículo que sobre “estética” escribió Croce para la *Enciclopedia Británica*. Naturalmente que la otra gran influencia tiene que ser la de Hegel.

Pero, por otra parte, Collingwood significa la culminación —un poco frustrada acaso por la muerte— de la gran filosofía inglesa contemporánea. La de Alexander y la de Whitehead. Esto es lo que le pone aparte de Croce, no obstante todas sus relaciones de familia, y de Dilthey, a despecho de todas las coincidencias. Su gran propósito consistió en resolver el conocimiento natural dentro del conocimiento histórico. Ambos mantienen todavía en Dilthey una dualidad con número marcado entre los enigmas del universo, mientras que en Croce la pugna se decide demasiado fácilmente en favor del conocimiento histórico.

¹ R.G. Collingwood, *Idea de la historia*, traducción de E. O’Gorman y J. Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 63 [de la edición inglesa].

Además de sus obras de historia —*Roman Britain and the English settlements* (en colaboración con J.N.L. Myres), que forma el volumen 1 de la *Oxford History of England*, y el brillante resumen *Roman Britain*— y de la acción ejercida sobre historiadores de talla, como lo testimonia por sí C.N. Cochrane (final del prefacio a su *Cristianismo y cultura clásica*), Collingwood ha recorrido todo el ciclo filosófico, como sigue. *Religion and Philosophy* (1916) y *Speculum Mentis* (1924): son sus obras juveniles y representarían la primera etapa en su evolución intelectual. La segunda comienza con *Essay on Philosophical Method* (1933) y continúa con *The Idea of Nature* (que procede de 1934), si se exceptúa su conclusión, y gran parte (1936) de *The Idea of History*. La última etapa comprendería *Autobiography* (1939), *Essay on Metaphysics* (1940) y *The New Leviathan* (1942). Los *Principles of Art* (1938) estarían a caballo entre la segunda y la tercera etapa. Como no podemos justificar estas etapas a base de las confidencias del autor, dejamos la responsabilidad de las mismas a T.M. Knox, el editor inglés de sus obras póstumas. Para establecerlas se fija en la invasión creciente del punto de vista historicista.

A nosotros el título de su obra juvenil, *Speculum Mentis*, y el de las obras póstumas, *Idea de la naturaleza* e *Idea de la historia*, nos sugieren la conveniencia de completar el primer título latino con otros dos títulos medievales: *Imago Mundi* y *Speculum Historiale*. De ese modo, la marcha del pensamiento filosófico de Collingwood, que arranca de una experiencia intelectual genuina, su ocupación directa en la ciencia histórica, se inicia con una toma de conciencia de los poderes de la razón, frente a la religión, que culmina en su ensayo sobre el método filosófico. En posesión de este método, puede arriesgarse a ponderar los resultados de la ciencia contemporánea y a establecer la *imago mundi* actual, cuyos problemas filosóficos últimos encontrarán su solución en el *speculum historiale*, en la idea de la historia. Para llegar hasta aquí ha tenido que deslindar la diferencia entre la imaginación artística y la imaginación histórica: *The Principles of Art*. Con esta imagen de la historia, que no es otra cosa que la descripción del mundo vivo del espíritu, Collingwood puede aplicar su filosofía a la convivencia humana, a la *civitas gentium*: *The New Leviathan*. Pero, como decíamos, se trata de un esquema provisional, en espera de las luces que nos puedan venir de la autobiografía. Entre tanto, vaya el libro desnudo a enfrentarse con el lector.

Como la obra ha sido publicada póstumamente, copiamos esta advertencia del editor inglés: “A su muerte, el manuscrito estaba completamente preparado para la publicación hasta el final de la parte primera, capítulo 1, pero no más. Sin embargo, no ha sido menester intervenir mucho en el resto: se han insertado divisiones de capítulos y secciones; se han borrado algunos vestigios de la forma impuesta por los cursillos y se han rectificado algunos detalles menores. No se ha creído conveniente incorporar la documentación más amplia reservada por Collingwood para la sección de los pitagóricos y para otros lugares”.

No quisiera terminar esta nota sin dar las gracias a mi amigo Julián Calvo por el cuidado con que ha revisado las pruebas, ayudándome notablemente a limpiar mi prosa de algunos desaliños que empañaban la transparencia seca del original.

V. ENTREVISTAS

I
TOPIA Y UTOPIA DEL PROFESOR ÍMAZ*

Niñez y mocedad

LA PRIMERA VEZ que en letras de molde vimos el nombre de Eugenio Ímaz fue en la revista española *Cruz y Raya*, de la que era secretario de redacción. Dirigía aquella revista el hombre de las mangas y de los capirotos: José Bergamín. Vivíamos para aquel entonces nuestra adolescencia literaria bajo el signo de la *Revista de Occidente* y de la *Gaceta Literaria*, cuando todavía excelentes escritores —Ernesto Giménez Caballero, Eugenio Montes y otros— no soñaban con guarecerse en la cueva franquista. Después Eugenio Ímaz venía hasta nosotros como traductor inmejorable de Wilhelm Dilthey, hábil pesquisador de la gnoseología de las ciencias del espíritu y de la Psicología descriptiva y analítica. *Cuadernos Americanos* nos trajo, asimismo, algo del espíritu de este español inteligente y afectuoso.

Ahora, viva su presencia entre nosotros, nos es fácil indagar en una vida que no por realista ha dejado un momento de hacer lo que hoy se denomina “filosofar”. Hacer filosofía, es decir, construirse una conducta, e ir hasta la última razón de la existencia, si es que la hay. Recordamos la primera clase de Psicología que dictó en el Instituto Pedagógico, a unos jóvenes acostumbrados a los apuntes y a los manuales de Luis Juan Guerrero y de Roustán. Hablaba de Dilthey y, como era fácil suponer, nadie le entendía. Todos anduvieron aterrados ante aquel hondo y al parecer confuso panorama que nunca habían visto. Pero, ¿de dónde viene el autor de *Topía y utopía*?

Nació Ímaz en San Sebastián, en el vértice del Cantábrico, el terrible y temido golfo vizcaíno. Su infancia está llena, todavía, de barcos naufragados en la playa; de rebuscas misteriosas en los fondos de resaca; de grandes duelos de gente marinera; del rompeolas de los suicidas y de los divertidos forasteros; de los diminutos vapores cantarines y las hermosas sardineras de pies descalzos; de los cañones artilleros del promontorio de la costa, con su cementerio de soldados ingleses, del atrio de la vieja iglesia parroquial. Llena todavía de

* Entrevista realizada por Lorenzo Corchuelo; *El Nacional*, Caracas, 18 de julio de 1947.

tantas y tantas cosas que resisten victoriosamente a la invasión melancólica de los días y sus trabajos, al agarrotamiento de los años y de los estudios.

De la escuela municipal, cuyo director le enseñó, entre otras cosas más provechosas, a construir luminosas arañas de cristal con varillas de paraguas y trozos de vidrio, pasó al colegio del Sagrado Corazón. Luego, el Instituto de Segunda Enseñanza, y finalmente, si es que se debe finalizar alguna vez, la Universidad Central de Madrid. Preparatoria alborotada y huelguística. Ansias de renovación en la Facultad de Derecho y en la de Filosofía. Primeros conatos de organización, de los que saldría la famosa FUE, y luchas iniciales con algunos grupos católicos sectarios. Días en los que las juventudes hispánicas proyectaban la definitiva reconquista espiritual de España, deshecha luego por la invasión nazi-franquista. Por aquel entonces nuestro huésped contaba entre sus compañeros a Primo de Rivera y a Serrano Suñer, que habían de seguir después derroteros tan distintos. Y como sabemos que Ímaz estuvo en Alemania, le preguntamos, cuando paseamos bajo los frondosos apamates de El Paraíso, por sus experiencias en tierras germanas.

