

J. I. JIMENES - GRULLON

AL MARGEN DE ORTEGA Y GASSET

(CRITICA A "EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO")

LA HABANA, 1957

a San Francisco. Asirifas 3
con el cargo opo ito do

Juan B. Bido

13700

13200

DIG

BNPHd

PD-RO

196.1

JGlm

v.1, e.2



AL MARGEN DE
 ORTEGA Y GASSET

(CRITICA A EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO)

LA HABANA 1957



RD 264.412
V. 2, 2. 2

DEDICATORIA

A

Raúl Roa, pluma ágil y honda:

Mariano Rodríguez Solreira, cabeza filosófica, quien me brindó cuando escribía este libro, estímulos y sugerencias.

Manuel Navarro Luna, alto poeta:

Jesús López Luis, médico de pensamiento medular y fina sensibilidad artística.

DEDICATORIA

Al Sr. D. Juan de los Rios, que me ha
dado el honor de ser el primero en leer
esta obra, y de haberme permitido
que yo la dedique a su nombre.

Madrid, a 15 de Mayo de 1808.



TEMARIO

ADVERTENCIA

LA IDEA DE LAS GENERACIONES Pág. 1

Naturaleza del pensamiento filosófico. Evolución y enriquecimiento del espíritu. Dos corrientes fundamentales: materialismo e idealismo. Gran falla del realismo. Correlación de las ideologías con las épocas. Crítica a la tesis de la sensibilidad vital. Multiplicidad de sensibilidades. Raíz de la industria y la política. Las generaciones no son cuerpos individuales uniformes. Pruebas históricas. Las creaciones generacionales nacen de los cambios objetivos. Épocas estáticas y de renovación. Esfuerzo baldío de Ortega: la meta-historia.

—II—

LA PREVISION DEL FUTURO Pág. 15

La República Española dió un mentís a la tesis generacional. Las últimas generaciones europeas y el capitalismo. Nuevas formas del sentir: la angustia y el optimismo revolucionario. Reac-

ción subjetiva ante lo universal u obligatorio. Vuelco imaginario de la imaginaria sensibilidad vital. El verdadero tema de nuestro tiempo. La vida y la historia. El absurdo de fundar una ciencia histórica en la psicología. Culminación confusa del pensamiento orteguiano.

—III—

RELATIVISMO Y RACIONALISMO Pág. 27

Lo absoluto del devenir. Verdades relativas. Lo variable es forma de epifanía de lo invariable. Posición del relativismo. El racionalismo es un método. Su novedad y naturaleza. Influencia del evolucionismo y el movimiento dialéctico hegeliano. Descartes y la "para intelección". Educación religiosa o empirico-humanística. No podemos "volver a poner los términos según estaban antes de Descartes". El irracionalismo del arte, la religión y las filosofías intuicionistas y existencialistas. Progreso del racionalismo histórico. Las revoluciones son ajenas a la "razón pura". La filosofía de Ortega: producto de la "para intelección".

—IV—

CULTURA Y VIDA Pág. 42

Falsa postura de Ortega sobre el relativismo y el racionalismo. Racionalismo y fideísmo. Acierto de Ortega al afirmar la raíz biológica del pensamiento. Inconsecuencia con esta afirmación: dualismo. ¿Qué es el sistema nervioso humano? Saltos sucesivos. Aparición y enriquecimiento de la palabra. ¿Cómo nació la conciencia? Única teoría del conocimiento válida. Nacimiento de la noción de Bien. Amplitud y naturaleza del trascender humano. La unidad de nuestro ser. Importancia de los reflejos condicionados. Las normas objetivas de Ortega son una ilusión. Verdad y realidad. Génesis y evolución del concepto: verdad. Evolución de la idea de Bien. Aparecer del concepto: Dios. Raíz de la emoción estética. ¿Es la belleza real o irreal? Las cualidades y las cosas. Lo justo, la verdad, la creación y el goce artístico. ¿valen por sí mismos?

Evolución del concepto artístico. ¿valen por sí mismos? Evolución del concepto: Justicia. ¿Qué dice al respecto la ontogenia? Justicia y rectitud moral. Objetivización de las ideas. Absurdos de Ortega. Lo transvital es pura fantasía.

—V—

EL DOBLE IMPERATIVO _____ Pág. 70

Vida y espíritu ¿son antagonicos? Unidad de lo individual. La historia niega los postulados a priori de la moral. Falsa apreciación de Ortega sobre nuestra cultura. El arte y las ciencias positivas son independientes de la "razón pura". Naturaleza de la moral que practicamos. La cultura "se ha realizado en nosotros". ¿Aceptamos verdades ya hechas? Juicios erróneos de Ortega sobre las culturas orientales. Raíz y ubicación de la hipocresía en la conducta Moral burguesa y moral proletaria. Nuestra cultura no es hipócrita. Proceso íntimo de la reacción moral en las clases sociales. Amplitud social del reflejo condicionado. Lucha contra el automatismo psicológico. El vitalismo de nuestra cultura.

—VI—

LAS DOS IRONIAS O SOCRATES Y DON JUAN _____ Pág. 84

Fanatismo de Ortega. ¿Es la sabiduría oriental estática? El caso de Sócrates: visión inexacta de Ortega. El descubrimiento socrático y la vitalidad. ¿Fue Parménides racionalista? El idealismo platónico. Descartes y Leibnitz no negaron el mundo afectivo. Fantasía ortegulana: el racionalismo y la historia. Importancia del Renacimiento en el auge racionalista. Kant reabrió las puertas al fideísmo. Posición de las filosofías post-kantianas. ¿Se ha acentuado la confianza racional en la última centuria? Progreso científico. Ceguera y visión correcta de Ortega. Su aristocratismo. Contradicciones de su pensamiento. Falsa misión de nuestra época. ¿Qué nos dice la realidad. La razón, en vez de menoscabar, ayuda y expande la vida. La rebelión de don Juan fue una rebelión contra el irracionalismo.

—VII—

LAS VALORACIONES DE LA VIDA Pág. 102

Previsor, Ortega se adelanta a la crítica: gesto inútil. Su tesis culmina en la deshumanización del hombre. La aparente irrealidad de los valores. Importancia de la práctica en la valoración. El valor es tan real como el pensamiento. Relieve de lo cualitativo, Transformamos las cosas porque los valores son reales. El subjetivismo del valor. Análisis de la respuesta a lo bello. No hay postulados a priori de la belleza. Irrealidad de los valores lijos e inmutables. El budismo y el cristianismo frente a los valores vitales. Postura increíble de Ortega. Supuesta degeneración de la cultura. Ritmo del progreso científico. Finalismo y fideísmo. La cultura es forma de existencia de la vida.

—VIII—

VALORES VITALES Pág. 117

Inconcebible pronunciamiento de Ortega. El paganismo y lo vital. Fantástico abandono de la vida "a sí misma". Mentis de Sócrates. ¿Qué es filosofar? El materialismo dialéctico y la vida. Nueva contradicción de Ortega. Absurda culminación de su pensamiento. Deber de superar la vida. Una tesis falsa: vida lograda y vida malograda. Índices correctos de los valores vitales. ¿Dónde está la verdadera nobleza humana? Interpretación errónea del caso de Napoleón. Una contradicción más. Valor de la cultura.

—IX—

NUEVOS SINTOMAS Pág. 127

Ubicación de la desorientación vital. El contorno no es producto de nuestra sensibilidad. Acción determinante del lucro. Valor del arte en el contorno. El pretérito y la tesis: vida para la cultura. Reacción de las masas frente a los principios políticos y la dignidad del arte. El fervor por las causas nobles es amor a la vida. Crítica del sentido deportivo de la vida. Razón de la incompreensión del arte nuevo. Dos sentires: el del artista y el de la comunidad. Nueva fantasía de Ortega. ¿Dónde está lo serio de

la existencia? El trabajo y la espontaneidad. Ortega vuelve a contradecirse. Imposibilidad actual de un trabajo deportivo. Erróneo enfoque orteguiano de la política. La pasión de libertad es consubstancial a la vida.

—X—

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA Pág. 146

Resumen histórico del perspectivismo. Ortega varía su tema básica. Retorno al tema de la verdad. Nuevos aportes. ¿Es el racionalismo ultravital y extra-histórico? Error y acierto de Ortega. Función de la perspectiva en la visión. Razón de la universalidad de las ciencias. Ortega aplica a lo inmediato el criterio que corresponde a lo mediato. El paisaje arquetipo. Relatividad del perspectivismo. Caída de Ortega en el relativismo. Concepto de la verdad total. Existencia *per se* de la realidad. Es falso afirmar que la filosofía ha sido siempre utópica. Ubicación del utopismo en las corrientes filosóficas. Paralelismo entre pensamiento y vida. Crítica destructora de la tesis sobre la "razón vital". ¿Existe la verdad "omnimoda y absoluta"? Naufragio de Ortega en el misticismo teológico.

A P E N D I C E S

EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES Pág. 165

Peregrina tesis. Falso concepto de Nietzsche. Ortega acepta una supuesta "verdad hecha". Afirmación anómbrasa: "en Europa han acabado las revoluciones". Correcta apreciación del fenómeno revolucionario. El estado de espíritu prerrevolucionario y sus raíces. Errores conceptuales de Ortega sobre dos tópicos históricos. El uso y el abuso. Una quimera: los tres ciclos orteguianos de las eras revolucionarias. ¿Existen pueblos jóvenes y pueblos viejos? Testimonios históricos. Diferencia entre pueblo y nación: Ortega los confunde. El hombre medieval y los primitivos australianos. Irrealidad del alma colectiva tradicionalista. Explicación absurda del auge nacional y la expansión. Génesis de las nacionalidades. Expansionismo e imperialismo. Crítica a la tesis de Ortega sobre el



estado de espíritu racionalista. Dualidad en la evolución individual. Tradición y razón. Imprecisión y desorganización del pensamiento de Ortega. Pruebas de ello. Del magismo no se salta a la abstracción. Estudio del radicalismo revolucionario. El racionalismo y los valores éticos. La Revolución frente a la "razón pura". Lo que dice la historia. El caso de los levantamientos burgueses y campesinos en la Edad Media. Lo ideológico surge de la realidad. Afirmación pueril de Ortega. Carrera de aberraciones. El realismo revolucionario. La utopía no es esencia, sino excrescencia revolucionaria. El fracaso de las revoluciones. Características del ritmo revolución-contrarrevolución. Utopismo de Ortega. Falsa visión del momento. Desilusión imaginaria y contradicción flagrante. Los casos de Grecia y Roma desmienten la tesis orteguiana. La cita de Meyer se revierte contra él. Las transformaciones de nuestra época.

EPILOGO SOBRE EL ALMA DESILUSIONADA Pág. 207

¿Escribe Ortega una novela? La idea de la decadencia. Sus formas. Francia y Rusia post-revolucionarias. Causas de la decadencia romana. Conclusiones de una imaginación desbocada.

EL SENTIDO HISTORICO DE LA TEORIA DE EINSTEIN

Pág. 213

La teoría de Einstein y la supuesta nueva sensibilidad. Pilares históricos de la teoría. Desacertada conclusión de Ortega sobre el absolutismo de Galileo y Newton. Einstein no reduce lo relativo a lo absoluto. Concepto de lo absoluto. Descartes y Einstein superestimaron lo intelectual. El perspectivismo einsteiniano frente a Kant. Pugna del materialismo y el idealismo en Einstein. Ortega da saltos. Utopismo y perspectivismo. Negación del apriorismo. Einstein se adhiere a Mach. Su teoría no revela propensión al finiquitismo. Culminación religiosa del pensamiento filosófico einsteiniano. Evolución de la idea de lo infinito. Continuidad e ilimitación confundidas con infinitud. Nuestro mundo no es, como dice Ortega, "un millón del Universo".

FIN DEL TEMARIO

ADVERTENCIA AL LECTOR

Años llevo ya familiarizado con la obra de José Ortega y Gasset, en cuya lectura encuentro siempre un hondo deleite. Pero ¡qué nadie se llame a engaño! si gozo no es porque vea en su pensamiento notoria profundidad y constantes aciertos; es por la agilidad y pureza de su estilo, por el brillo y la oportunidad de sus imágenes, en suma: por los dotes de escritor sin par que él atesoraba. Estos dotes brillan tanto en sus ensayos más sesudos como en sus artículos intrascendentes. En verdad, cautivan; y a veces hasta estremecen...

Estimo, en cambio, que su pensamiento filosófico es de vaguedad y pobreza empinadisimas. Rico en contradicciones y desvios, carece de ordenación, de precisión en sus líneas, de puntales sólidos. Da la sensación de una arquitectura irregular y endeble, en donde lo concreto deviene vaporoso, y viceversa. Paréceme un paisaje impresionista en plena perspectiva filosófica.

A esta conclusión no llegué repentinamente. Ello se explica: la belleza de la exposición embruja tanto, que sugestiona respecto a la supuesta verdad de la idea. Un libro suyo cae en nuestras manos e insensiblemente, en

J. I. JIMENES-GRULLON

un clima de goce estético, pensamos que cuanto leemos es correcto y justo. La conciencia de nuestro error viene después... Comienza a llegarnos cuando a solas con nosotros mismos —y libres ya de la seducción literaria— meditamos sobre los conceptos que la lectura grabó en nuestra memoria. De la meditación surgen las dudas, y estas nos empujan a la relectura, que realizamos con el único afán de llegar al tuétano. Es entonces cuando despertamos totalmente a la realidad y nos convencemos de que fuimos víctimas del sortilegio de un artista con pujos de filósofo.

Este libro tiende, fundamentalmente, a poner de relieve todo cuanto hay de exacto, y también de vago, contradictorio y absurdo —a mi modo de ver— en los ensayos contenidos en la obra "El Tema de nuestro Tiempo". He hecho de esta obra un análisis exhaustivo, capítulo por capítulo, siguiendo la ordenación y los títulos de ella. La escogi por considerar que es, entre todas las escritas por Ortega y Gasset, la más rica en concepciones filosóficas. Aún cuando él no dejó —;no podía dejarlo!— un sistema de filosofía, creo que es ella la que más revela sus inquietudes y orientaciones en este campo.

Comencé a escribir este libro por puro entretenimiento a raíz de la muerte del escritor ilustre. Y aconteció lo siguiente: a medida que escribía, revistas y periódicos publicaban artículos y ensayos sumamente laudatorios del pensamiento filosófico orteguiano. Me alarmé ante ello. Vi en el hecho una prueba de desorientación en numerosas capas de la intelectualidad. Pensé entonces que este trabajo debía ser publicado. Y me decidí a hacerlo, consciente de que realizaba una útil labor de puntualización y esclarecimiento.



LA IDEA DE LAS GENERACIONES

I

No hay duda: "lo que importa a un sistema científico es que sea verdadero". Sólo ello garantiza su comprensión total y su casi substanciación con nosotros mismos. Ortega acierta al afirmarlo. Es claro: las normas del pensamiento filosófico son estrictamente científicas. Proceden por etapas: de verdades particulares, la idea se encamina al descubrimiento de una verdad general. Pero a veces este descubrimiento, pese a su esencia lógica, asoma en pugna con realidades que se imponen por su evidencia. Es el caso de la filosofía escolástica. Por vías racionales, ella nos lleva a la demostración de tesis reñidas con el imperio de otras verdades, a las cuales la experiencia nos obligó a adherirnos. Tal sistema aparece entonces como una construcción arbitraria. Y como nuestra convicción, que es climax del movimiento racional, se niega a reafirmarlo, lo declaramos falso.

No cabe hablar, en los momentos actuales, de filosofías autóctonas. Ninguna brilla con luz genuina-

mente suya: cada cual lleva en sus venas sangre de cuerpos filosóficos pretéritos. Aun cuando los grandes fenómenos se manifiestan en forma intempestiva y el proceso del desarrollo revela fundamentalmente una sucesión de saltos, hay cierta relación de continuidad entre el fenómeno de hoy y el precedente. ¿Debemos por ello colegir que en lo actual predomina siempre la raíz de lo pasado? No... Aun cuando algo, por lo común, la delata, casi siempre la naturaleza de lo nuevo tiene un perfil distinto.

Pruebas de este último aserto nos las ofrecen el parangón del racionalismo cartesiano y el criticismo de Kant, y el del pensamiento de Hegel y el de su discípulo Marx. Descartes afirmó la excelencia de la razón para la comprensión del mundo. Kant, que tiene en él su lejana raíz, buscó en la razón misma la verdad de esa excelencia. Sin invertir términos, realizó algo distinto del otro. Marx llegó más lejos: siguió utilizando la dialéctica hegeliana, eje de su filosofía, pero condujo el pensamiento hacia metas opuestas a las señaladas por Hegel.

¿Qué prueba la existencia de esta relativa continuidad? En el fondo, que la esencia del hombre es la misma: que desde su aparición en la historia, él ha poseído características biológicas típicas, determinadas por la propia especie. Se desarrolla, en suma, dentro de esa tipicidad. Pero la continuidad —y ello es importante— no niega el enriquecimiento de su naturaleza ni pone coeto a sus posibilidades.