—Pensar en Alemania es hacerlo en la realidad más tremenda y contradictoria. Pienso en ella, en su gran experiencia, más que en sus universidades —Friburgo, Múnich, Berlín— en su vida plena y pujante, en su orden inaudito y provocador; también —¡helas!— en su resentimiento profundo y su funesta manía de pensar [...] las ideas hasta el fin. Conocí a Husserl, un ángel de ojos azules y de poblados bigotes blancos. A Heidegger, chiquitico, moreno, con dos ojillos de insecto taladrador en su anchurosa frente. Vestía de calzón corto, como los tamborileros de mi pueblo en días de gala. No se sonreía nunca. Como diría Baroja, un antipático. Y algo peor, como han mostrado luego los hechos. Presencí con profunda amargura, los primeros pasos militares de las huestes hitlerianas. Fui testigo de las violencias brutales en la Universidad y en la calle. Presentí, lleno de terror, la organizada indefensión de las fuerzas democráticas.

Primeras lecturas y autores favoritos

A lo lejos la avenida se pierde entre árboles y quintas. Hay un humo azul que diluye las suaves estribaciones del Ávila. Vienen a la memoria las primeras lecturas de aquellos autores que más nos gustan. Ímaz continúa:

—¿Mis primeras lecturas? El catecismo y *El Quijote*. Ya me he reconciliado con el último.

—¿Ah?

—No hay por qué extrañarse. *El Quijote* es un libro para gente madura. Creo imposible se pueda comprender y sentir la vida y la muerte —sobre todo la muerte— del viejo hidalgo antes de los cuarenta años. Por eso los jóvenes, instintivamente, rechazan el libro de Cervantes. Me gusta sobremanera, entre los clásicos, Quevedo, quien desarrolla una perfecta teoría de interjecciones. Entre los modernos, Unamuno, sus novelas y nivolas. Como nadie, ha soñado almas, las ha “visto” en sueños, y las ha hecho moverse descarnadas, pero grávidas de su propio peso, como aquella *Tía Tula*, sin más caracterización física que sus encendidos ojos negros. Éstos son los que están más cerca de mí; pero no los más altos.

Posición filosófica

La filosofía (¿pero es que existe de veras la filosofía? ¿Cuál es, al fin, su última explicación?) se filtra a través de nuestro diálogo.

—No me venga con macanas —revienta Ímaz. No tengo “posición” filosófica, porque mi descanso es pelear y conquistar “posiciones”. Dentro de cien años hablaremos. Es decir, dentro de cien años todos calvos. Pero advierto que no soy un escéptico, un relativista, un distinguido merodeador. Escéptico lo soy en el sentido auténtico y unamunesco de la duda corrosiva de todo lo enquistado y todo lo nebuloso. Relativista también, en cuanto a los absolutismos contemporáneos, y merodeador en el sentido de que nada humano quisiera que me fuese ajeno. Busco, si, una síntesis de la conciencia contemporánea —y llámele a esto filosofía pura o impura o pura filosofía!—, que la está pidiendo a gritos, en la que no se pierda ninguna conquista moral del hombre ni se cierre ninguna perspectiva moral suya.

—¿Moral?

—¿Sí, si se entiende, como lo hago, por moral lo que Platón entendía por “república”, la organización justa de la convivencia humana basa-

da en una concepción, también humana, del universo. En cuanto a la economía (usted me ha preguntado si la filosofía podrá vivir aislada) o a cualquier otra disciplina más o menos científica, creo que, como criaturas del hombre, no se le deben subir a las barbas. Son instrumentos que la conciencia del hombre debe dominar. La “consciencia” última está en la conciencia.

Posición política

—¿Posición política? ¿Le parece poco clara la que he tomado frente a Franco? Por lo demás, ahí está mi *Topía y utopía*, donde intento descifrar el sentido del mensaje vivo de mi pueblo inmolado. En cuanto al “asunto Franco”, hemos sido tantas y tan decisivas veces defraudados, que ya no nos sentimos ni pesimistas. Que no se apague la llama, la sagrada llama, mientras cambia el signo del zodiaco.

El idioma

—¿Cree usted que se mantendrá la unidad de la lengua?

—No lo creo, lo veo.

—¿Llegará Hispanoamérica a independizarse de España en lo que atañe al idioma?

—Ni lo veo, ni lo creo.

Cine y novela

Ligeros tintes violáceos tiñen el crepúsculo. Paz y tranquilidad cubren los campos cercanos a La Vega. Rápidas golondrinas zigzaguean en el aire tras-pasado de silencio. Ahora hablamos sobre los géneros literarios. Y como presentimos una lucha entre el cine y la novela como expresiones masivas del espíritu contemporáneo, escarbamos al respecto el parecer de Ímaz. Nos interesa saber por cuál género literario se decide este profesor de Psicología.

—Si el teatro es un “género” literario, también lo es, o debe ser, el cine. No quiero decir que el cine deba ser “literario”, versión estampada y más o menos dinámica de la novela o de la pieza teatral. ¡Horror! Se pueden aprovechar novelas u obras dramáticas, pero hay que “recrearlas”, porque los medios de expresión son tan inherentes a la invención artística como el cuerpo al alma, como lo convexo a lo cóncavo. Todo lo demás es maniqueísmo o muñequismo. Cuando nazca el escritor cíclope, que lleve un ojo mecánico en la frente, tendremos —ya lo estamos teniendo— el cine como supremo género o arte literario.

Venezuela

Venezuela, su realidad física e intelectual, también hace acto de presencia entre nosotros. Venezuela, ese pecadillo de Colón y de Bolívar, que tanto nos preocupa y a quien tanto amamos en medio de sus desdichas y goces esporádicos, aflora a los labios de Ímaz:

—Le debo a Picón Salas un viaje montañoso y selvático, camino de Maracay, que me llenó de estupor: helechos gigantes, árboles asombrosos, lianas pavorosas. Y luego, uno de los más bellos paisajes del mundo, con la visión rutilante del lago de Valencia. Pero asimismo en Caracas los árboles, de copa profunda o tenue, a las veces letalmente florecida, jalonan mi cotidiano asombro. Y ese humboldtiano Calvario, que resiste tan señorialmente la incuria del tiempo.

Eugenio Ímaz larga un cigarrillo y enciende otro. Por la ventanilla de uno de los coches que pasan raudos alguien saluda.

—Tengo muchas ganas de conocer el resto del país —prosigue nuestro interlocutor— y espero que con el tiempo todo se andará. Espero también que se andará con la Facultad de Filosofía y Letras. Su establecimiento y su primer año de prueba son testimonio fehaciente del ascenso cultural de Venezuela, patria de humanistas verdaderos que han puesto siempre las letras al servicio del hombre. ¿Quién no siente el auge efervescente de este país? Pero cuidado con la quimera del oro. ¡Cuidado! O con la tecnología. Hay que exagerar, no tanto por el lado de las humanidades cuanto del humanismo, para que haya siquiera un contrapeso liviano, un

poco de sal que sazone toda la comida. Aprovechemos la experiencia norteamericana, pero completa: con decepciones y todo.

—¿Qué escritores venezolanos ha leído?

—Algunos, que admiro mucho. Me excuso la enumeración porque hay amigos entre ellos. Déjeme tiempo, amigo Corchuelo, bastante tiempo, para orientarme. Ya sabe que un profesor universitario tiene que sacrificar hasta sus ocios con la lectura de secas monografías cuando no de tratados insulsos. Pero por mucho tiempo que me deje, no le aseguro que pueda orientarme en la profusa selva poética venezolana. Ni siquiera en la caraqueña. Me quedaré, cordialmente, con tres o cuatro grandes poetas, que ya está bien en una población de cinco millones.

Pensamos, una vez más, en la suerte de España. Y en su extraordinaria vitalidad como último reducho de salvación. En las dudas cainitas del hombre y en la lucha eterna entre Caín y Abel. Recordamos, cuando ya se encienden las bombillas de la avenida, que mientras no se entienda plenamente al maltratado, incomprendido y vilipendiado Caín, no habrá paz posible en el mundo. Queremos decir, mientras se concedan privilegios a unos y se humille a otros.

UN DIÁLOGO SOBRE EL HOMBRE*

REVISANDO NUESTROS ARCHIVOS encontramos este diálogo sobre el hombre. Fue sostenido, hace varios años, en un programa radiofónico del Fondo de Cultura Económica: *Mirador de América*. Los interlocutores, Correa y Carrera, se refirieron a un Breviario —el núm. 10, traducido por Eugenio Ímaz—, *¿Qué es el hombre?* de Martin Buber. Es probable que bajo los seudónimos de Carrera y Correa se esconda el pensamiento ágil y rotundo de nuestro querido Ímaz. Hoy damos a la publicidad este diálogo, redactado según los precisos lineamientos radiofónicos, a un público más amplio y, al mismo tiempo, mejor preparado. Los amigos Correa y Carrera están ya aquí iniciando el diálogo...