Este enriquecimiento es un hecho indiscutido. Donde más se evidencia es en el campo del espíritu. El progreso ha sido ahí incesante. La mentalidad primitiva apenas tiene puntos de contacto con la del hombre moderno. Tan prodigioso ha sido el avance, que nos sentimos en capacidad de dominar lo cósmico, desafiando, gracias a las creaciones de la nueva física, la ineluctabilidad de sus leyes. Bastaría el estallido de unos centenares de bombas de hidrógeno para producir variaciones notorias en la naturaleza.

La manifestación objetiva de este avance es la creciente transformación de los elementos naturales. Relacionado con el ambiente, el hombre fue moldeando a su antojo partes de éste. Y cada moldeamiento fue a la vez influyendo en él. La interrelación entre ambos tuvo y tiene carácter de ley. Nunca perdió él —forma la más alta de la evolución de la materia— el contacto con la naturaleza. A sus incitaciones siempre respondió y responde. La respuesta plasmóse —y sigue plasmándose— tanto en realidades concretas como en movimientos del pensar, llamados ideologías. Mientras unos estiman —los que se hallan en el campo del idealismo filosófico— que las realizaciones concretas y el mundo institucional que ordena la convivencia nacieron de decisiones estrictamente subjetivas, otros —los materialistas— los ven como consecuencia lejana o producto directo de los factores objetivos imperantes.

Alrededor de estas tesis antagónicas —materialismo e idealismo— se ha desenvuelto, desde su aurora, el pen-

samiento filosófico. Hay, sin embargo, filósofos reñidos con esta estimación. Entre ellos: Ortega y sus discípulos. Aceptan el idealismo como una de las grandes corrientes; pero le oponen el realismo. Vinculan el primero con la tendencia racionalista, en la cual ven un afán de reducir el objeto —o sea el mundo que nos rodea— a entidades intelectuales: razón por la cual proclaman a Descartes como su máximo sostenedor. En cuanto al segundo, aceptan que reconoce la existencia de las cosas; y que en el seno de éstas busca la esencia o el ser. La tesis es defendible. Pero como no para mientes en el problema de la prioridad de cuanto existe, deja abierta la puerta a la confusión. Derivase de ello la frecuente subordinación del realismo al idealismo. Es el caso de Aristóteles. Su realismo se esfuma cuando concluye afirmando la existencia de Dios —realidad espiritual e ignota— como primer motor. En Epicuro vemos lo contrario: llega, en su realismo, a la última consecuencia, o sea: a la afirmación de la materia, integrada por átomos, como realidad primera. Es, pues, francamente materialista. Abondando en el punto diré que el estudio del idealismo al través de la historia arroja este dato fundamental: todos los filósofos que lo sustentaron admitieron la existencia de un principio espiritual —y supremo— como germen de lo existente. Y como hay realistas que coinciden con esta postura, es obvio que entre realismo e idealismo no existe una frontera definida. Frontera visible entre materialismo e idealismo: el primero ve todos los fenómenos y cosas como consecuencia de la materia, poseedora del ser y, por tanto, de la realidad primaria; el otro niega la materia, como en el

caso de Berkeley, o la subordina a factores espirituales perceptibles o esotéricos.

El estudio exhaustivo de estas tesis no viene ahora al caso. Lo que importa señalar es que a cada época ha correspondido el aparecer de ideologías que delatan su vinculación con ella. Unas ejercieron función dominante; otras, en cambio, se hallaron subordinadas a ese dominio y escondidas, a veces, tras la superficie de la perspectiva. Claro está: las de mayor extensión y fuerza tradujeron siempre el pensar y la voluntad de las clases más poderosas e influyentes; las otras, el afán trasmutador de los sometidos. Una lucha enconada, escandalosa o sorda, desarrollóse entre ellas, poniendo de relieve que en los predios del pensamiento también existe el antagonismo que Hegel señaló en la naturaleza.

Esa lucha —idealismo contra materialismo en filosofía— cobró siempre, en el devenir de los tiempos, formas nuevas, que encuentran su explicación en los avances de la realidad económico-social. Esta, reflejada en leyes e instituciones que casi siempre expresan al través del pensar, el interés de los poderosos, ha sido a menudo atacada y hasta socavada en su base por los sistemas ideológicos opuestos.

Por otra parte, el propio desarrollo impuso e impone constantes cambios. Obvio es que las clases directoras tuvieran y tengan que adaptarse a ellos, so pena de perecer. El resultado asoma a la vista: la adaptación, por lo común involuntaria, a la estructura recién aparecida, producía a la vez una renovación de la ideolo-



gía vinculada a ella, que asomaba cuajada de principios nuevos, anteriormente combatidos con firmeza.

A veces, a la sombra de la novedad, lo viejo casi se esfumaba. Como consecuencia de ello, produciase un singular avance y surgía en el espíritu de todos una inédita valoración de la perspectiva: quien hasta ese momento defendió el pasado, obligado se vió a ajustar sus normas al juvenil presente, convencido de la inutilidad de persistir en aquella defensa. Y quien postuló lo nuevo, vela, en el júbilo del triunfo, que ante su mirada se abrían caminos imprevistos...

¿Nació esta nueva ponderación de un cambio en lo que Ortega y Gasset llama "la sensibilidad vital" o sea "la sensación radical ante la vida"? De ningún modo... No admito la existencia de esta supuesta sensibilidad. Naturalmente: el interés del punto obliga a esclarecimientos. Aquí van... Creo que la afirmación de Ortega traduce confusión de lo raigalmente subjetivo con los modos de respuesta ante el contorno. Lo que existe no es esa sensibilidad imprecisable, sino un ajustamiento del espíritu a las presencias específicas de las épocas. En virtud de ello, la expresión espiritual del hombre del siglo X difiere de la del hombre del siglo XX. Pero esta disimilitud no traduce variaciones de la esencia anímica. Lo que cambia es la proyección de ésta, sus formas de expresarse. La sensibilidad, confundida con esta esencia, sigue siendo un patrimonio íntimo sólo modificable, a mi juicio, por la configuración social en que se desarrollan los grupos humanos. Es decir: mientras las características uniformes de una época crean en las clases sociales el común denominador de una forma expresiva cónsona, el ámbito económico y cultural en que éstas crecen determina, en virtud de su gravitación tiránica y constante, variaciones del substractum sensible. Créase así una psicología

clasista típica, delatada por la postura que el individuo asume ante el acontecer diario. Esta psicología, reflejo real de la sensibilidad, impone su presencia particular sobre la consonancia de expresión a que obliga la época. Lo hace de tal modo que esta consonancia deviene un simple camino por el cual las diversas sensibilidades transitan. No hay en este camino ninguna "sensación radical ante la vida". Lo radical es lo otro: es la actitud íntima que el individuo muestra por obra de los factores que más han intervenido en su formación espiritual: es, en suma, el alma —y sus proyecciones— que la configuración clasista ha modelado. En ella es donde reside, en razón de su identificación con lo más hondo del yo, una auténtica vitalidad. Por el contrario, "la sensibilidad vital" a que se refiere Ortega, es, en todo caso, una manifestación mecánica, en la cual apenas interviene la entraña anímica. En realidad, no es sensibilidad alguna, sino ruta o modo de ella manifestarse.

Nuestro filósofo no precisa su concepto ni prueba su existencia. Da a ésta por aceptada, y afirma que en ella está el fenómeno "primario en la historia". Va, pues, de fantasía en fantasía... A su juicio, lo primario no es la fuerza de las ideas o del espíritu —llámese Dios o Espíritu Absoluto— como lo han postulado las escuelas idealistas; o la necesidad económica derivada de nuestra esencia material, tesis del materialismo científico. Es otra cosa que, pese a sus esfuerzos por concretarla, queda ubicada en el reino de la vaguedad y la quimera.

Un viaje por este reino es infecundo. Y antifilosófico. Sólo hallaríamos tinieblas. Y tinieblas —desconcertantes— saltan a la vista siguiendo el curso de su pensamiento.

Según él, "las transformaciones de orden indus-

trial o político son poco profundas: dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos". Dice esto con aplomo, como si estuviera expresando una verdad eterna. Sin embargo, es difícil, a mi juicio, encontrar un dislate mayor... ¿Qué es la industria? Una forma de la actividad económica que, gracias al progreso de la técnica, suplantó a la manufactura. Su aparición posibilitó la producción en gran escala. Y sus raíces se encuentran en el auge de las ciencias positivas y en la urgencia de satisfacer en forma fácil —dentro de una sociedad modificada por nuevas presencias— las necesidades mercantiles. Ambos factores van unidos, y nada tienen que ver con ellos las ideas. El fenómeno es, pues, estrictamente material, tanto en su fuente como en su naturaleza. Todas las industrias responden, ante todo, a apetencias físicas. Los automóviles se producen porque facilitan el transporte y hacen más rápidas las comunicaciones. Y la preferencia hacia un automóvil dado, por ser más bello, es factor ínfimo frente al hecho de lo que representa el automóvil como instrumento material de progreso.

Afirmaciones similares pueden hacerse respecto a lo político. ¿Qué es la política? Una actividad y una ciencia. Es, pues, teoría y práctica. Siendo práctica, es algo concreto que a la vez crea entidades concretas, llamadas Estado y partidos políticos. Tal como el trabajo, constituye un quehacer social y, por tanto, histórico. Su raíz la vemos en la necesidad de una ordenación para el desarrollo de la convivencia. Ahora bien: es obvio que esa ordenación refleja siempre el interés de la clase dominante, razón por la cual no culmina en forma estricta. Trátase más bien de una estructura aparente, que no se ajusta a la necesidad de un orden real. Es dentro de esta desajustada estructura que se desenvuelve la actividad política. Quien la defiende, defiende en realidad sus intereses, o sea algo concreto. Y quien la ataca, lo hace

porque ella no responde a sus necesidades: causa también concreta. A veces, es cierto, a esta causa se aúna el sentimiento de la justicia: pero lo primario es lo otro...

Las ideas no son, pues, la fuente de las transformaciones políticas. ¿Cómo explicar, entonces, que a menudo alcancen notorio relieve y enciendan en los espíritus el afán de lucha? La respuesta brota de la interrelación entre el objeto y el sujeto. Ya en desarrollo la mencionada actividad, las necesidades que la presiden se subjetivizan. El pensamiento penetra en su urdimbre, procurando encontrar las causas de su existencia. Del encuentro, acertado o falso, surge un sistema ideológico que, al proyectarse a la vida, toma el nombre de doctrina política. El fenómeno abarca a todas las clases sociales. Las diversas doctrinas reflejan, por tanto, las apetencias correspondientes a éstas. Cuando el reflejo se consubstancia plenamente con la aspiración—o aparenta esa consubstancialidad— conviértese en estímulo del quehacer. Las ideas asoman entonces como fuerzas motrices, llegando a veces a integrar una mística. Es claro: quien sin abundar en la entraña observa el hecho político, ve en éste un producto de ellas. Pero no hay tal cosa... La función de las ideas es puramente instrumental. Y la historia, demostrando a saciedad que cada teoría política está siempre íntimamente vinculada a la realidad económico-social, brinda la prueba. No tendría explicación el advenimiento de la democracia griega sin las transformaciones materiales acaecidas en los lustros que la precedieron; ni la tendría el socialismo científico sin el aparecer y el desarrollo del capitalismo; o el nazi-fascismo sin el caos que envolvió a Italia y Alemania después de la primera guerra mundial. Ahora bien: objeto y sujeto están tan íntimamente relacionados que forman una unidad. Y lo objetivo, al devenir consciente, empuja al hombre a la realización de su misión básica, que es la transformación de la naturaleza. La proyección de este fenómeno en el plano político es

visible: armadas de la teoría, las masas progresistas pugnan por la modificación de la estructura. Pero es de tal fuerza la raíz objetiva del movimiento, que cualquier desvío de su línea engendra fracasos. La raíz, por tanto, no admite ser traicionada. Ni puede el instrumento nacido de ella convertirse en fuerza que la supedita o destruya.

La ciencia política da la base teórica a la ordenación. Ella explica la naturaleza de las concreciones de ésta. Pero no influye en la dinámica de los partidos ni promueve la lucha. Más aún: vastas capas de la comunidad ignoran su existencia.

En suma: aun cuando los ideales aparecen como motores de la historia, su función es puramente instrumental. Sólo en una élite reducidísima, de fina espiritualidad y conciencia moral elevada, se da el caso de que presidan toda la actividad. Naturalmente: la excepción nunca deviene regla. La tesis de Ortega es, por tanto, falsa. Y como ella constituía un pilar de su idea de las generaciones, es obvio que esta idea queda también maltrеча.

De todos modos, prosigo el análisis... Creo haber demostrado ya la diversidad de sensibilidades. He insistido en que la sensibilidad nunca asoma como "una integridad indiferenciada", sino que, por el contrario, es polimorfa —y no unitaria en naturaleza y proyección—. Basta lanzar una mirada a la humanidad que nos rodea para convencernos de que el fuero sensible varía según el ejemplar humano. Así, el del obrero jamás es idéntico al del campesino acomodado; y el de cada uno de éstos al del comerciante o el rentista ocioso. Ortega no reconoce estos hechos. Habla de los "antagonismos del pro y el anti, dentro del ámbito de una generación", desvinculándolos de su verdadera raíz. Estima que la "sensibilidad vital" convierte en seres afines a quienes sustentan

las tesis contrapuestas; y expresa que las variaciones de esa supuesta sensibilidad "se presentan bajo forma de generación". Según él, "una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada".

¿Es ello cierto? ¿Son siempre las generaciones cuerpos espirituales preciosos, personales, diferentes los unos de los otros? ¿Existe entre sus miembros un común punto de partida que "viene a representar el papel del nivel del mar en topografía"? Respondo negativamente... El nivel del mar pertenece a éste; en cambio, el nivel a que se refiere Ortega no es pertenencia de la generación. Es sencillamente el conjunto de formas típicas del contorno. Formas que en ocasiones varían... Pero que en otras, apenas presentan cambios a lo largo del tiempo. Es cierto que la humanidad se ve obligada a ajustar a ellas sus reacciones. Naturalmente: cuando durante siglos y siglos el contorno muestra estatismo, las generaciones que entonces se suceden, muestran, por fuerza, una reacción común. Es obvio que esto pugna con la tesis de Ortega: prueba que una generación no es nunca "un cuerpo social..., lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada". Si este pensamiento fuera justo, la historia no nos ofrecería el espectáculo de sucesivas centurias con gran pobreza de aconteceres. El Medievo constituye el mejor ejemplo: generación tras generación sucediéronse sin inyectar en las venas del anquilosado período savias renovadoras. Todo, hasta los inicios del siglo XIII, permaneció casi estático, como si se encontrara bajo un sopor. De lo que se infiere —claro está— que aquellas generaciones no fueron paradigmas de "variedad humana" ni tuvieron cada una los "caracteres típicos que prestan una fisonomía común", dife-

renciadora de la generación anterior. La historia niega, por tanto, la afirmación de Ortega.

No obstante, a veces surge dentro de una generación un mensaje que abre caminos y llega hasta a socavar o destruir lo existente. ¿Quiénes lo lanzan? ¿Toda la generación? No: sólo parte de ella; la parte más progresista y avanzada. Ya aparecido, provoca lucha... Muchos, colocándose en una actitud pasiva que delata añejamiento, muestran indiferencia frente a él; mientras otros lo exaltan o combaten. No veo en estas actitudes disímiles ninguna "filigrana común" que traduzca la existencia de una nueva sensibilidad generalizada. El indiferente o el combatiente contra lo nuevo es, en el fondo, una reproducción del conservador de épocas anteriores. No hay diferencia, en lo afectivo, entre un reaccionario del siglo XIX y otro del momento actual, aun cuando el ambiente oblique a éste a ajustar su visión a perspectivas ayer inexistentes. En consecuencia: el reaccionario no es "un hombre de su tiempo". Es más bien lo opuesto: consubstanciado con el pretérito, apasionadamente lucha por proyectar hacia el futuro esa substancia. Y cuando la realidad, con tiránica imposición, frustra sus deseos, muéstrase triste y amargado, en la nostalgia de los pasados tiempos.

Es obvio, sin embargo, que cada generación se encuentra en su juventud entre dos realidades: lo hecho por las generaciones anteriores y sus posibilidades propias. Y que muchas, bajo la intensa gravitación de lo ya existente, anulan su potencialidad de reforma. Pero esta afirmación pierde todo su jugo cuando se va a la entraña del hecho. Lo que precisa conocer es si la anulación se produce realmente por influencia de lo externo, o por voluntad propia. La historia, por ventura, da el índice... Ella prueba que en todas las épocas ha existido, en el trasfondo humano, una dramática lucha entre pasado y

porvenir: y que sólo en los tiempos de estancamiento económico-social —y por ende, de petrificación de normas e instituciones— es cuando esa lucha menos se ha proyectado sobre la realidad. Los ejemplos más vivos los ofrecen las épocas del Renacimiento, la pretérita inmediata a la nuestra, y la actual. Fue preciso que se desarrollaran las Cruzadas y sobrevinieran los grandes cambios económicos originados por ellas, para que la generación renacentista se sintiera empujada a expresar y concretar sus extraordinarias posibilidades. Las normas económicas variaron y ello espoleó el afán de ir a una reforma en todos los órdenes: impusieronse así nuevas ideologías y cambió la presencia del hombre ante la perspectiva. Pero el cambio no abarcó todas las esferas: siguieron existiendo reaccionarios para quienes el pasado continuó siendo la meta ideal de vida.

Lo mismo aconteció durante la última centuria y en lo que va de la actual. Nadie puede negar que desde los inicios del pasado siglo, el progreso, en el mundo occidental, ha sido vertiginoso. Parece que cada generación —o para mejor decir: vastas capas de sus integrantes— procuraron —y la actual lo procura— moldear la historia a su antojo. En todos los órdenes, la marcha acusó notorios paralelismos. A lo económico-social, caracterizado por el apogeo del capitalismo y el enriquecimiento justiciero de las instituciones, correspondió una epifanía de nuevas manifestaciones culturales, que se reflejaron en el campo del derecho, la moral y las ciencias. No hay duda que desde entonces, el europeo se vió compelido a un pristino quehacer. Produjose una variación del ámbito y con ello, de las manifestaciones vitales. Cada generación se vió empujada a renunciar a viejas normas y a la creación de nuevas. Surgió, además, un afán de ir más lejos: con el presente mezclóse, pues, el impulso del futuro. ¿Y dónde está la raíz de ello? Respondo: en el nacimiento y auge del capitalismo...

Las últimas generaciones no nacieron, pues, con ese destino. Obraron así obligadas por el contorno. Cuanto hicieron fue el producto de las circunstancias externas. Si una generación "se entrega a lo recibido" no es porque "desoye las íntimas voces de lo espontáneo". La razón es otra... Es porque el ambiente, vacío de expresión dinámica, cierra los caminos; y el impulso progresista de su vanguardia sólo encuentra valladares insalvables y oscuridad. En consecuencia, si muchas épocas acusan una adaptación de las nuevas generaciones a las antiguas normas, débese a que la fuente objetiva de éstas—o sea el repertorio de hechos concretos que entraña— apenas ha sufrido modificación, o permanece estática. Acusar, por tanto, como lo hace Ortega, a la totalidad de estas generaciones de "senectud", es una flagrante injusticia, derivada de una cortedad de visión. La senectud no estuvo nunca en ellas, sino en el ámbito material —y la correspondiente proyección espiritual—que las envolvía.

Esas épocas integran, conjuntamente con los periodos de renovación, el cuerpo histórico. Ortega ve en el aparecer alterno de cada una de ellas, una tendencia rítmica. Y estima que para el estudio de estos ritmos es necesario crear una "Metahistoria". En realidad, no hay tal ritmo. El ritmo es una sucesión ordenada, acompasada, de hechos. Y estas épocas —las estáticas y las renovadoras— se han sucedido en forma irregular, casi anárquica. Estudiarlas es uno de los fines de la historia, tal como hoy la concebimos. Esta ciencia no se conforma ya con una simple relación de acontecimientos: penetra en su entraña y nunca hace un diagnóstico que no esté basado en la etiología.

No hay, pues, razón, para la creación de una "Metahistoria". Y mucho menos para que ésta nazca con la finalidad de estudiar esos grandes ritmos, de hecho inexistentes.

LA PREVISION DEL FUTURO

II

Ya hemos visto que las generaciones constituyen un conglomerado de actitudes diversas que no lleva en sí ningún destino específico. Lo que ellas producen como novedad es el resultado del siguiente binomio: el afán de constante superación, substancial a la especie humana —y que late aun en los espíritus conservadores—; y el estímulo que cada individualidad recibe de los cambios objetivos del ambiente.

Pero Ortega y Gasset persiste en su falsa tesis. Habla de generaciones desertoras y generaciones triunfantes; y las presenta como cuerpos poseedores permanentemente, de capacidad de transformación y de un preciso sino. No descubre la diversidad afectiva dentro de la aparente unidad. Las ve como un conjunto homogéneo, cohesionado por la supuesta "sensibilidad vital", ya analizada.

Como ejemplo de generación frustrada, cita a la de su propio pueblo y época. Copio sus palabras: "Yo creo que en toda Europa, pero muy especialmente en España, es la actual una de estas generaciones desertoras". No pudo darse mayor ceguera... España, por obra del voto



popular, creó la República a los pocos meses de ese pronunciamiento. Y luego, en una guerra heroica que conoció todos los sacrificios, defendió, contra la intervención extranjera, su obra, pletórica de grandezas y debilidades. En las elecciones generales, la mayoría se puso al lado del futuro. Los que defendieron lo ya anacrónico fueron pocos. El impetu progresista abrazó, pues, casi todo el conjunto. Naturalmente: ese impetu, cuando se expresa en forma tan extendida, descubre su existencia antes del estallido. Basta colocarse en función de auténtico espectador, poseer una formación mental correcta y estar armado de penetración suficiente, para percibirlo. Sin embargo, siendo espectador de perspicacia para muchas cosas, Ortega y Gasset no lo percibió. Y los futuros hechos dieron un riguroso mentis a su pronunciamiento.

Esto carecería de importancia si la afirmación hubiera sido una simple humorada o una idea sin ahinco. Pero el caso es diferente: fue hecha con toda seriedad, en apoyo o como consecuencia de una tesis filosófica. ¡Es ahí donde está lo grave! Claro está: una filosofía que la realidad desmiente, podrá ser todo, menos una filosofía... El advenimiento de la República Española y la lucha del pueblo español por el derecho a forjar la Patria a su antojo, bastaban, en realidad, para derrumbar los pilares de la tesis de las generaciones. Al fallar la prueba, cae por tierra el concepto... Pero es claro que Ortega no podía prever nada de esto: se entregó a su tesis sin percatarse de que el andamiaje de ella, hartamente endeble, no estaba hundido en la tierra. Toda ella, es, en síntesis, una construcción arbitraria, desligada de las realidades. En vez de nacer de la percepción de los hechos y la cogitación a que obligan, es cogitación pura, como la que siempre ofrece la mentalidad filosófica idealista.

Lo antedicho no pugna con mi convicción de que las últimas generaciones europeas se han hallado y ha-

llan frente a una importante coyuntura histórica. Esta no apareció repentinamente: veo sus raíces a mediados de la pasada centuria; luego, poco a poco, desarrollóse el árbol. Su gestación coincidió con el precipitado florecimiento del capitalismo. Cuando este florecimiento espoleó el progreso científico y atizó la llama de las guerras internacionales, ya ella estaba en pleno desarrollo. A él, indudablemente, se debe. Sus integrantes son visibles: la lucha por la existencia desenvuélvese sobre nuevas bases materiales que han empujado, en forma insensible, a una revisión de conceptos: la idea del permanente cambio se ha abierto paso destruyendo la eternidad —aceptada por la economía política clásica— de la estructura económica vigente. A la vez, típicas expresiones del sentir y, por tanto, de presencia del hombre ante el cosmos, asumen una extensión ayer desconocida. Entre ellas están la angustia y el optimismo revolucionario. Aunque parezca paradójico, ambas han crecido como consecuencia de las trasmutaciones múltiples y de la ruina y la sangre que ha dejado la trágica pugna por la supremacía internacional. Todo esto se ha ido intensificando al paso de los lustros. Y esta intensificación da la tónica de las últimas generaciones, anunciando un vigoroso salto hacia el futuro.

Vivimos un instante crucial. Somos cuerpos estremecidos por la impetuosidad con que se han producido los cambios y el drama que han llevado aparejados.

En la entraña de la angustia está, indudablemente, la ansiedad de meta. Hoy, más que nunca, muchos titubean ante el destino y dudan de sus posibilidades. El espectáculo, por ventura, no abarca a todas las esferas humanas. Hay grupos, antagónicos por cierto, los religiosos y los racionalistas, firmes en el optimismo y la confianza. Si abundamos en la actitud de los primeros, comprendemos que ella nace casi siempre de la angus-

tia: la destruyen con la fe... Pero la existencia primigenia de la angustia confirma la tesis de su relativa extensión. Dando por descontada la diversidad de posiciones vitales correspondientes a ricos y pobres, opresores y oprimidos, cabe afirmar que ella, junto al sentimiento optimista y revolucionario, ofrece una presencia impresionante. Pero ¿es acaso cierto que nos encontramos en un tiempo en que una supuesta "sensibilidad occidental hace un viraje de un cuadrante?" Respondo en forma negativa. Pero debo, lógicamente, exponer las razones...

Desde principios de siglo, la estructura económico-social de Occidente ha variado poco en su esencia; el capitalismo, en marcada declinación, permanece, sin embargo, vivo. Derivase de ello que cada individualidad ha desarrollado su psiquis en función del ambiente que, para su clase social, determinó esa estructura. En otras palabras: la sensibilidad está condicionada por el ámbito clasista a que pertenece el individuo. Es innecesario decir que cada uno de estos ámbitos gira alrededor de una órbita típica. Si existiera una sensibilidad uniforme, común denominador de las generaciones, todo cuanto se ha escrito sobre las psiquis burguesa y proletaria carecería evidentemente de sentido. Y Sombart habría arado en el mar... Por otra parte, los sentimientos de angustia y de optimismo revolucionario no deben ser identificados con la sensibilidad misma; en vez de ser entraña pura de ella, es algo que brota de su seno por obra de la realidad: nacen del drama de las agitadas circunstancias; pero asoman en lo subjetivo con fuerza tal, que parecen estar consubstanciados con uno mismo. Es esta aparente consubstanciación lo que provoca el error de perspectiva. Su existencia hace que muchos los vean como raíz; cuando son simplemente un fruto. Ello se comprende al recordar que nuestra sensibilidad no está nunca en el amor que profesamos o el dolor que sufrimos; su esencia es más honda: está en la íntima biología del espíritu y,

por tanto, en el estilo e intensidad con que amamos o sufrimos.

Sin embargo, hay algo que a la negación señalada, quita aparentemente rigidez. Aparentemente... Ello no significa, por tanto, la más remota aceptación de la tesis contraria. Sigo afirmando que no hay una sensibilidad uniforme, sino diversas sensibilidades. Pienso, además, que éstas no constituyen cuerpos estáticos, sino por el contrario, en permanente trasmutación, a que obligan las modificaciones del ambiente social. Derivase de ello que la sensibilidad del obrero de hoy no es idéntica a la del siervo medioeval o a la del proletario de hace un siglo. Ahora bien: todo cuanto en el contorno tiene una común valoración u obligatoriedad, influye sobre el alma colectiva, forzándola a una reacción casi común. Entre este conjunto de cosas hállanse las costumbres extendidas al conglomerado —no las privativas de cada clase o familia—, las normas jurídicas y los objetos y manifestaciones de arte. La ley del cambio alcanza también a estas realidades. Son ellas, por tanto, históricas. Compréndese, en consecuencia, que cada generación haya tenido que ajustar sus sensibilidades múltiples a las presencias peculiares de aquéllas. Reitero, sin embargo, que este ajustamiento en nada modifica la substancia anímica. Pero explica que tanto el obrero como el más acaudalado capitalista respondan en forma frecuentemente similar al encanto de una sinfonia o de una escultura relevante. Similar es también la respuesta de éstos, generalmente, ante la violación de los altos valores morales o la presión de ciertos hábitos. Ahora bien: esta similitud sólo en casos excepcionales trasciende a identidad. Lo impide el hecho de que cada individuo es, en el orden afectivo, el producto de su formación social, es decir, del ámbito clasista en que se desarrolló desde la infancia. Es con sangre y aire de este ámbito que su sensibilidad crece y se perfila.

Precisa insistir en ello... La aparente identidad de reacción, —y es aparente porque lo que hay es similitud— en vez de obedecer a la substancia del alma, surge como consecuencia de la configuración espacial y temporal que la envuelve. No es, pues, expresión plena de la subjetividad, sino de la articulación imprescindible del alma con lo objetivo. Razón por la cual es falso decir que expresa la esencia sensible... En cambio, hay expresión de esta esencia en las proyecciones espirituales clasicistas. La hay porque mientras lo que tiene una común valoración u obligatoriedad actúa sobre nosotros en forma imperceptible, el ámbito de la clase social ejerce sobre el espíritu una verdadera tiranía, que culmina en transformaciones de éste. La cualidad sensible es así modificada. Aun cuando lo más hondo del alma permanezca intacto, sobre el cuerpo de esta hondura se injertan los factores derivados de la imposición. Y toda ella aparece transformada en su naturaleza.

Ante la generalidad de acontecimientos cotidianos, cada clase social siente una emoción distinta. Creo que el peso de esta verdad banalísima obliga a admitirla. Recuérdese, además, que la presencia del hombre frente a estos acontecimientos —o sea los de la calle, el hogar, el evento político, etc.— es casi permanente; y que el constante impacto que ellos provocan los hacen visibles o tangibles. ¿Sucede esto con los hechos —arte, instituciones jurídicas, etc.— que obligan a una reacción casi común? ¿De ningún modo! Es casi siempre en forma indirecta o episódica que sus presencias se manifiestan.

Ortega vincula "el tema de nuestro tiempo" a un imaginario vuelco de la supuesta "sensibilidad vital" que él ha descubierto en Occidente. La generalidad— afirma—muestra indiferencia ante el fenómeno, en realidad inexistente. Y me pregunto: ¿hay razón, entonces, para hablar de un "tema de nuestro tiempo"? Creo que sí... El

tema existe. Y nace de la modalidad que han dado al cosmos y a la vida las últimas transformaciones y novedades, especialmente el avance de las ciencias y la técnica. Su substancia es precisamente esa modalidad, cuya máxima expresión humana son la angustia y el optimismo revolucionario. ¿Qué conlleva la angustia? Casi siempre una preocupación. Estar angustiado significa, por lo general, reaccionar tensamente ante la perspectiva. Actitud que también se ve en el optimista revolucionario, para quien la única preocupación es el cambio urgente de la estructura social: razón por la cual la expresa en forma más decidida y robusta. Ambos, en suma, proyectan al exterior su pensar y sentir, convirtiéndose en banderas de lo que estiman la orientación más adecuada. Es sobre todo en el plano político—mucho más que en el de las doctrinas filosóficas y religiosas—donde han querido encontrar las tablas de salvación. Estimulados por la preocupación, se han entregado a la militancia conservadora, liberal o socialista.

Creo, contrariamente a lo que piensa Ortega, que si en algo se conjugan las mayores ansiedades del presente occidental, es precisamente en la actividad política. Política ha sido la expresión más vital y relevante de este siglo. Compárese su extensión con la que acusan los últimos decenios de la pasada centuria. Esta actividad era entonces casi un deporte. Ahora, y en el pretérito más inmediato, es algo que tiende a consubstanciarse con la vida misma. Tal acontecer extraordinario, ¿entraña realmente "desoir la voz de nuestro destino?" Así lo piensa Ortega. El ve este destino vinculado a la proyección de su originalísima "sensibilidad vital". Y si seguimos su pensamiento, nace el asombro. Comprobamos que en él entra, repentinamente, un elemento inédito... Somos —nos dice— insinceros con nosotros mismos, y nos negamos "a ponernos a punto con nuestro íntimo sentir". Hay algo más: se ha andado y seguimos

andando "a la deriva" porque no hemos sabido "buscar una rigurosa y amplia orientación en los rumbos de la historia". La idea de la "sensibilidad vital" parece engavetarse: es ahora humo que se diluye ante los vientos del historicismo. Hay en ello, cuando no contradicción, ligereza... No se concibe un salto tan rápido de argumentos inconexos. Culpemos a la riqueza de pensamiento sin dejar de señalar que toda la arquitectura de la tesis inicial asoma ya, por obra de él mismo, desarticulada. De todos modos, me felicito del recién llegado... Pues los juicios históricos tienden a descansar en realidades: abominan de las construcciones estratoesféricas.