CORREA: Amigo Carrera, ¿qué es lo que le trae a usted por aquí?

CARRERA: Nada me trae por aquí. Lo que me trae a mal traer, por aquí y por dondequiera, es este librito de Martin Buber: *¿Qué es el hombre?*

CORREA: Me extraña que siendo de Martin Buber le traiga a mal traer, porque difícil será encontrar, entre los filósofos connotados de hoy día, una mente más clara. ¡Con decirle a usted que ha influido hasta en los novelistas ingleses, nada amigos de nebulosidades, y que se le está traduciendo al francés, idioma que tampoco tolera las telarañas!

CARRERA: “Usted tendrá razón, no lo podré negar...” —como dice la canción, que termina “pero todo eso es música celestial...” Porque mire lo que dice aquí: “todavía no sabemos lo que es el hombre a pesar de tantos años que llevamos siéndolo”. Y por si fuera esto poco una cita de Heidegger: “nunca se han sabido más cosas sobre el hombre y menos sobre lo que es el hombre”. Y esta otra de Max Scheler: “pero hoy el hombre sabe que no sabe lo que es el hombre”. ¿No es esto música celestial?

CORREA: Sí, pero de la buena. Pero vayamos al grano. ¿Qué es lo que le sorprende más: que no sabemos lo que es el hombre, que sabemos cosas

* *La Gaceta*, año IV, núm. 32, México, Fondo de Cultura Económica, abril de 1957.

sobre el hombre, que sabemos que no sabemos o, sencillamente, que llevamos muchos años, muchísimos, siendo hombres?

CARRERA: Amigo Correa, a usted le tenemos por hombre de buen humor, pero no demasiado frívolo, y me parece que esta vez está usted “rebasando los linderos...”.

CORREA: Pues con todo respeto, amigo Carrera, insisto en mi pregunta ¿qué es lo que más le sorprende?

CARRERA: ¿Sorprenderme? ¿Pero usted puede admitir, por un momento, que no sepamos qué es el hombre?

CORREA: Le confieso, humildemente, que yo no lo sé.

CARRERA: ¡Qué! ¿No sabe usted aquello de animal racional, animal político, animal que ríe, animal que llora, animal que se suicida, etc. etc.?

CORREA: Tengo mis pequeñas dudas sobre esas pretendidas definiciones, que no son sino meras aproximaciones, menos divertidas que la de bípedo sin plumas. En cuanto a lo de animal racional parece que Montaigne tenía sus dudas... Los animales tienen sus ciudades, se ríen y lloran a su manera, se dejan morir de hambre, y, mejorando lo presente, resuelven sus problemas con bastante sensatez...

CARRERA: Pero ningún perro se ha preguntado hasta ahora, que yo sepa, qué sea ser perro, ni ha dudado un momento acerca de su cínica predestinación.

CORREA: Por eso trataba yo de puntualizar y le pedía que me localizara su sorpresa. Porque lo más sorprendente, en realidad, es su sorpresa. El hombre siempre anda con esa pregunta a cuestas. Y el asunto, no ya la sorpresa de usted, venía de la sospecha de que, si hasta ahora el hombre no había sabido quién era, podíamos presumir que mal podía haber sido hombre. Y esto es un poco ofensivo...

CARRERA: Pero la lógica es la lógica y, como decía el filósofo cordobés, el gran torero Guerrita, lo que no puede ser no puede ser y, además, es imposible. Si el hombre no sabe en qué consiste ser hombre, mal puede ser lo que no sabe.

CORREA: Pues, a pesar de la autoridad del Guerra, que sabía medir sus palabras tan bien como sus distancias taurinas, aquí tiene usted un imposible. En la medida en que el hombre se pregunta por sí mismo, *se hace cuestión de sí mismo*, como dijo San Agustín, en esa misma medida es hombre. Alguien ha hablado del señorito satisfecho, pero con el mismo desprecio se podría hablar del hombre satisfecho.

CARRERA: Pero no me va negar usted que ha habido grandes épocas en que el hombre ha creído saber quién era y con arreglo a esa idea ha hecho una obra perfecta o casi perfecta: las llamadas épocas clásicas.

CORREA: Le dije que el hombre carga siempre con esa pregunta. Lo que pasa es que, a veces, deja el fardo en su casa, y se olvida de él. Cuando la casa se derrumba y se encuentra el hombre a la intemperie, vuelve a cargar con el fardo y comienza a gritar desafortunadamente ¿quién soy yo!? Creo que estamos en un momento de éstos.

CARRERA: Me parece que está usted empleando un símil y por eso no le entiendo. A mí me gusta llamar al pan pan...

CORREA: Y al hombre... estructura ontológica... Mire, amigo Carrera, ya lo dice el catecismo: el hombre es un peregrino en la Tierra. De vez en cuando consigue construirse una casa para reposar. Esta casa es el mundo ordenado por su mente, y donde él ocupa un lugar fijo. Entonces cree saber lo que él es, porque ocupa, como se dice, *su lugar en el cosmos*. El mundo de Aristóteles, con sus 55 esferas concéntricas, y el del Dante, con esas mismas esferas más la diagonal cristiana del tiempo: creación y juicio final. El mundo de Copérnico ya no es tan cómodo, porque es infinito, y por eso el Lucifer de Milton no tiene los perfiles acabados que el de Dante.

CARRERA: Muy bonito. ¡Muy bonito!, pero sigo enredado en el símil.

CORREA: Recuerde amigo, recuerde, los gritos de San Agustín y de Pascal. Los dos se preguntan angustiosamente: ¿Pero qué es el hombre? Es que se ha deshecho una imagen del mundo, y el hombre está a la intemperie, en espantosa soledad. La madre naturaleza se ha convertido en madrastra.

CARRERA: Esto último lo comprendo perfectamente. Está al alcance de la "vivencia" humana. Porque ya sabe usted que a mí me gusta llamar al pan pan...

CORREA: Y a la experiencia... vivencia. Pero prosigamos. Parece que en la época moderna el hombre ha descubierto que la naturaleza tiene bastante de madrastra y que el hombre es su hijo expósito... Entonces el hombre se busca una casa entre los suyos, en la historia. En esto ha consistido la obra hercúlea de Hegel: que le ha construido al hombre su propia morada al ordenar perfectamente toda la historia universal. Y en esta morada Marx ha querido poner orden en el comedor.

CARRERA: Eso creíamos, hace unos cuantos años nada más, todos los hombres progresivos del mundo, pero después de lo que estamos viendo y

padeciendo, somos muchos los que donde más a la intemperie *nos sentimos es en la historia...*

CARRERA: Es que el hombre es un animal bastante más escaldado que el gato. Pero esta vez casi lo achicharran.

No le extrañe, pues, que se hable de náusea y de viscosidad, y de estar arrojados en el mundo como en un basurero. Si yo le dijera que eso que se llama existencial tiene sus raíces primeras en las experiencias personales de algunos hombres, en la primera Guerra Mundial y sus segundas raíces en las experiencias de otros en la segunda...

CARRERA: Aunque usted lo dijera no lo creería porque el filósofo se forma en los libros y en la cabeza, y su biografía carece de interés al respecto. Éste es el enfoque correcto.

CORREA: Pero yo no trato, amigo Carrera, de enfocar correctamente sino de ver. Y lo que veo a lo largo de toda la historia humana es que el hombre, radicalmente, es un animal de intemperie, si quiere usted, intemperante, que no acaba de saber lo que es, pero que necesita, por lo menos, cuatro estacas con que levantar una tienda de campaña. Cuando se le deshace la imagen del mundo y la de la historia, todavía le queda el grupo humano dentro del cual vive, que le puede suministrar el mínimo de seguridad, las cuatro estacas. Si también esto le falta, no hay gato escaldado que grite como él, y hasta prefiere morir. En esto estamos. En lo de las cuatro estacas, pero con mucho material almacenado para la casa grande del universo.

CARRERA: Me parece que voy comprendiendo el símil y por eso me atrevo a objetarle. Esa casa ¿no volverá a derrumbarse? Y, ¿no tendrá el hombre que volver a empezar?

CORREA: Hay muchos que creen que el hombre llegará, por fin, a construir una morada definitiva. Entonces el hombre sabría *concretamente* lo que es, se realizaría plenamente. Yo tengo mis reservas: no me extrañaría nada que dentro de equis años el hombre se volviera a preguntar todavía con mayor espanto: Dios mío, ¿qué es el hombre? Cuanto más arriba, más fuerte es el vértigo. Pero el hombre tiene que subir.

CARRERA: Prefiero subir al Aconcagua.

CORREA: El Aconcagua y el Himalaya son un juego de niños, comparados con las alturas ya escaladas por el hombre y no digamos con las que tendrá que escalar para poder ver más allá y más acá de sus narices: el mundo que lleva dentro y el que se le viene encima.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abbott, Thomas Kingsmill: 522
 Abel: 316, 674
 Acevedo: 215
 Acosta, José de: 391, 653
 Adams, John Quincy: 575
 Adán: 187, 414, 442, 443, 501, 642
 Adler, Alfred: 511
 Agatón: 217, 219
 Alain, Émile-Auguste Chartier: 96, 179
 Alba, duque de: 435
 Alberto de Maguncia: 69
 Alejandro Magno: 185, 247
 Alembert, Jean Le Rond d': 219
 Alexander, Samuel: 385, 386, 388, 484, 496, 497, 524, 630, 631, 635-637, 641, 663
 Alfonso X el Sabio: 573
 Ana Bolena: 239
 Anaxágoras: 188, 208, 545
 Anteo: 212
 Apolo: 516
 Apurada (madre de Eros): 216
 Araquistáin, Luis: 96, 98, 100-102
 Arguedas, José María: 571
 Ariadna: 202
 Aristófanes: 182, 216, 217, 220
 Aristóteles: 75, 201, 204, 206, 210, 211, 222, 223, 230, 237, 245, 246, 249, 270, 271, 273, 274, 277, 299, 388, 396, 429, 430, 451-453, 455, 457, 458, 465, 469, 474, 476, 491, 492, 500, 520-522, 598, 631, 632, 634, 647, 650, 653, 654, 677
 Arquímedes: 66, 242, 257, 466
 Augusto: 232
 Azaña, Manuel: 443
- Bach, Johann Sebastian: 418, 419, 421
 Bacon, Francis: 185, 206, 207, 210, 224, 228n, 234, 242, 247-249, 267, 271, 273, 274, 277, 299
 Balmes, Jaime: 306
 Baroja, Pío: 670
 Barrabás: 49
- Barrios, Gonzalo: 592
 Barth, Karl: 69-71, 80
 Bataillon, Marcel: 233, 237n, 504
 Battista, Giovanni: 243n
 Beatriz (personaje de Dante): 226
 Beaufret, Jean de: 395, 399, 498
 Becker, Carl L.: 375n, 379n, 382
 Belarmino, Tomás: 225, 342
 Bello, Andrés: 443
 Bergamín, José: 669
 Bergmann, Ernst: 75
 Bergson, Henri: 167, 211, 342, 385, 386, 434, 447, 491, 493, 496, 622
 Bernard, Luther Lee: 607
 Bernardi, F. von: 53
 Bernstein, Eduard: 64-66
 Besteiro, Julián: 96
 Betancourt, Rómulo: 592
 Bildad Suhita: 322
 Binet, Alfred: 423
 Binswanger, Ludwig: 425, 426, 511, 528
 Bismarck, Otto von: 63, 114, 115, 194, 556
 Blanchard, B.: 339n
 Bleuler, Eugen: 424-426
 Bochenski, Innocentius Marie: 398, 400, 492-496, 512
 Bodelschwingh, Fritz von: 72
 Bodino, Juan: 181, 263, 264
 Boecio, Severino: 226
 Böhme, Jakob: 514
 Bohr, Niels: 483
 Bolívar, Simón: 443, 574, 579, 586, 587, 673
 Bonald, Louis de: 137
 Bonifacio VIII: 654
 Borgia (familia): 304
 Bosanquet, Bernard: 522
 Bossuet, Jacques-Bénigne: 186, 189, 207
 Bradley, Francis Herbert: 522
 Brentano, Franz: 618, 622
 Breuer, Josef: 423
 Briand, Aristide: 117
 Bridgman, Percy Williams: 640

- Broglie, Louis-Victor de: 526
 Bruno, Giordano: 430
 Buber, Martin: 428, 429, 659, 660, 675
 Buber, Salomon: 659
 Buffon, conde de: 376, 386, 387
 Bühler, Johannes: 294
 Burckhardt, Jacob: 177, 292-294, 299, 504, 559, 600, 614, 617, 626
 Burdach, Carl Ernst Konrad: 504
 Burke, Edmund: 172, 376
 Burnet, Thomas: 376

 Caín: 674
 Calderón de la Barca, Pedro: 505
 Calvino, Juan: 139
 Calvo, Julián: 665
 Campanella, Tommaso: 228, 234, 240-246, 248-250
 Candelas, Pedro Miguel: 589
 Canning, George: 575, 577
 Cárdenas, Lázaro: 569, 572, 582
 Carlomagno: 179, 190
 Carlos, archiduque: 233
 Carlos I de Inglaterra: 182
 Carlos II de Inglaterra: 265
 Carlos V: 555
 Carner, Josep: 375n
 Carritt, Edgar Frederick: 529, 530, 532
 Casas, Bartolomé de las: 237
 Caso, Antonio: 276, 279, 280
 Cassirer, Ernst: 296, 297, 624-626
 Castelar, Emilio: 109
 Castiglione, Baldassare: 216, 402, 433, 503
 Castro, Américo: 656
 Catón: 498, 499
 Cea Bermúdez, Francisco: 130
 Cellini, Benvenuto: 304
 Cervantes, Miguel de: 318, 328, 329, 671
 César: 294, 375, 407
 Chamberlain, Arthur Neville: 547, 548, 550
 Chateaubriand, François-René de: 373
 Cicerón: 232, 349, 391, 432, 499, 500, 655
 Clavijero, Francisco Javier: 633
 Clemenceau, Georges: 115-117, 198
 Clemente VII: 433, 653
 Cleopatra: 350
 Coatlucue: 591
 Cochrane, Charles Norris: 666
 Cocteau, Jean: 509
 Collingwood, Robin George: 370, 380, 385-389, 434, 447, 480, 484, 497, 512, 518-524, 630, 631, 638n, 646n, 662-665
 Colón, Cristóbal: 125, 586, 588, 673
 Compton, Arthur Holly: 481
 Comte, Auguste: 188-191, 193, 226, 279, 283, 365, 435, 482, 507, 605-607, 627
 Condorcet, marqués de: 207, 382
 Constantino: 225, 292
 Copérnico, Nicolás: 281, 677
 Corchuelo, Lorenzo: 669n, 674
 Cortés, Donoso: 122, 308, 558
 Cortés, Hernán: 375, 633
 Costa, Joaquín: 319
 Cristo (*véase también* Jesús): 68, 69, 72, 133, 137, 173, 179, 180, 222, 224, 231, 236, 238, 244, 267, 303, 307, 316, 317, 420, 421, 517, 549, 554, 573, 614, 653
 Croce, Benedetto: 244n, 246n, 269, 293, 296, 300, 349-352, 362, 369-372, 375, 380, 385, 388, 434, 440, 447, 491, 493, 495, 496, 518, 524, 531, 630, 638n, 647, 663
 Cromwell, Oliver: 184
 Cronos: 234, 252n
 Cusano, Nicola: 533
 Cuvier, Georges: 377

 Daniel (profeta): 235
 Dante Alighieri: 181, 222-226, 296, 299, 677
 Danton, Georges Jacques: 190
 Delgado Chalbaud, Carlos: 588
 Demóstenes: 194
 Déroulède, Paul: 157
 Descartes, René: 51, 185, 205-207, 254-260, 263, 266, 270-272, 275, 277, 278, 282,