Paso al punto... Ortega y Gasset señala que la historia "no es puro azar indócil a la previsión": que es "perfectamente posible prever el sentido típico del próximo futuro". Exacto. Nada más certero. En historia cabe la profecía. Justas son también sus apreciaciones sobre la actitud de los antiguos frente a los fenómenos históricos, cuyo devenir era para ellos "una peripecia sin ley". Sin ley: esa es la expresión correcta. Buscarla y encontrarla es el objeto de la ciencia; y como los historiadores del pasado apenas se preocuparon de ello, no hubo ciencia histórica. Por ventura, ya la hay. ¿Por qué? Según él, porque ahí está la vida, y ella es "una serie de hechos regida por una ley". No disiento de esta última afirmación. Creo que el proceso vital obedece a normas determinadas, y si así no fuera, no habría razón para la existencia de la biología y de la ciencia sociológica. Ahora bien: ¿cabe, porque esa ley —la de la vida— existe, buscar exclusivamente en ella la ciencia histórica? Así piensa Ortega; y de ello sí disiento. ¿La razón? La historia no es solamente un repertorio de hechos vitales sino el resultado de la inter-acción, al través del tiempo, entre cosmos y vida. Presentarla como consecuencia directa y exclusiva del quehacer vital y psicológico es abstraer al hombre del plano cósmico, es cortar todas

sus ataduras a la tierra. Aceptar esta tesis equivale, en consecuencia, a colocarnos en el reino del mito. No. La historia no es, fundamentalmente, —como él afirma—, producto de la necesidad psicológica. Es eso y mucho más... Es eso, sí, pero en un sentido muy distinto al enunciado por Ortega. El proceso de su cogitación aparece claro: en un afán de síntesis, estudia a los hombres como humanidad y atribuye a ésta posesiones precisas, determinadas. Ve, pues, una psicología unitaria. Luego, cree en la certeza de esa atribución y elabora, sobre esta base abstracta, sus conclusiones. La verdad es otra. Acontece que la humanidad está hecha de hombres y que éstos, seres de carne y hueso, no delatan esas posesiones. En vez de obedecer a patrones universales arbitrariamente establecidos, actúan en función de sus personales idiosincrasias, moldeadas por lo típico del ambiente. Viven en íntima relación los unos con los otros. El hecho histórico primario —podría llamársele proto-histórico— es indudablemente la comunidad, el establecimiento del vínculo social, a lo cual lleva la necesidad económica. Esta aparece como raíz: es por encima de todo, la urgencia de mejorar las condiciones materiales de vida, lo que empuja a la asociación. Creada ésta y superada la etapa de la producción y propiedad comunes, surgen, con las nuevas relaciones de producción, las clases sociales en pugna. Y cada avance en el campo material, realizado en medio de esa pugna, repercute de inmediato en la vida total del conjunto.

Nada de esto se habría producido sin la existencia previa de las realidades externas. Ellas brindan la materia que el trabajo individual o social moldea. Existe, por tanto, —vale la pena la insistencia— una permanente inter-acción entre el hombre y la naturaleza que lo envuelve. Inter-acción que forma un todo unitario. La historia, si quiere ser científica, tiene que reflejarla. No es ella, en consecuencia, un producto exclusivo de la psi-

ciencia o una entidad donde ésta actúa con fuerza preponderante. Ello quiere decir que junto a los hechos psicológicos puros campean también en ella realidades materiales —y lo hacen en forma determinante— cuyo desconocimiento o desprecio traduce ceguera de espíritu y guía hacia lamentables errores.

Es evidente, por tanto, que una ciencia histórica que sólo se funda en la psicología, deja de ser ciencia. Y que todo intento de profecía que se base en semejante disciplina va en búsqueda directa del mentis futuro. Por el contrario, el análisis exhaustivo de una realidad dada —basado en la consideración de los factores económicos, sociológicos y psicológicos tanto del pretérito como del presente— permite el vaticinio riguroso, que el porvenir difícilmente niega. No es, pues, el conocimiento de la psicología de una época —concepto que se desprende del pensar de Ortega, y que no confundo con el espíritu de una época, ya que el primero se refiere a una condición intimamente subjetiva, y el segundo al repertorio de tendencias y realizaciones que la época lleva en sí— lo que da el secreto de lo ulterior y la luz del sentido histórico. Estos nacen, en cambio, del pleno saber de los factores ya señalados. Y mientras mayor sea este saber, más se perfecciona ese sentido y más aumenta la capacidad de previsión.

Para Ortega, "el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio". Y agrega: "En rigor, bastaría con que descendiésemos al propio corazón, y eliminando cuanto sea afán individual, privada predilección, prejuicio o deseo, prolongásemos las líneas de nuestros apetitos y deseos esenciales hasta verlos converger en un tipo de vida". Por ventura, él mismo comprende que a este ensimismamiento no puede llegar, en su conjunto, la especie humana; sorprende que

él, enemigo declarado de la utopía, insinúe semejante proceder, irrealizable a todas luces. En verdad, pretender enrumbar la historia mediante esta actitud de catarsis o íntimo encuentro con lo esencial, sin tomar en consideración los demás factores que influyen en el devenir humano, es algo inexplicable en un pensador de profundidad celebrada.

Pese a ello, sigámosle... De entrada admito la tesis de que la minoría selecta es la que primero percibe la orientación de una época; y de que esta percepción es mayor en los elementos contemplativos que en los activos. Mejor condicionados están aquéllos para el análisis severo. Y no hay duda: sólo éste puede dar luz en la perspectiva del porvenir. En cambio, si obedecemos a intuiciones nacidas de un sentir que flota en los aires, erramos forzosamente en el vaticinio. Y el futuro reirá de nuestros pronunciamientos.

Asombra que Ortega, mente lúcida en tantos aspectos, pudiera sostener algo similar. Pero más asombrosa es la conclusión a que llega después de todo el discutir a que he hecho referencia. Olvidando sus premisas —sensibilidad vital, predominancia psicológica, historicismo— resume su pensamiento diciendo que es "en la ciencia donde hay que mirar para obtener un vislumbre del futuro". Y completa así el concepto: "Las modificaciones, acaso de apariencia técnica, que experimentan hoy la biología y la física, la sociología o la prehistoria, sobre todo la filosofía, son los gestos primigenios del tiempo nuevo. La materia delicadísima de la ciencia es sensible a las nuevas trepidaciones de la vitalidad". ¡Insólito! Parece que comprendió que la tesis central, o sea la de la "sensibilidad vital", y las otras, lo llevaban por caminos extraviados. ¡Y se decidió a un compromiso con las realidades! Claro está: la ciencia no es otra cosa que el reflejo, altamente intelectualizado —y dinámico— del

mundo objetivo; o la verdad plenamente consciente y en actividad creadora. Si ella encarna los "gestos primigenios del tiempo nuevo", es obvio que éste nace gracias a la existencia de aquel mundo. Pero como la aceptación sin reservas de este concepto ponía en quiebra todo el armazón de las anteriores ideas, recurrió a un subterfugio: colocó a la ciencia al servicio de la vitalidad. El resultado es inequívoco: no sabemos ahora si es en esta vitalidad o en las realidades que dan substancia a la ciencia, donde se hallan los primeros asomos de los nuevos tiempos.

Por otra parte, es falso que toda política del presente sea "anacrónica y mera resonancia de una sensibilidad fenecida". ¡Esto es pura literatura! Pues la incorporación de conceptos como el de la justicia social en el ideario político es obra fundamentalmente de hoy y del cercano ayer. Lo mismo cabe afirmar de la extensión y fuerza del pensamiento socialista. Nada de esto es anacronismo. Podría decirse que traducen viejos afanes. Pero sólo desde hace poco tiempo han cristalizado en instituciones, y se proyectan en forma firme y prometedora...

RELATIVISMO Y RACIONALISMO

III

Declarar —como lo hace Ortega— que “la verdad es una e invariable” es encerrar este problema dentro de un marco estrecho y limitado, es dar un carácter absoluto a lo que es a la vez absoluto y relativo. No debe sorprender esta afirmación. Porque todo en la naturaleza es un permanente proceso, y lo que ayer fué, está a menudo escondido o visible en el ímpetu de lo que es hoy. Lo único estrictamente absoluto y eterno es ese proceso de la materia.

No estoy diciendo novedades. Ya Heráclito, en los albores de la filosofía griega, expresó que todo cambia, menos la ley del cambio. Y la idea, recogida y aceptada por otros pensadores, siguió proyectándose al través de la historia. Lo que cambia es, lógicamente, la materia. La función se confunde con la substancia. Pocos son los que no reconocen esta verdad. Pero el reconocimiento, ¿autoriza acaso su reducción a la abstracción? En otras palabras: ¿precisa, porque afirmamos —*latu sensu*— la realidad de ese proceso, transformar la afirmación en un concepto rígido, intocable? ¡No! Si hay

proceso, éste tiene sus etapas, y ellas brindan sin cesar perspectivas cualitativamente nuevas.

Es obvio que el conocimiento puede captar estas perspectivas o por lo menos trozos de ellas. Y que cada captación equivale para nosotros a un momento de la realidad. Infiérese de ello una noción importantísima: la realidad objetiva del cosmos, en devenir perpetuo, reconocida ya con carácter de absoluto —y que fué realidad aun antes de que la especie humana naciera— manifiéstase, dada la existencia del cambio, en realidades que son relativas, en virtud de su naturaleza temporal. Pero esta relatividad es de tal modo dependiente de la materia eterna y en devenir, que, siendo antagónica a la invariabilidad y la permanencia, aparece, sin embargo, substanciada con éstas. Para decirlo mejor: lo variable es forma de epifanía de lo invariable. Absurdo es, por tanto, establecer entre ellos —en el plano filosófico— delimitaciones muy precisas; y pretender ver en lo uno y lo otro esencias disímiles.

Frente a este problema, la posición del relativismo es clara: admite solamente las realidades temporales que, subjetivadas, transfórmanse en verdad. Y como cada cual las ve a su modo, la verdad aparece condicionada al existir individual. En suma: el mundo no es como es, sino como el individuo lo capta y pondera. De ahí al escepticismo hay un corto paso. Sin pecar de exageración, bien puede decirse que el relativismo es subjetivismo esceptico y, por tanto, puerta abierta a la superstición y a la negación de todos los valores fundamentales.

Ortega afirma que el hombre tiene fe en la verdad. No creo que el término —la fe— sea el adecuado. En vez de fe, lo que hay es convicción. Convicción en la propia existencia y en la existencia del mundo, a la cual se llega no por los caminos del alma, sino de la lógica.

Contrariamente a lo que sucede con los animales inferiores, la razón nos hace comprender que vivimos y que esta vida se desenvuelve sobre la tierra. La conclusión —insisto— no es fideísta, sino racional. Y ella me lleva de manos al tema del racionalismo... Pero antes de entrar en él, señalo que Ortega yerra al ver en la tendencia relativista un respeto a "la admirable volubilidad propia de lo vital". Relativistas fueron los sofistas griegos, burlones permanentes del hombre y la vida. Estudiado a fondo el punto, precisa reconocer que dentro de la negatividad de esta doctrina no hay respeto a nada. Ello explica que del movimiento sofista naciera la filosofía cínica, tan rica en absurdos y desplantes.

Ahora bien: ¿es cierto que el racionalismo, "para salvar la verdad, renuncia a la vida"? Ortega lo afirma categóricamente, y con ello comete, influido por su vitalismo, un notorio abuso de apreciación. Procuraré demostrarlo...

Es claro que racionalismo significa mantenimiento del primado de la razón sobre el ser. Pero sólo del primado. No niega el ser ni sus manifestaciones, entre las cuales se encuentra lo vital. Por encima de todo, busca una explicación lógica del mundo y sus fenómenos. Más que una doctrina es, en el fondo, un método, un instrumento de que se sirve el hombre para el logro de la verdad. El relativismo, por el contrario, es un cuerpo de postulados filosóficos que niega el acceso a la verdad. Racionalista es quien, partiendo de un concepto para él axiomático —la posibilidad del conocimiento mediante la razón— investiga el cosmos; el relativista renuncia a esta investigación, plenamente convencido de que es inútil todo esfuerzo por llegar a conclusiones definitivas. Hay, pues, radical diferencia entre la naturaleza de ambas tesis, motivo por el cual cabe presentarlas —tal lo hace Ortega— como conceptos o sistemas antagónicos.

No niego que el primado de la razón fuera aupado por Descartes y Leibnitz sobre todo, a una posición de privilegio. Kant, en forma menos radical, hizo lo mismo. Para ellos la razón, entidad común a la especie humana, es fuerza suprema que vive de por sí, y mediante la cual, podemos elaborar sistemas conceptuales de vigorosa arquitectura. En los dos primeros, la confianza en ella era absoluta; en el último, parcial, pues no la creía capaz de captar "la cosa en sí". Pero —y ello es lo importante para nuestro tema— ninguno renunció a lo vital, a cuya naturaleza dedicaron penetrantes meditaciones. Claro está: lo veían como un factor subordinado; no era a sus ojos, como en Ortega, esencia... En Descartes, el mecanicismo tiende a apagar lo estrictamente biológico. En Kant, el caso es diferente: convencido de la fuerza de la vida, optó por escribir su "Crítica de la Razón Práctica". En suma: no hubo en ninguno de ellos una negación de la vida; sólo la subordinaron. Y subordinar no es negar ni renunciar.

La gravedad de la afirmación de Ortega no reside solamente ahí: está en el carácter antivitalista que él denuncia en todo el racionalismo. Parece olvidar que junto a Descartes y Kant, utilizaron también ese método otras grandes figuras para quienes la vida fué siempre un factor sustantivo de investigación. El tiende a circunscribir el racionalismo a la obra de estos dos filósofos, delatando con ello una clara estrechez de apreciación histórica. La verdad es otra... Raíz y savia racionalista hay en casi todas las corrientes filosóficas que se desarrollaron en Europa desde Bacon y Descartes hasta la época actual. Ortega parece olvidarlo; de su pensamiento dedúcese que da a este método —para él doctrina— y a su utilización, un valor estático. En vez de estudiarlo, como deben ser estudiadas todas las cosas, en su proceso de desarrollo, confórmase con exponer lo que representó, —a su modo de ver— en el momento de la epifanía. El te-

ma, apasionante, amerita una larga disquisición. Pero como ello no cabe dentro del objeto de este ensayo, señalo solamente que dentro de la postura racionalista están, desde los inicios, las dos corrientes fundamentales en que se ha escindido siempre el campo filosófico: la idealista y la materialista. Ello apuntala la tesis de que el racionalismo no es en realidad una nueva concepción. Sin embargo, su aplicación constituyó una novedad. Esta estribó en el hecho de que la razón cobró primacía como instrumento investigador y en que, para algunos, apareciera como esencia metafísica básica. Pero ni siquiera en éstos puede afirmarse con propiedad que el instrumento se convirtiera en doctrina, o sea en una interpretación coherente del mundo y la vida. Cada vez que un filósofo racionalista se lanzó por esta ruta interpretativa su sistema quedó ubicado dentro de los cuadros de aquellas dos grandes corrientes. En la idealista halláanse, junto a los tres filósofos ya citados, los cartesianos, Malebranche y Hegel; en la materialista encuéntranse Hobbes, Holbach.—hasta cierto punto Locke y Spinoza—Diderot, Marx y Engels. Spinoza y Locke ofrecen en realidad un cuadro heterogéneo. El sistema del primero es, en sus bases, materialista: identifica a la materia, que él iguala a la extensión, con el pensamiento, bajo el impulso de la substancia. Pero el hecho de que subordine ésta a Dios, delata idealismo. En Locke se ve algo parecido: no cree en las ideas innatas, estima que el pensar es producto de la sensación; reconoce, pues, en la materia un factor primario. Pero acepta la primacía divina y ve en lo que él llama cualidades secundarias de los objetos, manifestaciones estrictamente subjetivas, tesis nitidamente idealistas.

Todo ello demuestra lo ya dicho: el racionalismo es un método de investigación y no un sistema filosófico de configuración homogénea. Además de ser combatido, como método, por el empirismo puro —que en el fondo

tiene su misma naturaleza metodológica— vió aparecer a su sombra filosofías contradictorias. Y estas contradicciones se agudizaron al paso de los tiempos. Pero en unas y otras —lo reafirmo— la vida constituye una realidad. Realidad subordinada a Dios, a la Substancia, al Espíritu Absoluto o a la Materia, pero realidad al fin. De este reconocimiento nacieron la biología, las ciencias médicas de hoy, la psicología y la sociología. Invirtiendo los términos de Ortega, bien se puede afirmar que sólo merced a la utilización del método racionalista es que el hombre ha logrado penetrar en la mansión, ayer oscura y misteriosa, de la vida.

Cierto es, sin embargo, que todos los racionalistas de los siglos XVII y XVIII vieron a la vida como una realidad inmutable. Preciso fué que surgieran las teorías evolucionistas y el movimiento dialéctico hegeliano, para que dicha realidad fuera comprendida como un proceso en devenir. Es obvio que tanto Hegel como Darwin y sus discípulos fueron racionalistas. En el primero, el culto a la razón lo llevó a identificarla, en su genial sistema, con el Espíritu Absoluto. En el segundo, ese culto abrió las puertas a sus notables descubrimientos. Yerra, pues, Ortega, al calificar de antihistórica la actitud racionalista en su conjunto. Lo fué en su infancia y mocedad, pero dejó de serlo en el periodo de madurez. Lo fué porque se estimó en demasía el poder de la razón, llegándose —en el campo idealista— a cierto desdén por lo demás. Los materialistas no asumieron tan radical postura; pero la atadura al mecanicismo —de la cual se desprendió en gran parte Diderot— les impidió captar el secreto del proceso vital. En realidad, unos y otros estaban sugestionados por la nueva cosmovisión nacida de los hallazgos matemáticos. Y es lógico que así fuera... Todo espíritu notable de aquella época tuvo que dejarse seducir por los descubrimientos de Galileo y Copérnico. No era cosa de poca monta liquidar una absurda

concepción del mundo y sustituirla por otra genuinamente científica. A mi juicio, en esta seducción está la fuente del matematismo y el mecanicismo cartesianos.