- 291, 298, 302, 387, 390, 391, 428, 430,
435, 479, 521, 540, 545, 607, 627, 650
- Dewey, John: 334, 343, 381, 385, 386,
434-441, 447, 451, 454, 456, 457,
459-461, 466, 467, 469, 470, 472,
474-478, 492, 495, 627-629, 633-638,
640, 641, 645-647
- Díaz, Porfirio: 570, 587
- Diderot, Denis: 190, 362
- Dies, Martin: 579
- Dilthey, Wilhelm: 262, 296, 297, 299, 303,
337n, 364, 367, 369, 370, 372, 375, 379n,
380, 382n, 384-388, 397, 398n, 423-425,
428, 429, 433, 434, 436, 437, 439, 447,
476, 483, 493, 497, 507, 514, 524, 532, 624,
628, 630, 646, 647, 659, 661, 663, 669
- Diodoro (de Sicilia) o Sículo: 236
- Dionisio: 230
- Dionysos: 303, 429, 516, 517
- Diotima: 217
- Dirac, Paul: 482
- Don Gaíferos: 66
- Doña Bárbara: 588-591, 593
- Doña Elvira: 482
- Donoso Cortés, Juan: 123, 131-136, 195n,
306, 308, 558
- Dostoyevski, Fiódor Mijáilovich: 494
- Dubos, René Jules: 620
- Duns Escoto, Juan: 238
- Durant, Will: 389
- Durkheim, Émile: 365
- Dzelepy, Éleuthère Nicolas: 548
- Eckart, Dietrich: 154
- Eckermann, Johann Peter: 53, 376n, 377n
- Eddington, Arthur Stanley: 447, 451, 483,
526, 640
- Edipo: 312
- Edwards, William Hayden: 58, 59, 62
- Einstein, Albert: 431, 455, 465, 480, 482,
526, 573, 639, 640
- Elías (profeta): 287
- Elías de Ballesteros, Emilia: 555
- Empédocles: 209, 210, 616
- Empusa: 182, 189
- Engels, Friedrich: 61, 64, 66, 97, 98, 100,
101, 108, 192, 209, 210, 213, 234
- Enrique V: 411
- Enrique VIII: 239
- Erasmus: 231-234, 237, 238, 243, 432, 433,
503, 504, 555, 653-657
- Eros: 216, 217, 289
- Eryxímaco: 216, 217
- Espartero, Baldomero: 132
- Espinosa, Benito (*véase también* Spinoza,
Baruch): 63, 265, 271, 274, 278, 282,
298, 430, 540, 545, 648-650, 663
- Euclides: 222, 242, 451, 457, 633
- Eva: 414, 415
- Expedito (padre de Eros): 216
- Faulkner, Harold Underwood: 300
- Federico el Grande: 153
- Federico Guillermo II: 139
- Federico II: 302
- Federico III el Sabio: 141
- Fedro: 216, 220
- Felipe II: 326
- Ferguson, Adam: 379, 382
- Ferguson, Wallace K.: 503
- Fernández de Moratín, Leandro: 416
- Fernando VII: 130, 182, 435
- Ferrari, Giuseppe: 269
- Ferrater Mora, José: 307, 308, 363n
- Fichte, Johann Gottlieb: 76-79, 81, 148,
172, 283, 396, 491, 515, 516, 541, 598
- Fischer, Kuno: 285n
- Fischer, Otto: 152
- Fleming, Alexander: 620
- Flores Estrada, Álvaro: 182
- Florety, Howard Walter: 620
- Ford, Henry: 124
- Fourier, Charles: 187, 250
- Fox Morcillo, Sebastián: 554

- Franco, Francisco: 565, 566, 568, 573, 582, 584-586, 672
 Frank, Waldo: 587
 Frankl, Viktor Emil: 510, 511, 517, 527n, 528, 529
 Frégoli, Leopoldo: 106
 Frenk, Margit: 530
 Freud, Sigmund: 423-425, 510, 511, 527, 635
 Frick (doctor): 78
 Fustel de Coulanges, Numa Denis: 626
- Galileo Galilei: 185, 205, 208, 242-244, 265, 270, 298, 358, 430, 455, 457, 458, 465, 471, 475, 482, 486, 573, 607
 Gallardo, Bartolomé José: 132
 Gallegos, Rómulo: 442-444, 583, 587-593
 Ganivet, Ángel: 310, 328-331
 Gaos, José: 289n, 337n, 395, 436n, 512n, 627, 632, 641n
 García Bacca, Juan David: 215n, 216, 595-597
 García Máynez, Eduardo: 363n
 García Morente, Manuel: 167n
 Garcilaso de la Vega (el Inca): 442
 Geddes, Auckland Campbell: 549
 Geiger, Moritz: 530
 Gentile, Giovanni: 269
 Gentz, Friedrich: 172, 174
 George, Lloyd: 115, 117
 Gibbon, Edward: 375
 Gide, André: 620
 Giménez Caballero, Ernesto: 669
 Ginés de Sepúlveda, Juan: 433, 503, 653
 Ginsberg, Morris: 601
 Glauco: 187, 262
 Glaucón: 246
 Goebbels, Joseph Paul: 147, 149, 161, 548
 Goethe, Johann Wolfgang von: 51, 53, 147, 310, 319, 351, 373, 376, 377, 386, 387, 396, 397, 407, 408, 418, 430, 443, 482, 493, 507, 508, 516, 531, 601
 Gogarten, Friedrich: 72
- Gómez de la Serna, Ramón: 398
 Gómez, Juan Vicente: 587, 588
 Görres, Johann Joseph von: 172
 Gottheim, Eberhard: 246n
 Grassi, Ernesto: 395
 Grave, Jean: 105
 Green, Thomas Hill: 522
 Grimm, Melchior: 375n
 Gryphius (Andreas Oreif), llamado: 531
 Guerrero, Luis Juan: 669
 Guerrita (Rafael Guerra Bejarano), llamado: 676
 Guizot, François: 130-134, 187, 198, 540
 Gumilla, José: 390-393, 416, 417
 Günther, Hans Friedrich Karl: 75
- Hamilton, Alexander: 301
 Hamlet: 328, 413
 Hardenberg, Freiherr von: 173, 174
 Harrington, James: 265
 Hartmann, Nicolai: 496
 Hauer, Jacob Wilhelm: 75, 78, 137
 Haza, Sofía von: 174
 Haza, von (familia): 174
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 56, 60, 78, 79, 113, 128, 141, 187-194, 197, 200, 208-211, 239, 252, 253, 269, 272, 279, 283, 289-291, 298-300, 350, 351, 354, 387, 388, 396, 426, 430, 431, 437, 438, 451, 457, 491, 507, 508, 514, 540, 545, 564, 596, 598, 603, 604, 620, 624, 625, 634, 638n, 651, 663, 677
 Heidegger, Martin: 272, 300, 305, 306, 385, 389, 395-400, 426, 428, 429, 432, 433, 491, 496-500, 506-509, 511-513, 515-517, 525, 526, 531, 534, 595, 597, 625, 659, 670, 675
 Heim, Karl: 72
 Heimsoeth, Heinz: 78
 Heine, Heinrich: 281, 287, 361, 399, 416, 430, 560, 648-650
 Heisenberg, Werner Karl: 480, 482

- Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand
von: 488
- Hendel (traductor): 261
- Hendel, Charles W.: 339n
- Henríquez Ureña, Pedro: 215
- Heráclito: 206, 209, 211, 396, 426, 616
- Hércules; Heracles: 136, 241, 411, 517, 587,
589, 591, 593
- Herder, Johann Gottfried: 212, 269, 270,
287, 376, 378, 387, 603
- Herodes: 489
- Herodoto: 350, 374, 442
- Hilbert, David: 452, 455
- Hindenburg, Paul von: 151
- Hipócrates: 424
- Hitler, Adolf: 73, 74, 80, 81, 83, 84, 118,
120, 129, 141, 151, 155, 157, 192, 193, 302
- Hitlodeo, Rafael: 230, 231, 234, 238
- Hoare, Samuel: 553, 568
- Hobbes, Thomas: 50-52, 61, 107, 108, 173,
182, 225, 226, 261-265, 267, 268, 271,
273, 277, 278, 287n, 290, 298, 299, 350,
355
- Hocking, William Ernest: 339
- Holbein, Hans: 248
- Hölderlin, Johann Christian Friedrich:
397, 400, 432, 509, 513, 515, 517
- Holmes, Oliver Wendell: 435, 438
- Homero: 217, 219, 373n, 397
- Hossenfelder, Joachim: 73, 74
- Huarte de San Juan, Juan: 554
- Huerta, Victoriano: 585
- Hugo, Gustav von: 172
- Huizinga, Johan: 293, 299, 359, 411,
613-617
- Humboldt, Alexander von: 310
- Hume, David: 165, 269, 270, 277-281, 298,
350, 366, 375, 378, 379, 382, 385, 482,
639
- Husserl, Edmund: 385, 388, 425, 452, 453,
491, 496, 497, 512, 526, 622, 670
- Huygens, Christiaan: 465
- Ibsen, Henrik: 154
- Iglesia, Ramón: 374n
- Iglesias, Pablo: 99
- Indigencia (madre de Eros): 216
- Ion: 217
- Jacobi, Friedrich Heinrich: 72
- Jaeger, Werner: 655
- James, William: 386, 423, 424, 427, 439,
492, 635, 636
- Janet, Paul: 654
- Janet, Pierre: 423
- Jano: 262
- Jaspers, Karl: 425, 496
- Jaurès, Jean: 100
- Jeans, James Hopwood: 447, 483, 526
- Jefferson, Thomas: 301
- Jehová: 322-324
- Jellinek, Georg: 139
- Jenófanes: 616
- Jespersen, Otto: 415, 416
- Jesús (*véase también* Cristo): 72, 75, 238,
267, 420, 421, 573
- Jiménez de Asúa, Luis: 96
- Job: 49, 312, 317, 322-325
- Johannet, René: 119
- Jonás: 312, 317, 325
- Jordan, Pascual: 431, 447, 480, 482-484,
526, 527, 646
- José II de Habsburgo: 139
- Joyce, James: 439
- Juan (el Bautista): 593
- Judas Iscariote: 444, 588
- Julio César: 294, 375
- Junco, Alfonso: 572, 573
- Jung, Carl Gustav: 408, 427
- Juno: 502
- Júpiter: 82, 455, 502
- Kant, Emmanuel: 210-212, 234, 238, 244,
250, 251, 269, 272, 276-284, 285n, 286,
287, 289n, 290, 291, 297-299, 350, 351,

- 381, 382n, 402, 451, 452, 455, 481, 483,
 484, 507, 516, 519, 522, 598, 603, 624,
 633, 634, 638, 639
 Kaufmann, Felix: 658
 Kautsky, Karl: 63, 66, 98, 99
 Kelsen, Hans: 49, 53, 145
 Kelvin, William Thomson, lord: 483
 Kepler, Johannes: 244, 285n
 Kierkegaard, Søren: 400, 422, 428, 430,
 432, 497, 508, 515, 531
 Knox, T.M.: 523, 664
 Kraepelin, Emil: 424
 Krause, Reinhold: 72-74, 77
 Kriemhild: 157
 Kropotkin, Piotr: 105
 Krüger, Gerhard: 54

 La Bruyère, Jean de: 270, 277
 Landsburgh, Alfredo: 112
 Laplace, marqués de: 213, 234, 431
 Larramendi, Manuel de: 414
 Larrea, Juan: 335, 586
 Law, John: 183
 Le Four, M.: 552
 Lebrun, M.: 567, 568
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 185, 278, 298,
 430, 481, 540, 648
 Lenin, Vladimir Ilich: 62, 63, 97, 100,
 104, 105, 107, 127-129, 193, 335, 494,
 622
 León Felipe: 311-320, 324
 León Pinelo, Antonio: 572
 León XIII: 491, 564
 Leonardo da Vinci: 242, 244, 261, 265, 299,
 418, 607
 Leoni, Raúl: 592
 Lessing, Gotthold Ephraim: 269, 287, 290,
 397
 Leviatán: 52, 94-96, 107, 108, 181, 249, 261
 Lewin, Kurt: 447
 Ley, Robert: 86
 Liancourt, conde de: 567

 Lida, Raimundo: 530
 Liebknecht, Karl: 158
 Liebknecht, Wilhelm: 63
 Lincoln, Abraham: 160, 584
 Lind, Emil: 418
 Linton, Ralph: 357, 358, 360-362
 Lisias: 217
 Litt, Theodor: 78
 Livermore Fortes, Elizabeth: 501n
 Llopis, Rodolfo: 96, 99
 Lobachevski, Nikolái Ivánovich: 452
 Locke, John: 163, 182, 186, 249, 265, 268,
 390, 391, 435, 479, 545, 627
 López de Gómara, Francisco: 183, 345
 Lorencez, conde de: 562
 Lovejoy, Arthur O.: 437
 Lowie, Robert H.: 415
 Loyo, Gilberto: 570
 Luciano: 656
 Lucifer; Luzbel: 133, 326, 677
 Lucrecio: 209
 Ludendorff, Erich: 141, 556
 Luis XV: 184
 Luis XVI: 567
 Lukács, György: 497
 Lupton, J.H.: 230n
 Lutero, Martín: 52, 68, 69, 71, 76, 79, 80,
 139, 141, 190, 387, 516
 Luxemburgo, Rosa: 158
 Luzardo, Santos: 587, 589, 590, 593
 Lynton, Ralph: 604

 Macaulay, Thomas Babington: 326
 Mach, Ernst: 482
 Machado, Antonio: 316, 489, 509
 MacLeish, Archibald: 345-347
 Madariaga, Salvador de: 116
 Madero, Francisco I.: 585
 Maeztu, Ramiro de: 310, 328-331
 Mahoma: 241
 Maillet, Benoît de: 376
 Maistre, Joseph de: 117, 132, 190

- Malatesta, Errico: 105
 Malebranche, Nicolás: 540
 Mamá Teo (Teotiste Arocha Egui), llamada: 588
 Manrique, Alonso: 555
 Maquiavelo, Nicolás: 79, 180, 181, 192, 240, 242, 245, 246, 248, 273, 299
 Marcel, Gabriel: 496, 638
 March, Juan: 568
 Marías, Julián: 305-307
 Marinetti, Filippo Tommaso: 353
 Marte: 51
 Marx, Karl: 60, 61, 67, 81, 97-102, 104, 105, 107, 108, 113, 124, 126, 128, 184, 191-193, 205, 211, 212, 228, 367, 437, 521, 622, 638, 677
 Maximiliano de Habsburgo: 561
 Maximiliano I: 174
 Meabe, Tomás: 96
 Medicus, Fritz: 77
 Medina Echavarría, José: 363, 367, 385, 601, 604-609
 Medinilla y Porres, Gerónimo Antonio: 228
 Mefistófeles; Mefisto: 408
 Meinecke, Friedrich: 245, 297, 369-372, 375, 378, 379
 Melo, Francisco Manuel de: 116
 Melquisedec: 434, 487
 Mendizábal, Miguel Othón de: 570
 Mendoza, Angélica: 631, 632
 Mendoza, J.: 510
 Menéndez y Pelayo, Marcelino: 140, 373, 380, 383, 396, 397, 505, 661
 Metternich, príncipe de: 122, 134, 172, 174
 Meyerson, Émile: 276
 Michelet, Jules: 298
 Michelson, Albert Abraham: 465, 639
 Mill, John Stuart: 439, 451, 453, 457, 458, 470, 471, 634
 Milton, John: 326, 356, 677
 Minerva: 252, 280, 309, 455, 482, 506
 Mirabeau, conde de: 186
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin), llamado: 272
 Mommsen, Theodor: 626
 Monagas, José Tadeo: 587
 Monroe, James: 301, 574-579
 Montaigne, Michel de: 349, 417, 656, 676
 Montalembert, conde de: 133
 Montes, Eugenio: 669
 Montesquieu, barón de: 175, 176, 375, 378
 Moreno Villa, José: 509
 Morley, Edward: 639
 Moro, Tomás: 184, 228-231, 233-244, 248, 250, 253, 299, 402, 503, 654-656
 Morris, William: 228
 Möser, Justus: 372, 376
 Müller, Adam Heinrich: 172, 173, 175, 211
 Müller, Aloys: 340
 Muller, Juan: 378
 Müller, Ludwig: 72
 Mussolini, Benito: 62, 84, 86, 192, 193, 302, 349, 557, 564
 Myess, Leo H.: 660
 Myres, John Nowell Linton: 663
 Napoleón Bonaparte: 204, 303, 373, 561, 562
 Napoleón III (Luis Napoleón Bonaparte): 134
 Narváez, Ramón María: 132
 Navas (diputado): 140
 Nebrija, Antonio de: 140, 554
 Nettlehip, Rhichard Lewis: 522
 Newton, Isaac: 122, 187, 205, 278, 281, 285n, 358, 387, 388, 430, 455, 465, 482, 573, 639
 Niebuhr, Barthold Georg: 626
 Nietzsche, Friedrich: 59, 74-77, 79, 103, 167, 178, 193, 211, 262, 276, 277, 299-304, 306, 373, 376, 385, 400, 421, 428-430, 432, 433, 497, 507-509, 511, 515, 516, 595, 618, 623
 Niño de Vallecas (Francisco Lezcano), llamado El: 312, 319