Apunto, sin embargo, que Ortega exagera al decir que Descartes "desdeñaba toda idea o creencia que no hayan sido construídas por la pura intelección", aun cuando, indudablemente, rendía a ésta fervoroso culto, considerándola como la base ideal del edificio de la verdad. Prueba de esa exageración es la notoria confianza que le ofrecía lo empírico. "Una descripción de los fenómenos celestes—escribe en 1632— conforme al método de de Verulianus, sin mezclar razón ni hipótesis alguna... sería una obra más útil al público que lo que parece, y me relevaría de mucho trabajo" (1). Como bien dice Bréhier "este racionalista ha proclamado siempre el desprecio que le inspiran esos astrónomos que estudian la naturaleza de los cielos sin haber observado sus movimientos" (2). Se inclinaba, pues, ante la necesidad de la observación, y patrocinaba el método experimental, siguiendo las huellas de Bacon, a quien tanto admiraba. Más aun: veía la posibilidad de que gracias a la práctica se llegase a dominar a la naturaleza. "En lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas —dice— se puede encontrar una práctica por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los oficios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlas del mismo modo en todos los usos a los cuales sean adecuadas, y hacernos así como dueños y poseedores de la naturaleza (3).

(1) (2) Emile Bréhier, *Historia de la Filosofía*.

(3) R. Descartes, *Discurso del Método*.

Es lógico que quien eso dijo no puede aparecer como patrocinador de la pura intelección, exclusivamente. Por el contrario, abogaba también por la captación de verdades nacidas de la relación con el mundo objetivo. Es falso sostener —como lo hace Ortega— que su matematicismo, su afán de encontrar en el nos geométrico el último secreto de las cosas, lo empujara a considerar el mundo que nos rodea, "en cierto modo, como ilusorio". Si así lo hubiera considerado, ¿qué explicación tendrían su afición a la física y sus investigaciones fisiológicas? ¿Ninguna! El veía a la materia como una realidad. Aun cuando la vinculara a la extensión —concepto geométrico— jamás pretendió ignorarla. Pero era, indudablemente, antihistoricista. Como lo fué también Hobbes y lo fueron todos aquéllos, en general, que propugnaron el mecanicismo. Ello no debe sorprender... Recordemos las características de la época: vivíase en pleno auge de las matemáticas y la visión del mundo como un proceso hallábase engavetada. Lo que sorprende es que el pensamiento político no siguiera invariablemente esa línea: y que el movimiento humanista tampoco se adscribiera a ella.

¿Pruebas? En Juan Bodino —que floreció medio siglo antes de Descartes— vemos ya una tendencia a buscar la razón del hecho político en la historia; y es sabido que Hugo Grocio, padre del derecho internacional y racionalista auténtico, procuró encontrar en la antigüedad los pilares de su doctrina. El humanismo, con su apología del hombre y su retorno a los valores clásicos, es viva demostración, pese a su esencia racionalista, de respeto a la historia. El antihistoricismo florece, pues, en el campo estrictamente filosófico. Campo limitadísimo, razón por la cual no puede considerársele como expresión de una actitud universal en aquel momento.

Para Ortega, el matematicismo, la pura intelección

cartesiana, "sirve de cimiento a la física moderna". Y agrega: "En ella, —en la paradoja que entraña— hemos sido educados y nos cuesta trabajo advertir su gigantesca antinaturalidad y volver a poner los términos según estaban antes de Descartes". ¿Es todo esto cierto? Sólo en parte... Puede afirmarse que la física moderna es fundamentalmente matemática. Fundamentalmente —no exclusivamente—; pues en ella no se desprecia la experimentación. Pero es muy peregrino afirmar que el Occidente europeo se ha educado dentro de la intelección pura. Creo más acertado ver en esa educación dos perspectivas señeras: la empírico-humanística y la religiosa. Ambas han estado en pugna. Y dentro de esa pugna hemos crecido...

Voy a esclarecer el punto... La orientación religiosa es un hecho innegable; y someterse a ella es sostener el primado de la fe sobre la razón. Trátase, pues, de una educación antirracionalista. Por ventura, su campo de acción e influencia ya declinan... En cambio, la otra perspectiva educacional —o sea la empírico-humanística— cobra cada día mayor extensión y fuerza. No es necesario rebuscar las causas: vivimos en un mundo transformado por la aplicación de las ciencias positivas. Y ante ellas, paso lógico, nos inclinamos. ¿Está acaso la esencia de éstas en la razón pura? No, no lo está. Toda su urdimbre es el resultado de observaciones y experimentos. Sus triunfos han sido tan prodigiosos, que la abstracción pura en franca retirada, se ha refugiado en círculos selectos. Por dondequiera, la enseñanza de ellas se generaliza. Junto a ésta, en plano de hermandad, está la humanística, dando relieve a la historia y estudiando el quehacer humano en todos los órdenes. Todo ello explica que en vez de colocarse ante los fenómenos en actitud de ajustarlos a conceptos utópicos, previamente establecidos, se prefiera desentrañar su esencia experimentando y observándolos, sin olvidar la ligazón que entre

si acusan, tanto en el plano presente como histórico. Actitud no menos racionalista que la que asumieron o asumen los representantes del "nos geométrico", ya que para unos y otros a la verdad sólo se llega mediante la razón.

Mundo y vida no son ya para nosotros realidades estáticas. Por eso, si no nos cuesta trabajo "advertir la antinaturalidad" de los sistemas basados en la razón pura, no dejamos de captar las causas históricas de que dependieron. Por ver precisamente a la vida como un proceso, lejos está de nosotros condenar, a semejanza de Ortega, el hecho de que zonas racionalistas los abrazaran. Por el contrario, vemos en ese hecho la raíz de lo actual. En otras palabras: sólo porque la razón cobró inviolada majestad y supremacía, pudieron lograrse los grandes descubrimientos del presente siglo. De su fervoroso culto nació la experimentación y con ella, el paulatino dominio del hombre sobre la naturaleza.

Confieso que el propósito de Ortega de "volver a poner los términos según estaban antes de Descartes", produceme horror. Su simple enunciación me parece una monstruosidad. No creo que la intención sea un retorno al Medioevo, pero si la proyección sin trabas de las fuerzas que él llama vitales y espontáneas, o sea de cuanto de irracional hay en nosotros mismos. Todo esto tiene para él mayor trascendencia y sentido que la razón. Aboga, en suma, por la vuelta al imperio de los afectos. Propósito que encubre una tesis fideísta. El no querrá regresar al Medioevo, pero bien parece que ahora el dédalo de desorbitaciones afectivas y explosiones místicas que lo caracterizó en el orden espiritual. Y es lógico: volver a eso, después de encontrarnos donde estamos, entrañaría una regresión incalificable.

Por otra parte, su definición del hombre moderno

es de una arbitrariedad pasmosa. Lémosla: es "suspicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional". Creo que dentro de esta supuesta modernidad sólo hay un reducido número de individuos, pertenecientes casi todos a la capa intelectual burguesa. Lo que se observa en los demás miembros de esta clase son atributos más bien negadores de la definición. Muestran, en efecto, un acendramiento de la sensibilidad artística, persistencia de la atadura a los dogmas religiosos y entusiasmo pujante hacia filosofías intuicionistas y existencialistas.

Estudiemos, siquiera brevemente, estos hechos...

El primero se impone a todas las miradas. En lo que va de siglo, el fervor artístico de la burguesía ha crecido, consecuentemente al auge de la educación estética. Es obvio que ese fervor no va orientado hacia cuestiones concretas: su imán y substancia es la belleza, predio en el cual todo cuanto se produce es "inmediato y espontáneo". El artista crea dentro de la sacudida emocional y su obra sólo habla al alma... Idéntica conclusión impone el sentimiento religioso: carece de explicación y contenidos racionales. Y evidente es que en el seno de la burguesía es donde conserva sus más sólidos agarres... Por último, algunas palabras sobre el existencialismo y el intuicionismo. Pese a que no niegan la razón, la subordinan a la vida o a la intuición. Son, pues, irracionalistas. No me propongo —el tema ahora no lo requiere— hacer su exégesis. Pero sí debo apuntar que se trata de corrientes que sólo cubren zonas burguesas. Ello explica que sea casi exclusivamente en esta clase social donde ha logrado alcanzar difusión la filosofía de Ortega... Lo acontecido con su obra da, pues, un mentis a su definición...

Todas estas realidades se acentúan a medida que

descendemos en la escala social. Dentro de la clase obrera, sólo en zonas de su vanguardia, vese "suspiciacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato". La gran masa, por el contrario, sigue, en su mayoría, apegada a lo irracional. Es, por lo común, religiosa. Y precisamente en su seno es donde más se han desarrollado todas las formas de superstición. (Ni siquiera en la clase obrera soviética ha desaparecido la coyunda de la religiosidad). Pero su sensibilidad artística es ahora mayor que en el pasado. Con verdadero entusiasmo late ante la belleza. No postula el existencialismo; pero sí es respetuosa de todo aquello que carece de evidencia racional. El fideísmo, orientado hacia diversas metas, impera en su gran mayoría. Se halla ésta, por tanto, en posición contraria a la asumida por su élite. Sólo en esa élite es donde cabe, salvo excepciones, el segundo párrafo de la definición de Ortega. Desconfía ella de todo lo irracional, menos del arte. Mas —y esto es importantísimo— también desconfía de las "construcciones racionales", entendidas éstas como manifestaciones de la pura intelección. Razones por las cuales únicamente en un número muy reducido de esa élite han podido prender las filosofías sociales de tipo religioso.

Por ventura, por encima de todas estas realidades que expresan al hombre moderno, flota —y poco a poco se va imponiendo sobre el psiquismo— la confianza en la razón y sus obras. La experiencia, al ofrecernos un mundo transformado por la mano del hombre, prueba que la utilización del método racionalista no ha sido infecunda. Si muchos confiamos, es en virtud de esos resultados concretos. Resultados nacidos de la observación. La actitud no alcanza, por tanto, al mundo de la intelección pura. Pese a la existencia generalizada de tantos factores negativos —fideísmo, irracionalismo, etc.— hay en el hombre occidental de hoy un ansia de saber, canalizada hacia lo objetivo. Y dentro de este ob-

jeto entran el hombre y su historia. Esa ansia da felizmente la tónica de la orientación educacional laica. Y preside el desarrollo técnico-científico, en lucha contra los dogmas religiosos y las filosofías del sentimiento.

El mundo de hoy constituye una negación del racionalismo metafísico. La razón no aparece ya como aquello que contiene al hombre, sino como su contenido fundamental. Descartes pensó que ella daba realidad al cosmos. Hoy comenzamos a ver a éste como presencia primaria, que en su constante devenir da realidad a la vida y luego a la razón. Es cierto que esta visión no es general; pero no cabe duda de que poco a poco ~~se va imponiendo~~ imponiendo. Negar esto equivale a dar las espaldas a la supremacía actual de la ciencia y la técnica en el ámbito que nos envuelve y en la práctica de la vida. El hombre cartesiano —en la más estricta significación del concepto— es ya sólo un recuerdo. Nadie, salvo algunos empecinados en la ilusión, cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura.

Ortega, sin embargo, cree en la extendida presencia de este tipo de hombre, en quien ve "la sensibilidad específicamente moderna". Más aun: afirma que en vista de esa presencia, hay el afán de construir el futuro ideal de modo geométrico, según las normas de la razón pura. E infiere que es este temperamento el que lleva a las revoluciones. Recalca: "no es revolucionaria una época si no es racionalista".

Es claro que hay en todas estas afirmaciones una concatenación de dislates. Dislate, por su irrealidad, es afirmar la existencia casi omnimoda de ese tipo humano; dislate —antihistórico esta vez— es ver en ese tipo de presencia escasísima, la fuente de las revoluciones. Sobre el primer punto no voy a insistir: lo he tratado ya am-

pliamente. El segundo, en cambio, amerita, por ser algo inédito, siquiera una sucinta referencia. (1) Y la inicio afirmando que tanto el triunfo de la cristiandad como el movimiento renacentista prueban la falsedad del pronunciamiento. Es indudable que estos dos grandes acontecimientos tuvieron un carácter nitidamente revolucionario. Ambos socavaron las viejas estructuras y dieron nacimiento a nuevas cosmovisiones. No es propicio el momento para mostrar su raíz material, de la cual brotaron tronco y ramas. Me conformo con reafirmar una verdad aceptada por todos: el movimiento cristiano fué esencialmente antirracionalista y produjo un vuelco sentimental. Todo su contenido es una red vaporosa entre cuyas mallas late el espíritu; a éste, y no a la razón, es a quien habla... No cabe decir esto del Renacimiento, pese a su exaltación de lo espontáneo. No cabe decirlo porque parte de su liderato aupó la razón a una función jerárquica. Pero su racionalismo no fué gnoseológico ni metafísico: Descartes todavía no había nacido y el matematicismo sólo se encontraba en sus albores... Mostró este movimiento, por tanto, mayor riqueza que el otro: encerraba una mezcla de factores afectivos e intelectuales, con una clara predominancia de los primeros, manifestada en forma de culto a la espontaneidad de lo vital. Culto del cual nació la primacia de la actividad artística que delata.

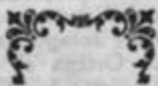
Ortega olvidó, al hacer sus inconcebibles afirmaciones, esos hechos capitales y muchos más. Ello no puede sorprender: su máximo afán consiste en interpretar la realidad al través de su vitalismo. Muestra horror al "nos geométrico" y, sin embargo, ¿qué es su sistema sino una

(1) Me referiré a este punto exhaustivamente en el capítulo "El ocaso de las revoluciones".

arbitrariedad de la razón? Bien vistas las cosas, él incide en lo que critica: toda su filosofía es una típica construcción del intelecto puro.

CULTURA Y ARBITRARIOS

VI



CULTURA Y VIDA

IV

"Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo". Así inicia Ortega el cuarto capítulo del libro que comento. ¿Es cierta la afirmación? ¿Dan esas dos tendencias el sentido de las luchas ideológicas del pretérito? Respondo negativamente... Y he aquí las razones de mi respuesta.

Salvo en los cortos lustros de la sofística griega, el pensamiento relativista jamás cobró fuerza y notoriedad. No logró esto ni siquiera en la época en que veíase al escepticismo en abierta lucha contra las doctrinas estoicas y epicúreas. Dada su cercanía a aquél, hubiera podido explicarse dicho auge en esa época. En suma: si exceptuamos el momento de la sofística, el relativismo ha sido siempre, dentro de lo que estimo las dos corrientes dominantes y en lucha en el campo filosófico, un fulgor fatuo en pleno día.

Esas dos corrientes son —lo repito—: el idealismo y el materialismo. Ambas brindan una interpretación an-

tagónica del mundo y ofrecen configuraciones coherentes. Ahora bien: si nos colocamos en otro plano —el del método o instrumental seguido para la captación de lo que se estima la verdad— aparecen fundamentalmente (1) estas dos tendencias: fideísmo y racionalismo. Fideísmo, es decir, subordinación de la razón a la fe; y racionalismo —racionalismo en su más amplio significado— o sea confianza plena en la razón y desconfianza en las fuerzas afectivas. Durante la Edad Media, el fideísmo fué fuerza preponderante. Con Bacon y Descartes comienza su declinación, pero aun hoy continúa dándole la batalla a la tendencia racionalista. No se trata ya, como en el pasado, de un fideísmo exclusivamente religioso: ahora sus substancias y metas se han multiplicado. Siguese teniendo fe en Dios y en lo sobrenatural; más junto a ello han aparecido otros tipos de fe, ya sea en la intuición, ora en la existencia o la trascendencia metafísica del ser. Intuicionismo, existencialismo y trascendentalismo metafísico son, pues, formas de fideísmo. Y lo son porque todos estos sistemas básanse en abstracciones puras refidas con lo real e indemostrables por la razón.

Al lado de las dos tendencias señaladas —fideísmo y racionalismo— encontramos al relativismo, que abjura de la verdad como reflejo de lo real y se coloca en una posición cercana a la del agnóstico. Toda reducción del problema a él y al racionalismo es, pues, falsa. Y sobre esa falsedad construye Ortega sus tesis sobre la cultura y la vida.

Para nuestro filósofo, "la vieja discordia está resuelta". Y amplía: "No entendemos cómo puede ha-

(1) No cito al empirismo puro porque tuvo poca amplitud. Sobre el relativismo volveré luego.

blarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar a la fluencia vital". El primer párrafo encierra una apreciación correcta: el relativismo amputa "el órgano de la verdad" y por ende, niega el conocimiento. Pero el segundo, en cambio, entraña una inexactitud relevante, que nace de su interpretación unilateral del racionalismo. Ve a éste exclusivamente en su forma gnoseológica y metafísica: silencia su forma histórica. Y —bien lo sabemos— únicamente aquellas formas minimizaron lo vital subordinándolo a la razón pura. Ortega restringe, por tanto, el significado del concepto. Restricción interpretativa que acusa parcialidad y me obliga a esclarecimientos. ¿Qué es la razón para el racionalismo metafísico? Un absoluto, una instancia última en el quehacer humano. Tesis ésta cara a Descartes y a Leibnitz, y dominante en el curso del siglo XVII. En el siglo XVIII comenzó a declinar este dominio. No se ve ya a la razón como un supuesto metafísico, sino como un instrumento para el logro de la verdad y la transformación consiguiente de la naturaleza. El evolucionismo, nacido en el siglo XIX, apuntaló esta concepción. Desde entonces, el racionalismo devino histórico. Cassirer resume el proceso diciendo: "La palabra razón ha perdido para nosotros su simplicidad y su significación unívoca. Apenas si podemos emplearla sin que visualicemos vivamente su historia y constantemente nos estemos dando cuenta de cuán fuerte ha sido el cambio de significado que ha experimentado en el curso de esta historia" (1).

Paso ahora a la parte fundamental del tema...

Extender el problema de la verdad al campo de las ciencias, la estética, la ética y el derecho, significa

(1) Ernst Cassirer. *Filosofía de la Ilustración*.

caer de inmediato en el ámbito de la totalidad de la cultura. Ortega llega a él escalonadamente. Parte de bases biológicas. Ello es plausible. "El pensamiento —dice— es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistan en procesos especiales, corpóreos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema". Muy bien. Parece estar frente a un pensador materialista, que analiza con criterio científico el problema. Idéntica postura delata al decir: "un juicio es una porción de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales". Sí. El pensamiento, la afectividad, la volición, están subordinados a la vida. Desaparecida ésta, aquéllos se desvanecen: la lógica no puede admitir otra cosa. Hay algo más. En un pronunciamiento ulterior, Ortega acentúa la postura: "Llamamos error —dice— a un pensamiento fracasado, a un pensamiento que no lo es propiamente. Su misión es reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo: en suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares. Y el error no anula la verdad del pensamiento, como la indigestión no suprime el hecho del proceso asimilatorio normal".

Por desventura, no es consecuente con estas afirmaciones. Pues lo llevan a la siguiente inferencia: "Tiene, pues, el pensamiento, doble faz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado, consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad"... Ley esta última, que integra, a su juicio, una entidad *sui generis*, independiente del sujeto... A la volición aplica el mismo razo-

nar: "Sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, sólo hemos querido plenamente y sin reservas cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad", norma que es el Bien. Idéntica tesis desarrolla en relación con el sentimiento estético o la emoción religiosa. Según él, todos estos fenómenos son, por una parte, "producto espontáneo del sujeto viviente... y por otra llevan en si mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos".

¡Singular dualismo! En resumen, lo que Ortega plantea es la existencia de dos mundos distintos e independientes, aunque inter-relacionados: el del pensamiento, producto de la vida, y el de ciertas entidades cósmicas, de naturaleza abstracta, que actúan sobre él. Dualismo —de esencia francamente idealista— que cautiva: pero inaceptable para quien penetra en la entraña del problema.

Creo que el error máximo de Ortega es su punto de partida. Contradiciendo su apreciación de la vida— matriz y cuna del pensamiento— como un proceso, atribuye ahora a ciertas ideas dos caras, que responden cada una a una forma distinta de existencia. Además, analiza esto desde el plano de lo actual, olvidando que hubo un hombre pre-histórico y que aun viven animales superiores en los cuales el pensamiento y la afectividad, indudablemente rudimentarios y de cualidad inferior a los poseídos por el ser humano, tienen también existencia positiva.

Responder a su tesis obliga a penetrar en el origen y la evolución de estos atributos. Nacen ellos del sistema nervioso. Y ¿qué es éste, filosóficamente hablando? La forma más elevada de la organización material: forma cuyo sustentáculo es la vida. Pensar, sentir y que-

rer son las funciones específicas de ese sistema, ya evolucionado. La epifanía de tales funciones tiene un significado profundo: entraña, en violación al concepto perimido de la fiijeza e inmutabilidad de lo vivo, una modalidad nueva de éste. En otras palabras, el nacimiento de ellas —y, lógicamente, de su base anatómica— traduce un salto en el proceso evolutivo de la vida.

La histología da el secreto de ese salto. La arquitectura del cerebro del niño, al nacer, está constituida por neuroblastos. "Son como simientes que comienzan a activarse cuando el calor solar penetra; como una película sensible que registrará una imagen cuando la luz la hiera. Esa luz es generalmente la palabra oída". (1) Bajo la acción de esa luz, los neuroblastos se transforman en neuronas. Cosa trascendental: "los neuroblastos que pueden realizar esto sólo existen en el cerebro del hombre" (2). Su existir revela, en consecuencia, una nueva cualidad orgánica. Y el hecho de que ésta apareciera entrañó un nuevo salto...

Detengámonos un poco en el lenguaje... Es conocido que éste depende de centros corticales. Centros cuyo nacimiento y desarrollo son también expresión de la nueva cualidad. El asunto es harto interesante... Sábese que durante los primeros meses de la vida, esos centros no existen en el cerebro del niño. Y que es gracias al estímulo del medio ambiente, mediante la audición de las palabras, que se organizan. Claro está: la organización delata que existía la base anatómica que la hizo posible. Hay algo más: los centros de la palabra y casi todos los correspondientes a las altas funciones intelectuales se hallan, menos en los zurdos, en el hemisferio cerebral izquierdo. En los zurdos, por el contrario, se

(1) y (2). Marie Beynon Ray. Revelaciones de la psiquiatría.

encuentran en el derecho. ¿Qué prueba esto? La respuesta es obvia: que el desarrollo mental está íntimamente relacionado con la mano que desde temprano más se usa. La conclusión que ello impone —de capital importancia— no escapa a nadie: el psiquismo surge como consecuencia del impacto que al través de la mano sobre todo, el sistema nervioso recibe de la realidad. En otras palabras: es un producto específico de la práctica.

“Nacemos sin saber hablar. En el cerebro no existe nada que nos haga hablar sin enseñanza. El cerebro debe ser educado para la palabra”. (1) Así nos dice Marie Beynon Ray. Decir correcto... Pero importa también señalar que cuando apareció la nueva cualidad en el hombre protohistórico no había quien enseñara a hablar. La maestra inicial fue, pues, la naturaleza. Las primeras palabras redujéronse, con seguridad, a síntesis silábicas de los ruidos que ésta producía. Pero su número aumentó rápidamente gracias a la labor creadora. La nueva cualidad respondió, por tanto, a la naturaleza, con nuevas presencias... Fueron éstas los verbos, los adjetivos y casi todos los sustantivos. De las palabras onomatopéyicas pasóse, pues, a palabras nacidas de la iniciativa personal, impulsada por la necesidad de precisar y ordenar mentalmente las cosas y las acciones.

Nuestra conciencia —la del hombre de hoy— nació de un proceso similar. Y ya nacida, no permaneció estática: fue, como el lenguaje, superándose. Los estudios realizados sobre la mentalidad primitiva harto lo prueban. Levy-Bruhl demostró que ésta gira alrededor de la idea de la “participación”(2). Ello explica la entrega del aborigen al magismo. Este no concibe las exclusio-

(1) Marie Beynon Ray, Obra citada.

(2) L. Levy-Bruhl, La mentalidad primitiva.

nes lógicas en que nosotros basamos el pensar: identifica seres contrarios, cosas y funciones. La conciencia es en él rudimentaria. Ella le dice, casi exclusivamente, que él y su grupo existen frente al mundo, donde fuerzas ocultas campean. Abondando en el punto expresaré que ella surge dentro de la nueva configuración anatomo-fisiológica bajo la presión directa de la realidad objetiva y la convivencia. Y es bajo esta presión que se sigue desarrollando hasta alcanzar los altos niveles actuales. En suma: todo nuestro pensar es un producto de la vida social y la ley fundamental que ésta impone: la lucha contra la naturaleza, para transformarla.

Apoyo el concepto en el estudio de la evolución psicológica del ser humano. En realidad, el individuo aislado —un Robinson Crusoe— no se concibe. El desarrollo y perfeccionamiento de nuestra especie está condicionado por la vida en común. Ello obliga a colegir que esta condición ha sido fuerza determinante de los rasgos más característicos de nuestro psiquismo. La vida social nace con la familia. Si estudiamos la evolución del niño en el seno de ésta, vemos que atraviesa varias etapas: amasijo puramente biológico en los primeros meses, su mente va poco a poco despertando hasta alcanzar el nivel consciente. Ese despertar no se concibe ajeno a las influencias de quienes lo rodean. Instintivamente, el niño, en los inicios vitales, se inclina a subordinar su existir al cuidado de la madre, en primer término; luego de los demás miembros de su familia. Su mundo, en toda esa época preconsciente, se reduce a ellos. En realidad, más que conciencia, lo que él posee entonces es instinto de sí. La conciencia surge como producto de la nueva relación, en vinculación íntima con el aprendizaje de las palabras. En realidad, este aprendizaje va sirviendo de estímulo y a la vez de base a lo otro. En los primeros momentos se circunscribe, como en el aborígen, a la convicción nebulosa del existir

individual y familiar. Más tarde se enriquece: es el instante en que el niño comienza a ponderar las cosas, y a interesarse en ellas. Precisa admitir, que ni siquiera aquella convicción nace espontáneamente: es también el producto de la relación familiar. En síntesis: bien puede afirmarse que en la época preconsciente la vida del niño es la de los seres que la condicionan. Y como esta condición es esencial e insustituible, ya que actúa como razón de ser de la pervivencia, se infiere que ella es germen y a la vez ámbito de la conciencia. Esclarezco el punto diciendo que ésta existe en forma potencial durante los primeros meses de la vida; y se transforma en acto bajo la acción coactiva y constante de la relación humana. Es como un huevo que deviene fecundo por obra de esta relación.

Evidentemente: si no existiera la estructura del sistema nervioso humano, nunca aparecería. Es ése el caso de los animales superiores: están en sociedad y, sin embargo, su vida psíquica es rudimentaria. En suma: la constitución de nuestro sistema nervioso permite que, gracias a la vida social, nazca la conciencia. Por tanto, el verdadero fundamento de una teoría del conocimiento válida es la vida social. Y como vida social significa un constante quehacer en común, se infiere que la práctica —y sólo la práctica— es lo que tipifica y estimula la actividad de la conciencia.

Todos estos conceptos son conclusiones lógicas de la meditación sobre hechos innegables. ¿No existen entonces ideas innatas o conceptos a priori? ¿Cómo explicar la realidad y la universalidad de nociones como las de justicia, bien y belleza? Respondo adentrándome en la evolución humana... Y tomo como punto de partida la ley biológica que dice: la ontogenia es la repetición de la filogenia, o sea: el desarrollo del ser humano constituye una recapitulación abreviada del desarro-

llo de las especies. Esta recapitulación se evidencia en el sistema nervioso humano: pasa él, durante la vida embrionaria, por todas las etapas de la evolución filogenética.

Insisto en que en los primeros tiempos, nuestra conciencia fue burda, estrecha, limitada. Ello explica que el individuo, pese a que poseía ya el pensamiento —que mostraba una cualidad superior al de los animales más cercanos del hombre— descansaba, tanto en el razonar como en la acción, sobre el criterio del grupo. Sociólogos ha habido —Henri Berr entre otros (1)— que subrayaron las características pre-lógicas de la mentalidad productora de este tipo de conciencia, en la cual se encontraban informes y en proceso de génesis los conceptos de Bien, Justicia o Belleza.

Nacieron y se desarrollaron estos conceptos bajo el acicate de la práctica. Puedo afirmarse que con este nacimiento se produjo —¡tal la novedad del hecho!— un nuevo cambio cualitativo en el plano mental. Antes, la conciencia sólo era capaz de afirmar: los objetos, yo y mi grupo existimos. Ahora aparecía como creadora de ideas generales. Su tipicidad, por tanto, no era ya la misma. Y fue la lucha social contra la naturaleza la fuente de ese cambio.

Para Ortega, cuando la voluntad se decide a realizar lo que se estima mejor, obedece tanto a una ley biológica como a la "fuerza objetiva" del bien, que se nos impone desde afuera, puesto que reside "más allá de nuestra individualidad". Si ello fuera cierto ¿qué explicación tendrían las manifestaciones volitivas de los pueblos primitivos? Ortega olvida que en ellos, la volun-

(1) H. Berr, Prólogo a la obra "La Humanidad Pre-histórica", de J. de Morgan.

tad fue ante todo un instrumento para la satisfacción de las urgencias materiales. Subsistir era entonces la primera ley; y para cumplirla, ¡cuánta entrega total hubo a veces a lo que hoy calificamos de moralmente monstruoso! Procedíase de espaldas —y sin el menor remordimiento ulterior— a nuestras actuales ideas de bien y de justicia. Surgen éstas, por tanto, al compás de los tiempos, como producto de la actividad, y sin que en ello intervengan supuestas imposiciones de entidades sui generis que brotan de la realidad objetiva. Luego, a medida que la evolución alcanza niveles más altos, se extienden y depuran.

Sé que es harto banal afirmar que el mundo de la afectividad y el pensamiento humanos, aun cuando tiene una misma raíz y base, se diferencia cualitativamente del pensar y sentir de los animales superiores. Pero carece de banalidad apuntar algunos rasgos de la diferencia: el hombre es poseedor de dos funciones, de las cuales los otros carecen. Refiérome al lenguaje y a la capacidad de un típico trascender. Del lenguaje no diré más nada: todos admiten su intervención en el desarrollo mental. El trascender humano, en cambio, obliga a disquisiciones... Las inicio diciendo que posee dos propiedades: persecución de una meta y fecundidad en la acción. Dicho de otro modo: gracias a que poseemos pensamiento y sensibilidad con características propias, actuamos en forma determinada sobre la naturaleza: trascendemos sobre ésta modificándola o variando el ritmo de sus espontáneas leyes. El agricultor que regula sus siembras realiza esta variación; el minero que cava una mina y extrae de ella el mineral, también la varía. Y la modifica el físico que desintegra el átomo o el químico que al unir dos cuerpos provoca el nacimiento de otro. Uso, pues, la palabra "trascender" en el sentido aristotélico de algo que sale del ser. Del ser como una unidad total. Cuando Agustín de Hipona habla de

que se puede trascender hacia sí mismo, despierta en mí una sonrisa irónica: lo que veo entonces es una actitud patológica de arrobamiento místico, que se da las manos con la introspección paranoica. Sonríe también ante casi todas las formas de trascendentalismo de que nos hablan Jaspers, Heidegger y Dilthey, pues me parecen puras construcciones metafísicas que nada tienen que ver con ese ser de carne y hueso que llamamos hombre. Como elaboraciones mentales acrobáticas están bien; pero como reflejo de la realidad no tienen pies ni cabeza. Admitirlas significaría la aceptación de dos realidades independientes: la del pensamiento, por una parte; y la de los demás atributos de nuestra configuración biológica, por la otra, con la posibilidad de que la primera se interne como una fuerza extraña en la segunda, modificándola, significaría, en suma, negar la unidad biológica-espiritual de nuestro ser.

Ahora bien: siendo el cambio una verdad absoluta, y siendo sus proyecciones tanto cualitativas como cuantitativas, despréndese que cada objeto da constantemente algo de sí para la creación de otro objeto. A menudo esta dación entraña el desaparecer del dador. En realidad, la trascendencia no es un fenómeno exclusivamente humano: abarca a toda la materia. Cuando parte de ésta se transforma en energía, trasciende. Y los efluvios llegan aunque el cuerpo que los produzca no aparente pérdidas. Leyes cósmicas presiden este proceso, cuyos secretos las ciencias positivas van paulatinamente captando. La vida, aún la vegetal, es un continuo trascender: los árboles proporcionan parte del oxígeno que nosotros respiramos; y las bacterias nitrificadoras aseguran, con las mutaciones químicas que provocan, la subsistencia de aquéllos. Pero este modo de trascender difiere del humano. Mientras aquél se produce sin orientación, en forma anárquica, el nuestro va siempre dirigido a un fin, consubstanciado con nosotros mismos:

la transformación de la naturaleza, en aras de la propia vida. Al cortar árboles para levantar la choza que nos sirva de abrigo, ya estamos trascendiendo. Trascendemos porque ese acto implica una transformación de la naturaleza y lleva en sí un fin fecundo. Evidentemente, es el pensar lo que mueve a la voluntad; pero sólo cuando ese pensar culmina en realizaciones, ya sean éstas concretas o espirituales, es cuando la trascendencia se produce. Y como la culminación nos obligó casi siempre a utilizar nuestras fuerzas físicas, sobre todo **nuestras manos**, bien puede afirmarse que los elementos básicos de la trascendencia humana —elementos que delatan nuestra tipicidad como seres vivos—, son las manos y el psiquismo.