- Nitti, Francesco: 115
 Novalis, Friedrich: 172, 179, 382n, 397
 Núñez, Pedro Juan: 554
- Occam, Guillermo de: 238
 Olivier, Laurence: 411
 Ollendorf, Heinrich Gottfried: 329, 391
 Olney, Richard: 579
 Ordzhonckidze, Grigory: 129
 Oropesa, Juan: 401
 Ortega y Gasset, José: 297, 319, 327-331, 340, 363, 380n, 381, 443, 573, 618
 Oviedo y Baños, José de: 390
 Owen, Robert: 250
- Pacheco, José Francisco: 562, 572, 582
 Panecia: 499
 Paracelso: 299
 Pareto, Vilfredo: 601
 Parménides: 219
 Pascal, Blaise: 277, 428, 430, 677
 Pausanias: 216
 Peirce, Charles S.: 466
 Pemán, José María: 565
 Pemartín, José: 564n
 Pereira, Carlos: 656
 Pérez Bances, José Ramón: 167n
 Pérez de Oliva, Fernán: 501, 508
 Pestaña, Ángel: 96, 102, 105-107
 Pétaín, Philippe: 565, 567, 568
 Petrarca: 499, 500, 508
 Pfeiffer, Johannes: 530-532
 Pi y Margall, Francisco: 105, 107, 120, 572, 582
 Pico della Mirandola, Giovanni: 500, 502n, 503
 Picón Salas, Mariano: 401, 673
 Pilatos: 49
 Pinciano (Alonso López), llamado El: 554
 Pío XI: 564
 Pío XII: 564
 Pitágoras: 265
 Planck, Max: 480-482, 527
- Platón: 211, 215, 217-221, 228-231, 234, 241-247, 250, 251, 253, 265, 267, 270, 273, 274, 287, 297, 332, 335, 362, 395, 397, 399, 400, 402, 429, 485, 491, 495, 507, 515, 595, 596, 626, 632, 650, 655, 656, 663, 671
 Plenitud (padre de Eros): 216
 Plotino: 632
 Plutarco: 434, 443
 Polibio: 350, 374, 499
 Polydoro: 233, 236
 Ponce de León, Juan: 554
 Prat de la Riba, Enric: 120
 Prim, Juan: 562, 582
 Primo de Rivera, José Antonio: 670
 Prince, Morton: 423
 Prometeo: 312, 315, 359, 487, 604
 Proteo: 502
 Proudhon, Pierre Joseph: 103, 107, 133
 Proust, Marcel: 620
 Puigblanch, Antonio: 140
- Quesnay, François: 184
 Quevedo, Francisco de: 228, 556, 671
 Quintana, Manuel José: 580, 581
 Quintiliano: 350
 Quiroga, Vasco de: 235-237, 239, 243, 443, 652, 654-656
- Racine, Jean: 277
 Ramos Oliveira, Antonio: 96, 99, 101
 Ramos, Samuel: 646n
 Randall, J.H.: 339n
 Ranke, Leopold von: 194, 293, 295, 296, 298, 299, 371, 375, 379, 480, 600, 626
 Rauschning, Hermann: 621
 Ravel, Maurice: 598
 Raynaud, Fernand: 568
 Recaséns Siches, Luis: 603
 Reclus, Élisée: 105
 Renan, Ernest: 103, 120
 Reventlow, conde de: 75, 137

- Reyes, Alfonso: 215, 237n, 310, 337n, 359, 360, 661
 Rhodes, Cecil: 194, 601
 Rickert, Heinrich: 531
 Riemann, Georg Friedrich Bernhard: 452
 Rinder, Christian: 74
 Ritschl, Albrecht: 532
 Robertson, William: 375, 379
 Robespierre, Maximilien: 190, 250
 Robinsón: 327, 330, 544, 621
 Roces, Wenceslao: 426n, 525n
 Röhm, Ernst: 75
 Romains, Jules: 356
 Roosevelt, Franklin D.: 96, 109
 Roosevelt, Theodore: 194, 576, 578
 Rosas, Juan Manuel: 587
 Rosenberg, Alfred: 74
 Rossi, Pellegrino: 131
 Rotvand, Georges: 549
 Roura Parella, Juan: 363n
 Rousseau, Jean-Jacques: 50, 107, 132, 186, 187, 190-192, 213, 219, 234n, 244, 250, 262, 276-278, 281, 283, 284, 285n, 290, 298, 299, 302-304, 311, 359, 373, 378, 379, 382, 384, 387, 417, 428, 518, 656
 Rován, Josef: 395
 Russell, Bertrand: 453, 486, 522, 630
 Rutherford, Ernest: 483

 Sahagún, Bernardino de: 633
 Saint-Lambert, Jean François de: 186
 Saint-Cyran, Jean Duvergier de Hauranne, abate de: 417
 Saint-Hilaire, Geoffroy: 377
 Saint-Simon, conde de: 250
 San Agobardo: 179
 San Agustín: 105, 117, 135, 224, 231n, 244, 254, 264, 302, 430, 435, 500, 518, 627, 654, 676, 677
 San Alberto Magno: 489
 San Bartolomé: 263
 San Basilio: 572
 San Crispín: 410, 412
 San Diego Matamoros: 319
 San Francisco Javier: 390
 San Ignacio: 310, 390, 417
 San Jorge: 319
 San Juan: 216, 594
 San Juan Crisóstomo: 417
 San Juan de la Cruz: 598
 San Lucas: 653
 San Luis: 566, 568, 580
 San Martín: 319
 San Mateo: 653
 San Pablo: 319, 391, 476, 647
 San Pedro: 154
 San Pedro Claver: 593
 Sánchez Gallego, Laureano: 232n, 499n
 Sánchez Sarto, Manuel: 262
 Sancho Panza: 319, 329, 328, 331, 442, 563
 Santayana, George: 343, 381, 385, 386, 434, 435, 437, 438, 474, 641
 Santo Tomás de Aquino: 181, 224, 430, 435, 491, 492, 500
 Sanz del Río, Julián: 396
 Sarmiento, Domingo Faustino: 589
 Sartre, Jean-Paul: 395, 399, 400, 432, 496-498, 508, 509, 511, 512, 517
 Saturno: 656
 Saul, Leon Joseph: 424
 Schacht, Horace Greely Hjalmar: 152
 Scheler, Max: 50, 354, 385, 428, 431, 432, 456, 496, 515, 601, 618, 622, 659, 675
 Schelling, Friedrich: 173, 211, 513, 514-516
 Schiller, Johann Christoph Friedrich: 373, 378, 397, 516
 Schlageter, Albert Leo: 155
 Schlegel, Friedrich von: 172
 Schleiermacher, Friedrich: 79
 Schmitt, Carl: 49, 51, 52
 Schmitt, Kurt: 83, 85
 Schmoller, Gustav Friedrich von: 246, 379
 Schopenhauer, Arthur: 76, 303, 304, 507, 508, 514-516