Paso ahora a completar la tesis afirmando lo fundamental. Nuestro trascender individual está condicionado por la convivencia. Ello ha sido así desde nuestro amanecer en la protohistoria. Sólo somos unos inválidos. Juntos, en cambio, las potencialidades de cada individuo se unen a las de los otros y se proyectan transmutadoras, fecundas. A su vez, la experiencia va enriqueciendo el arsenal: gracias a ella, aparecen nuevas posibilidades... Inducción clarísima: trascendemos en razón de que existimos como seres sociales en permanente actividad práctica. En resumen: el hombre está subordinado a la humanidad y la raíz de todo su progreso psíquico viene de la práctica. Cualquier otra tesis es, a mi juicio, pura elucubración.

Estas afirmaciones, levantadas sobre premisas que estimo incontrovertibles, destruyen a plenitud la tesis dualista de Ortega. Apoyándose en Simmel, él dice: "La vida del hombre o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí mismo y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pen-

samiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión". Y resumiendo: "La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida: en ella lo inmanente es un trascender más allá de sí misma". Bien. Pero ¿qué razón hay para estimar vitales y a la vez ajenos a la vida a los integrantes de esa dimensión? No veo ninguna. Y no la veo porque contrariamente a Ortega, no me coloco en una postura de "pura intelección". Sólo razonando así, en forma típicamente abstracta, es como puede sostenerse semejante tesis. Si, en cambio, permanecemos con los pies sobre la tierra, ella se derrumba... Apunto, en primer término, que para Ortega, el trascender humano cubre exclusivamente el contenido de la mencionada dimensión. Por tanto, no hay transcendencia, a su juicio, cuando la vida humana culmina en realizaciones estrictamente concretas. Para mayor claridad: sí, gracias a nuestro esfuerzo muscular, levantamos una choza, no transcendemos; pero si transcendemos al difundir nuestras ideas al través de la cátedra o del libro. Su visión del problema es, en consecuencia, taxativa. La mía es global: creo que hay tanta transcendencia en cualquier que-hacer corriente como en las manifestaciones más elevadas del espíritu cuando el uno o las otras se traducen en variaciones o modificaciones potenciales o inmediatas de la naturaleza. Pienso, con Aristóteles, que no hay transcendencia en el pensar puro, ajeno a la acción. El sólo hecho de limitar nuestro trascender a los puntos de aquella dimensión —pensamiento, voluntad, sentimiento estético, emoción religiosa— niega nuestro ser, que no es sólo pensamiento y alma —Ortega lo reconoce— sino también materia sometida a una ley, o para decirlo mejor: cuerpo vital unitario altamente evolucionado. Se desconoce o menosprecia, por tanto, parte de lo vital, al hacer la mencionada limitación: nuestras manos, y todo cuanto ellas crean, quedan excluidos.

Es inconcebible que un vitalista como Ortega mantenga este concepto. Obvio es que de entrada su pensamiento se coloca sobre una base irreal. Y que en vez de razonar como un hombre de ciencia, lo hace como un metafísico. Esto podría justificarse si el problema fuera esencialmente abstracto. Pero no lo es... Por el contrario, su materia es concreta: la vida humana es una realidad física que nadie niega. Precisa, pues, si queremos formarnos una opinión clara y verdadera, partir de la consideración de la vida en su totalidad, mediante un enfoque tanto histórico como temporal. Por ventura, los avances de la biología brindan las bases. La filogenia nos habla del constante progreso de lo simple a lo complicado. Nos dice que la amiba posee irritabilidad, pero no sistema nervioso, como organismo unicelular que es. En los metazoarios inferiores ya aparecen esbozos de ese sistema, que se va enriqueciendo y perfilando al compás del avance en la escala zoológica. El desarrollo llega a su climax en el hombre, poseedor de las manos, del lenguaje y de la capacidad de inventiva y de abstracción. Este sistema es eje de la vida orgánica y padre del psiquismo. Gracias a él, mantiénese la unidad del ser. Unidad indesintegrable. De ello se infiere que cuando trascendemos, lo hacemos totalmente: no trasciende una parte de la vida, sino la vida toda... En consecuencia, hay tanto trascender en todo lo que nuestra actividad física ofrece de fecundo como en las expresiones más hondas y al parecer autónomas, de la emoción y el pensamiento creadores.

Adentrado en este tema, señalo que la acción de los reflejos condicionados, ampliamente demostrada por la fisiología, es raíz frecuente de la manifestación psíquica. Pierde entonces el psiquismo espontaneidad, convirtiéndose en una respuesta mecánica a hábitos que se van formando inconscientemente por obra del contorno, lo que prueba la intensidad de la conexión de lo psíquico

con la naturaleza y a la vez su unidad con el conglomerado total de su propia vida orgánica. Repito que esta unidad es ley de toda la evolución biológica; y que ir contra ella o negarla es enfrentarse a la historia de la vida. No cabe duda de que esto es lo que hace Ortega al postular su peregrino dualismo. Hay en él una contradicción notoria: no llega a subordinar la materia y el ser al pensamiento, pero cree en la existencia de por sí, y por tanto, en plena independencia de la vida —aun cuando las haga también depender de ésta— de esas entidades abstractas que se llaman Bien, Verdad y Belleza. Ellas cobran ante sus ojos un valor intrínseco, independiente del que pudiéramos atribuirles. Siendo —afirma— expresiones biológicas, aparecen a la vez como realidades externas, casi concretas. En otras palabras: así como existen el aire y la tierra, ellas están ahí, junto a éstos. Y están no como cosas, sino como "normas". Son, pues —lo reitero— entidades internas, hijas del yo, y a la vez externas, nacidas de lo objetivo.

Todo esto es de una vaguedad que sería encantadora en la urdimbre de un poema; pero en el plano científico y filosófico es injustificable. La primera pregunta que despierta es ésta: ¿cuál es la naturaleza —la esencia y forma— de esas "normas"? A ella, que creo incontestable desde una posición objetiva, añado estas otras: ¿cómo y cuándo aparecieron? ¿están ellas íntimamente vinculadas a la naturaleza o flotan sobre ésta como un manto de neblina? Es claro que estas preguntas tampoco pueden ser contestadas con argumentos que respondan a lo real. En cambio, infinidad de respuestas poéticas o metafísicas pueden ser ofrecidas. Pero Ortega no está haciendo poesía; ni siquiera metafísica, ya que su vitalismo se empecina —vana ilusión— en afirmar que tiene una base biológica.

De todos modos, conviene disecar su pronuncia-

miento. Según él, cuando mediante el pensar nos ajustamos a las cosas, obramos por dos razones: porque así lo requiere la ley de "la utilidad subjetiva", y porque a nuestro pensamiento le "impera la ley objetiva de la verdad". La primera frase no admite crítica: es justa. La segunda, en cambio, cae en lo vaporoso y árido. Esa supuesta "ley objetiva" es una de aquellas normas a que hice anteriormente referencia. Naturalmente, "pensar es pensar la verdad"... Pero ¿acaso es ésta un tauturgo, un Dios omnipotente que desde el exterior nos impone su voluntad obligándonos a consubstanciarnos con ella? ¡No! La verdad es un hecho estrictamente subjetivo, como el pensar mismo: es el reflejo de la realidad en el cristal de la conciencia; es —para decirlo mejor— la aceptación íntima de lo real, consecutiva al ajustamiento a éste: en suma: es nuestra convicción sobre la existencia de una realidad dada. No hay, pues, tal tauturgo, divinidad o norma externa... Analicemos ahora su evolución histórica. ¿Cuándo nació esta expresión del pensamiento? Es difícil precisarla. Pero su devenir cubrió, innegablemente, varias etapas. Presente y actuante hállase ya en algunos animales superiores. El perro, por ejemplo, es capaz de reconocer a distancia los objetos y las personas, y muchos de ellos se identifican con el sufrimiento o las alegrías de éstas. No cabe duda de que este reconocimiento entraña la aprobación, por parte de la subjetividad, del reflejo íntimo de las personas u objetos. Trátase, por tanto, de un acto cuyo contenido esencial es la verdad.

Al advenir el hombre, aparece una nueva etapa. La idea de la verdad, informe en el pensamiento de los animales superiores, se precisa. Se precisa en virtud de que la naturaleza mental humana es más rica y de mayores alcances, y posee un instrumento de difusión: la palabra. La riqueza y el alcance permiten mayores diferenciaciones entre los objetos: la palabra brinda al

concepto un sólido andamiaje. El hecho de poder hablar de la verdad, de expresar la idea en forma definida y sintética y de referirnos a cualquier objeto con un término, tiende a hacer de la idea y su expresión una misma cosa. Es obvio que en el proceso de la evolución mental, ello significó un extraordinario avance. Sin embargo, en la infancia de nuestra especie no había, pese a la existencia de la palabra, una noción perfilada y pura del concepto. El perfilamiento y la pureza fueron obra de nuestro desarrollo como seres sociales y, por tanto, de la actividad práctica. Esta actividad, fuente del progreso general, constituyó un estímulo permanente de la ideación. En ejercicio constante, ésta se fue perfeccionando hasta alcanzar un nuevo nivel: el de la inventiva y la abstracción. Momento éste importantísimo, ya que el pensamiento dejó de ser exclusivamente un reflejo de las cosas; basándose en éstas, se sintió con poder de elaborar ideas generales y de crear un mundo nuevo: el matemático. Descubrió entonces que si verdad era la piedra o el árbol que las manos palpaban también lo era el hecho de que la reunión de varias piedras o varios árboles daban un número dado. Fijó la atención en ese número y creó la palabra correspondiente. A las verdades que nacían de un reflejo directo de la realidad unió, pues, las verdades intelectuales nacidas también de la realidad, pero cuya evidencia comprobaba por vía experimental o mediante el análisis lógico. Ese pensamiento es el del hombre histórico, capaz de distinguir cantidades y cualidades, causas y efectos. En consecuencia, la verdad, inelaborable sin el material que la realidad brinda, es obra específicamente suya. Y si el campo de ella se ha extendido débese a que en la diaria brega de la vida las posibilidades del pensamiento se acrecentaron. No hay, por tanto, ninguna "ley objetiva" de la verdad. Cuando nos ajustamos a las cosas, nos ajustamos a la realidad, y la verdad aparece en nosotros como crite-

rio o para mejor decir, como medida de ese ajustamiento. Aunque íntimamente conectadas, realidad y verdad son, pues, cosas distintas.

Algo similar acontece con la idea del bien. En el alba de nuestra especie era bueno cuanto satisfacía nuestros apetitos y necesidades materiales. La idea del bien, tal como nosotros la concebimos, no aparece entonces. Surgió más tarde, con el nacimiento de la abstracción. Y poco a poco se fue enriqueciendo y precisando. Ello también debióse a la vida social y la práctica. El proceso aparece claro... La experiencia hacía ver al hombre protohistórico que satisfacer las necesidades era material y subjetivamente distinto que dejar de satisfacerlas. Lo primero producía una sensación de placer; lo segundo, angustia. Razonó sobre el problema y comprendió que el acto que conducía a lo primero —y esto mismo— era preferible a cuanto encerraba lo segundo. Tuvo así una idea de lo que significaba preferir. Y de esta idea brotó la palabra: mejor. Palabra que se consubstanció con el concepto. El hombre pre-histórico fue probablemente más lejos. Aplicando el mismo razonar a problemas menos urgentes y concretos, siguió midiendo con la vara de la nueva noción, todo cuanto le parecía preferente. Luego, con el hombre histórico, la idea pasó a ser lo que es hoy. Y lo bueno y lo mejor quedaron ubicados en el campo ético.

Pero la ubicación se produjo al través de una evolución desarticulada. Aclaro el punto señalando que en el curso de la pre-historia y de las primeras edades históricas el progreso de esa idea sólo alcanzó reducidos núcleos sociales. Para la mayoría de la humanidad ella siguió vinculada a la satisfacción de las necesidades materiales. Carecía, por tanto, del alto valor moral que hoy le damos. Sólo los espíritus selectos, más evolucionados, mostraban inconformidad con esa vinculación.

Entre ellos halláronse los creadores de religiones. Es indiscutible que cuando Zaratustra hablaba de bien y mal, lo hacía en términos éticos, cuyo sentido no podía ser captado por las grandes masas. Al surgir el cristianismo, el panorama era ya otro. La humanidad había cubierto una nueva etapa de su progreso racional y parte de ella mostrábase accesible a la prédica de los valores morales que filósofos y sacerdotes realizaban. Pero como esta accesibilidad no traducía siempre una capacidad plena de abstracción, resultó que muchos de estos valores —entre ellos el mismo concepto del bien— fueron consubstanciados con la potestad divina.

No es el momento de discurrir sobre cómo nació la idea de Dios. Me circunscribo a decir que ella fue la primera expresión creadora del pensar, en el plano de lo absoluto. Habiéndose producido la convicción —o verdad— de la existencia de la naturaleza, pasóse, mediante un movimiento racional, a la del Ser Supremo que la había creado y gobernaba. Ser que en virtud del principio de participación, el primitivo encontraba en el totem y hasta en los objetos del contorno. En ese momento, Dios no estaba aún vinculado a la idea del bien; era simplemente la fuerza suprema que lo animaba todo. La vinculación surge en la época histórica —conviene repetirlo— por obra de las religiones y la filosofía. Ello significó, claro está, un gran progreso. Pero como extensísimos grupos quedaron rezagados, tuvo escasa proyección. Para la mayoría, el bien siguió identificado al cumplimiento de necesidades y deseos concretos. Y esta identificación cubre el vasto campo de nuestro vivir histórico, con su dolorosa expresión de conquistas, crueldades y asesinatos en masa.

Aclaro que no doy a la afirmación un valor absoluto. Pienso que en la época que va desde el nacimiento de la civilización hasta los inicios de la Edad Moderna, su contenido tuvo mayor vigencia que después; y que

aún entonces existía un concepto claro del bien, como valor moral, en algunos que lo obedecían y en muchos de los que lo traicionaban con la actitud. Pero la gran mayoría carecía de ese concepto. Y Dios era adorado no por bueno, sino porque se le temía o porque se encontraba en este amor un consuelo a las terribles angustias que el mal desatado por tantos —sobre todo por las clases dominadoras— dejaba en cuerpos y almas. Todo ello demuestra que el bien y lo mejor no son, como dice Ortega, "una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros", sino por el contrario, un patrón moral que nosotros mismos nos imponemos como producto de la relación con la realidad y el progreso racional que ella genera.

Idéntico discurrir cabe en el caso de la emoción estética. Tampoco lleva "la necesidad de someterse a un régimen o ley objetiva". Ella es sólo expresión de nuestra afectividad evolucionada. La razón, al lograr autonomía, comenzó a distinguir cualidades. Comprendió que había cosas anchas y angostas, duras y blandas, simples y compuestas. Eso mismo aconteció con lo afectivo. Materia al principio ruda y compacta, fue poco a poco haciéndose dúctil. Y esta ductilidad acarrió una reacción emotiva distinta frente a cualidades de la naturaleza que sólo existen para su mundo. Entre ellas, las de lo bello y lo feo. La diferencia emotiva devino de inmediato un hecho consciente, que el pensamiento precisó mediante la creación de las palabras: fealdad y belleza.

Ahora bien: ¿constituyen estas cualidades cosas reales, corpóreas? O mejor: ¿son ellas manifestaciones determinadas, concretas de la materia en su permanente devenir? La pregunta, de visible hondura, tiene una respuesta sencilla: ninguna cualidad encierra en ella misma la idea de lo concreto. Lo concreto es el objeto que

la posee. La cualidad es un término funcional, no orgánico. Forma, posición, color, son cualidades: nunca cosas. Pero sería absurdo afirmar que estas cualidades carecen de existencia real por el hecho de que sea nuestra subjetividad quien las descubra. Tan reales son que sin su manejo diario por el hombre jamás habría existido historia o progreso. Más aún: es sobre todo al través de ellas que la materia traduce su permanente devenir. Creemos a veces en su irrealidad porque están en mutación constante. Voy más lejos: siendo un modo de proyección de la cosa, confúndense, temporalmente, con la cosa misma. Por tanto, penetrar en su esencia arroja una nueva luz: significa que son y a la vez no son algo concreto.