- Schrödinger, Erwin: 481-483
 Schweitzer, Albert: 418-422
 Sciacca, Michele Federico: 492, 493
 Scott, Walter: 373
 Secheyhay, Marguerite A.: 427
 Segismundo: 327, 330
 Seignobos, Charles: 59
 Séneca: 232, 500
 Sepúlveda, Juan Ginés de: 237, 433, 503, 653, 654
 Serrano Suñer, Ramón: 670
 Shakespeare, William: 328, 373n, 410, 412, 413
 Shotwell, James T.: 274, 374
 Sierra, Justo: 443, 559-562, 569
 Sigfredo: 72, 117, 137
 Silva, Carlos: 510
 Simmel, Georg: 167
 Simón Abril, Pedro: 554
 Smith, Adam: 210, 211, 216, 217, 228, 239, 241, 245, 252, 253n, 255, 297, 307, 402, 429, 507, 508, 515, 663
 Sócrates: 210, 211, 216, 217, 228, 239, 241, 245, 252, 253n, 255, 297, 307, 402, 429, 507, 508, 515, 663
 Solante, Juan: 653
 Solís, Antonio de: 390
 Sólito, Juan: 589, 593
 Sorel, Georges: 100, 103-107, 191, 193, 622
 Spann, Othmar: 81, 165n, 417
 Spencer, Herbert: 496
 Spengler, Oswald: 71, 194, 302, 333, 354, 379, 405-407, 409, 490, 493, 541, 599-601, 603, 622
 Spinoza, Baruch (*véase también* Espinosa, Benito): 63, 265, 271, 274, 278, 282, 298, 430, 663
 Staël (Germaine Necker), llamada Madame de: 376, 378, 382, 383, 646
 Stajanov, Alexéi Grigoriévich: 122
 Stalin, José: 122, 126-129, 356, 494
 Stendhal (Henri Beyle), llamado: 277
 Strafford, conde de: 263
 Strauss, Johann: 598
 Stresemann, Gustav: 117
 Strong, Edward W.: 647
 Suárez, Luis: 181
 Sully, duque de: 184
 Szilasi, Wilhelm: 426, 497, 525n, 526, 529, 531
 Tácito: 273, 274, 279, 294, 616
 Taine, Hippolyte: 186, 626
 Tales de Mileto: 429
 Tardieu, André: 115
 Taylor, Frederick Winslow: 123-125
 Thierry, Augustin: 298, 372, 374, 377
 Thomson, Joseph John: 483
 Tiling, Magdalene von: 72
 Tiresias: 346
 Tito Livio: 273, 374
 Tocqueville, Charles Alexis Clérel de: 191
 Tönnies, Ferdinand: 361, 366
 Torquemada, Tomás de: 554
 Townsend, Harvey Gates: 381n
 Toynbee, Arnold Joseph: 405-409
 Treitschke, Heinrich von: 53, 78-81
 Troeltsch, Ernst: 379, 432, 507, 532, 533
 Trotski, León: 440
 Tucídides: 262, 273, 297, 350, 374, 382, 406
 Turgot, Anne Robert Jacques: 139, 186, 188, 207, 208, 269, 270, 279, 290, 298, 355, 387, 603
 Tutankamen: 367
 Ulises: 234, 329
 Unamuno, Miguel de: 132, 305-310, 316-320, 328-331, 341, 342, 397, 398, 415, 492, 509, 563, 621, 671
 Valdés, Alfonso de: 231, 233, 234, 243, 433, 443, 503, 554, 555
 Valdés, Juan de: 233, 243, 433, 554, 555
 Vargas, José María: 587

- Vargas, Marcos: 589
 Varrón, Marco Terencio: 232, 655
 Vauz, Clotilde de: 226
 Vela, F.: 167n
 Venus: 216
 Vera, Jaime: 99
 Vergara, Juan: 554
 Vespucio, Américo: 230, 234, 417, 656
 Vico, Giambattista: 200, 221, 269-275, 279, 298, 350, 352, 360, 369-371, 373, 375, 387, 388, 391, 394, 397, 434, 518, 603, 630, 651, 663
 Vidiella, Rafael: 96
 Vigil-Escalera, Luis A.: 96
 Villoro, Luis: 632
 Vitoria, Francisco de: 237
 Vives, Juan Luis: 232, 233, 235, 237, 238, 243n, 278, 443, 498, 499n, 502, 503, 508, 554, 555, 653, 655
 Voltaire (François Marie Arouet), llamado: 269, 279, 285, 298, 358, 359, 375, 376, 387, 417, 630, 631
 Vossler, Karl: 330, 531

 Waehlens, Alphonse de: 400
 Wagner, Richard: 516
 Weber, Alfred: 405, 599-602
 Weber, Carl Maria von: 595
 Weber, Max: 280, 363-367, 447, 532, 534, 606-608, 622

 Wells, Herbert George: 353-356, 610-612
 Werner, K.: 369
 Whiston, William: 376
 Whitehead, Alfred North: 380, 385, 386, 388, 434, 435, 447, 453, 482-484, 491, 496, 497, 524, 627, 630, 631, 637, 645, 646, 663
 Whitman, Walt: 311-313, 315, 316, 321, 324, 592
 Williams, Roger: 139
 Wilson, Woodrow: 116, 355, 576
 Windelband, Wilhelm: 624
 Wirth, Herman: 75
 Wittgenstein, Ludwig: 453
 Woodward, John: 376

 Xantipa: 340
 Xirau, Antonio: 96
 Xirau, Joaquín: 555

 Zambrano, María: 539-541
 Zaratustra: 302-304, 385
 Zavala, Silvio: 235, 236n, 237n, 243n, 652-654, 656, 657
 Zeus: 217, 252n
 Zola, Émile: 636
 Zugazagoitia, Julián de: 96
 Zumárraga, fray Juan de: 235, 237, 656
 Zweig, Arnold: 648, 650
 Zwinglio, Ulrich: 68

El tomo I (*Ensayos y notas*) de las
Obras reunidas de Eugenio Ímaz
se terminó de imprimir en diciembre de 2011,
sexagésimo aniversario de la muerte de su autor,
en los talleres de Offset Rebosán, S.A. de C.V.,
Av. Acueducto 115, Col. Huipulco,
14370 México, D.F.

Participaron en el proceso editorial,
en EL COLEGIO DE MÉXICO,
la Dirección de Publicaciones,
María del Rayo González Vázquez (coordinación),
Elizabeth Diana Rojas Avila, Fernando López García,
Mario Caballero Cruz y Ulises Martínez Flores;

en REDACTA, S.A. DE C.V.,
Eugenia Huerta, Antonio Bolívar
(cuidado de la edición),
Andrea Huerta y Oswaldo Barrera.
Composición tipográfica y formación:
Socorro Gutiérrez.

AL CUMPLIRSE SESENTA AÑOS DE LA MUERTE DE EUGENIO ÍMAZ —filósofo, traductor, editor, maestro—, El Colegio de México, una de las instituciones que lo acogieron en nuestro país, decidió reunir y volver a publicar toda su obra accesible e identificable para que pueda llegar al lector contemporáneo. A diferencia de otros pensadores del exilio español en México, como José Gaos o Eduardo Nicol, la obra de Ímaz no ha sido debidamente valorada. Circularon hace muchos años cuatro libros suyos: *Asedio a Dilthey* (1945), *Topía y utopía* (1946), *El pensamiento de Dilthey* (1946) y *Luz en la caverna* (1951). Los tres últimos fueron publicados por el Fondo de Cultura Económica, donde laboró durante gran parte de sus años mexicanos. Puede decirse que su trabajo de 1946 sobre Wilhelm Dilthey, filósofo e historiador alemán del que tradujo ocho de los diez volúmenes de sus obras completas, fue su único libro orgánico. En cambio, *Topía y utopía* y *Luz en la caverna* —este último póstumo, prologado por sus amigos Alfonso Reyes y José Gaos—, son libros compuestos con diversos artículos, ensayos, notas breves, prólogos y reseñas.

A raíz de su muerte —prematura, a los 51 años de edad— sus amigos hicieron un recuento de sus cualidades: José Miranda lo definía como un hombre “llano, recto, cumplidor y desprendido... espejo de virtudes que, por lo raras en el mundo, lo transmutaban en personaje irreal”; Francisco Giner de los Ríos decía que “su camaradería absoluta nos daba, como sin saberlo, cotidiana lección y ejemplo, con su sola y extraordinaria estatura moral”, y para Alfonso Reyes, Ímaz era un compañero “para todas las horas buenas, que nada pedía y se daba íntegro...”, “limpio, puro, genuino... alma entera y apasionada, hombre de una pieza” e, intelectualmente, “filósofo en anchura, filósofo del espacio abierto y no del aula... despertador de conciencias...”.