La belleza —lo repito— existe como cualidad. Existe, puesto que la sentimos en las cosas. Unida, consubstanciada está ella a las cosas. Hay algo más: así como podemos construir una mesa redonda o cuadrada, podemos crear un poema bello o una bella escultura. En todo esto es la emoción lo que da la medida. Pero la existencia de esta cualidad en la naturaleza o en las creaciones humanas no autoriza a afirmar que ella nos imponga desde afuera ninguna norma. Nuestra reacción ante ella es libre, espontánea, plenamente subjetiva, y se produce de acuerdo con la sensibilidad típica del individuo. No hay —para decirlo mejor— entrega de nuestro yo a su realidad universal y cualitativa, como lo piensa Ortega...

¿Significa todo lo antedicho la negación del mundo de la cultura? ¡En absoluto! Y de acuerdo estoy con Ortega en lo que respecta a sus partes integrantes: pensamiento, voluntad y afectividad. Lo que niego es que este mundo esté en parte desligado de nuestra biología, ya que se ve obligado —según él— a acomodarse a la esfera de un supuesto: lo "transvital". Ahora bien: es

justa y laudable su insistencia en presentarlo como derivado de lo biológico. El dice: "La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que la digestión o la locomoción". Ello es cierto. Lo es porque resulta a todas luces arbitrario independizar la vida espiritual de la base material que la sustenta. Su error está —lo reitero— en afirmar que pese a esa conexión íntima, que entraña unidad, lo espiritual forma también parte de algo externo, con fuerza y autonomía propias, que tiene de por sí existencia. "El sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos —nos afirma— tienen sentido por sí, valen por sí mismos, aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones". Es decir, todo eso, al tener un valor independiente del que nosotros le atribuimos, responde a una cualidad de algo que es valioso de por sí. Su pensamiento es desenvuelto en esta forma: "Esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo, incluso la exigencia de que debe ser. Lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas y no sólo en la medida en que son útiles a la vida". La tesis, atractiva, sugestionadora... Y es que nace de algo que la experiencia parece ratificar. Tenemos, en efecto, la falsa impresión de que esos conceptos flotan en el aire y nos imponen desde allí sus normas. En el fondo, trata-se de un reflejo condicionado cuya raíz está, fundamentalmente, en nuestra educación, tan teñida de religiosidad e idealismo.

¿Qué es la justicia? Definirla con precisión no es cosa fácil. Comienzo diciendo que su idea es un producto de nuestra capacidad de abstracción. El hombre protohistórico y el prehistórico no la tuvieron. Podría objetárseme que carezco de pruebas en que basar el aserto.

A este argumento respondo: el primitivo tenía una mentalidad pre-lógica y en ésta no podía haber un concepto de tanta riqueza y hondura. Este nace, pues, como consecuencia de nuestra superación racional. Ortega, tan empecinado en su historicismo, nos habla de él como si siempre hubiera existido. Lo juzga, por tanto, con la medida que de él hoy tenemos. La conclusión se impone: tal juicio, carece de base histórica.

Estudiemos cómo se fue formando dicho concepto... Al igual que la de todas las ideas generales, veo su raíz en la práctica. Brotó el árbol cuando el hombre, capaz ya de abstracción, se sintió consciente de su propio valer y mostró rebeldía ante las desigualdades que impone la convivencia. Tal vez razonó por analogía diciéndose: si el mundo es una unidad armónica ¿por qué no ha de serlo nuestra vida? Es indudable que si se hizo esta reflexión, ella contribuyó a la protesta. En realidad, las estructuras económico-sociales impuestas por las clases dominantes limitaban sus posibilidades y colmaban el alma de angustia. Aquello —dijose con seguridad a sí mismo— no debía ser... Pienso que el fenómeno ocurrió en los inicios de la época histórica, tan rica en esclavitud y servidumbre. En suma, la idea, reflejo de lo objetivo, nació en virtud del alto nivel mental alcanzado. Pero —y ello es importante— antes de perfilarse, ya existía el sentimiento. La injusticia reinante coaccionaba de tal modo, que se hacía intolerable. Y brotó en lo íntimo una reacción contra ella. Era un sentir nebuloso que se concretaba en la aspiración de algo mejor para todas las víctimas de la desigualdad. Ya consciente, ese sentir cristalizó en idea. Desventuradamente, ésta quedó condicionada a la perspectiva. Y así, pese a que existía en el alma un afán de ir más lejos, lo justo fue casi siempre confundido, en la práctica, con las instituciones nacidas de la rebelión contra la injusticia. Pero el afán no se contuvo: siguió pugando con la idea. En

algunos, esta pugna culminó en el triunfo del primero: la idea perdió entonces su limitación a la perspectiva y asomó en su autenticidad, transformada en fuerza revolucionaria.

La ontogenia brinda un claro apoyo a todo esto. En el ser humano el concepto de lo justo sólo aparece cuando la razón ya ha madurado. Con él medimos el diario vivir: vemos cómo las cosas son y cómo deberían ser... El niño, pese a que posee el lenguaje, no siente ni sabe lo que es justo hasta acercarse a la adolescencia. Al principio, la idea va en él unida al egoísmo, cosa explicable: la vida gira entonces en una órbita hedonista. Ello lo obliga a calificar de injusto que los padres detengan o contraríen sus deseos. Luego, la unión desaparece, y el concepto, ya tamizado, asoma nítido. La protesta contra los padres es, en el fondo, el equivalente de la rebeldía social de los primeros períodos históricos. Y traduce, por encima de todo, que la aspiración a una vida en consonancia con la naturaleza —vida instintiva en esa época— ya existe. Pero no debe pensarse que la idea brota espontáneamente: su fuente está en el contorno, donde es tema frecuente la justicia y existe una educación que procura depurar su sentimiento. Hay algo más: bajo la presión directa de estos últimos factores es que ella se depura. Esta presión obliga a reflexionar sobre su esencia, conduciendo la mirada hacia la realidad social, campo de tantas iniquidades. Véase entonces que los hechos contradicen la idea; y surge en las almas nobles el ansia revolucionaria de transformarlos.

Es claro, sin embargo, que en todos los seres humanos no se produce esta evolución. Ortega habla de la justicia en forma tal que incita a creer que nadie deja de sentirla —en su máxima pureza y hondura— y de pensar en ella. Y no es así... Aun en los pueblos más

cultos sólo una minoría es intelectual y afectivamente madura.

Creo que todos estos argumentos son más o menos aplicables a la génesis del concepto rectitud moral. Nace también de la abstracción, por obra del ambiente. Y tanto él, como el de la justicia y el de la verdad, integran, con otros, el mundo de las ideas generales. Mundo en abullición permanente. Vemos, por ello, que la idea de lo justo culmina en cristalizaciones objetivas, como las leyes e instituciones jurídicas; y que la rectitud moral se transforma en reglas o formas de vida. Bien puede afirmarse, por tanto, que habiendo sido provocadas por la realidad, estas ideas retornan a ella, sin que esto signifique su desaparición del sujeto. El caso prueba un principio establecido por Hegel y enriquecido por Marx: la transformación dialéctica de la cualidad. El proceso es el siguiente: la inteligencia, con la posibilidad de abstracción, es una cualidad del ser humano; de esta cualidad nacen los pensamientos, cuyo sino es un constante devenir, un permanente proceso de ser. La objetivización de uno de éstos paraliza parcialmente el devenir, creando un objeto o ser. Objeto o ser cualitativamente nuevo...

Esta ley dialéctica impera también en el campo de la verdad y la belleza. La fuente de ambas es objetiva; pero es en la subjetividad donde el concepto nace y deviene idea general. Organizada la verdad en sistemas, denominados ciencias y la belleza en artes, logran, mediante la aplicación de ambos derivados, concretarse en hechos u objetos. La idea queda entoaques objetivada, y la cualidad de que depende forma otra cosa cualitativamente diferente.

En resumen: no hay ninguna base real ni lógica para afirmar que esos conceptos tienen existencia por sí.

Creo que todo lo antedicho lo prueba a plenitud. Pero como en estas disciplinas lógicas el exceso en la argumentación nunca es inválido, señalo que la aceptación de esa existencia entrañaría la obligación de extenderla a las demás formas del trascender humano y a cuanto de ellas se deriva. Esto es claro, pues la derivación se confunde casi siempre —y forma un mismo cuerpo— con la idea que la genera. En virtud de ello, no concebimos la institución jurídica sin la idea de la justicia, y el quehacer científico sin el concepto de la verdad. En consecuencia, si el existir por sí de esas nociones abstractas fuera cierto, precisaría reconocer idéntica naturaleza a lo creado por ellas. O admitir que esa naturaleza cambia con la incorporación al esfuerzo humano. Tanto lo uno como lo otro pugnan con la lógica: lo primero entrañaría una independencia total del hombre y sus obras; lo segundo, una humanización de algo que por su carácter metafísico, casi divino, nos está vedado.

Hasta esos absurdos nos lleva, pues, el dualismo de Ortega. Frente a él, resumo mis conclusiones en la siguiente forma: el mundo de la espiritualidad, que es el de la cultura, nace de nuestra biología y a ella y sólo a ella, está atado. De lo que se infiere que es absurdo presentar como realidades distintas, ajenas la una a la otra, a la naturaleza y la cultura. La primera se reduce al mundo material en su permanente proceso de transformación. De este proceso nacen los objetos y con ellos las cualidades. Entre éstas se encuentra la vida, que a su vez produce lo espiritual, nueva cualidad que es raíz de la cultura.

La zoopsicología reafirma esta última apreciación. Gavrilov, notable sabio en este campo, escribió al respecto: "Los conceptos lógicos y las nuevas teorías nos inclinan a no considerar la vivencia subjetiva como un

derivado, sino como una cualidad especial, como una peculiaridad específica del proceso nervioso global". (1)

Creo, como Ortega, que "no hay espiritualidad sin vida" Pero añadido, disintiendo de él: lo "transvital", como cosa independiente de la vida misma, es pura fantasía...

(1) Gavrilov. El Psicoanálisis a la luz de la reflexología.

EL DOBLE IMPERATIVO

V

Si: "el fenómeno vital humano tiene dos caras: la biológica y la espiritual". Mas de ello no se infiere forzosamente que sobre él actúen dos poderes distintos "como dos polos de atracción antagónica".

Y no es que niegue ese antagonismo: lo que niego es la dualidad de fuerzas que, según Ortega, lo explican y dirigen. Claro está: no vale la pena insistir en las razones de esta negación, expuestas detalladamente en las páginas que preceden. Pero la admisión del antagonismo me obliga a aclarar mi pensamiento. Comienzo diciendo que el hecho de que dos cosas sean antagónicas no significa que tengan una raíz distinta. Eso lo demostró Hegel con toda claridad. El vió que dentro de cada cosa luchan siempre dos fuerzas contrarias; y que esa lucha da la esencia del devenir...

En la vida humana, espíritu y materia constituyen los dos factores en discordia. La materia utiliza al instinto como instrumento de acción; y el espíritu, a su vez, se sirve del pensamiento: éste procura mantener al instinto, permanentemente, bajo su soberanía. Ahora bien:

lo importante es comprender que, pese a la discordia, impera la unidad. Nuestra vida es, pues, algo coherente, homogéneo. Cada individualidad integra un conjunto armónico cuyas partes, enlazadas entre sí, no admiten otra dependencia que la del propio yo. La actividad intelectual no está, pues, requerida por el supuesto "principio ultravital de las leyes lógicas". Este ultravitalismo no existe. Y su aparente requerimiento concretase al ejercicio de una función estrictamente biológica.

Ortega acepta esta función como base del pensar. Sin embargo, estima que cuando éste se produce, se desvincula de ella y cae bajo el imperio de lo "transvital". De ahí su tesis de los dos imperativos contrapuestos. "El hombre, ser viviente —afirma— debe ser bueno —ordena uno de ellos— el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella —dice el otro imperativo, el vital".— No veo razón para hacer de la exigencia dos cosas distintas. ¿Qué es la cultura? La proyección del ser en los planos del espíritu. Por tanto, su realidad nace del ser y de éste depende. Lo espiritual, germen de lo cultural aparece, pues, como expresión de lo vital, y sólo se diferencia de las demás funciones de la vida orgánica en el hecho de que brota de la más alta cualidad de ella, lo que explica su extendido gobierno sobre gran parte del conjunto y su naturaleza específica. Únicamente la vida vegetativa y los exabruptos de la afectividad y del instinto están fuera de su poder que, —claro está— se desvanece durante el sueño.

No cabe duda de que es la cultura, en su manifestación ética, la que nos dice que debemos ser buenos. Pero si admitiéramos que ese decir proviene de lo "transvital", precisaríamos reconocer que la noción del deber tiene ese origen. Caeríamos entonces en brazos de los postulados a priori de la moral, caros al pensamiento kan-

tiano. Y la historia dejarla de tener un significado para nosotros. Yo me niego a ello. No creo que el hombre proto-histórico y el prehistórico tuvieron una idea clara del deber; y que, por tanto, quepa hablar de ese apriorismo. Estimo, por el contrario, que esta idea, como las demás ideas generales, fué un producto de la práctica. Surgió porque se hizo necesaria para la ordenación de la convivencia. Prueba esta afirmación el hecho de que el niño, en el despertar de su razón, la ignora totalmente. Ella brota por obra del ámbito familiar y social en que él crece y se desarrolla. No se trata, por tanto, de ningún postulado eterno, ajeno a nuestra actividad.

Por otra parte, para Ortega, la cultura del presente asoma como algo artificial: "no es —según él— vivida". Débese ello a la influencia, —a su juicio generalizada— que ha ejercido el racionalismo metafísico. Creo haber ya demostrado en el capítulo II que esta influencia no da va la tónica del pensar común y menos del científico. Ello delata la falsedad de la tesis. Acepto, sin embargo, que todo aquél que se inclina "sin previa revisión", ante principios y nociones que flotan en el ambiente, cae en cierto "utopismo cultural". Pero preferiría dar a este término un sentido más amplio. Estimo que el utopismo no está sólo en quien adopta aquella postura de tipo fidelista, sino también en quienes, después de haber revisado los conceptos en boga, crean nuevas concepciones de tipo estrictamente abstracto y, por tanto, reñidas con los hechos. Como hemos estado viendo, en el campo de este utopismo cae el propio Ortega. El no es "el demócrata que no ha puesto nunca en cuestión la verdad del dogma democrático", pero sí el metafísico que, al pensar en la vida, elabora un sistema *metavital*. No hay, en el fondo, gran diferencia entre una y otra actitud. De lo que se infiere que su autoridad para tratar el punto flaquea... Ello explica que caiga en lamentables errores.

como el de declarar que la cultura europea de hoy, "al tiempo que pretende ser la única racional, la única fundada en razones... no es sentida por su racionalidad, sino que se adopta misticamente". Hay, a mi juicio, en esta afirmación, tanta inexactitud como ligereza. La cultura es algo demasiado vasto para que pueda uno calificar su proyección en forma tan rígida. Frente a ella no cabe la apreciación matemática. Basta ahondar en su naturaleza —y de inmediato descubrir la multiplicidad de disciplinas que la integran— para comprenderlo.

Analicemos el caso... Tanta cultura hace el poeta lírico como los sabios que en sus laboratorios descubren leyes físico-químicas o el músico que extrae de su entraña emocional una sinfonía. Ni el último ni el primero —¡obsérvese bien!— obedecen a la razón pura. Y entre los segundos, son ya muy pocos los que delatan esa obediencia. Es incorrecto, por tanto, considerar el fenómeno como producto de una sola fuente y ver en su desarrollo un encauzamiento dentro de líneas definidas. Quien así procede da un sentido matemático a lo que por naturaleza está reñido con todo tipo de precisión. ¿Es el arte factor sustantivo de la cultura? ¡Sí! Y su creación es tal vez la más espontánea de nuestro existir. Nadie negará que en los últimos lustros su auge es cierto. ¿Lo olvidó Ortega al calificar a la cultura actual de "no vivida"? Algo semejante puede decirse de la ética. Es exacto que con sus integrantes se ha constituido una ciencia, incluida en la filosofía; y que dentro de esa ciencia pugnan las corrientes formalista y materialista. Sabemos que la primera nace con el movimiento socrático y se consolida con el estoicismo; pero fué Kant quien, al crear los imperativos como postulados de la razón práctica, perfiló racionalmente sus rasgos. La otra brota de las filosofías sociales, utilitaristas y pragmáticas. Esta pugna demuestra que en el campo de la teoría no se ha dicho la última palabra.... Pero en realidad, ello

no interesa al tema. Puesto que Ortega califica al hombre como un ser vital, lo que nos importa a nosotros —al lector y a mí— es descubrir la naturaleza de la moral dentro de la cual vivimos...

En ella —y no creo que sea novedoso afirmarlo— el elemento estrictamente racional está ausente. Su realidad es un producto del ambiente. Trátase de algo que, en vez de depender de un a priori, la sociedad nos impone por vía, casi siempre, del reflejo condicionado. A la larga, la imposición crea un hábito. Y éste aparece sujeto a la esencia clasista de aquélla, dado el hecho de que la sociedad está formada por clases. Existen, por tanto, una moral burguesa y una moral proletaria, que traducen las formas típicas de reacción de cada una de estas clases ante el problema ético. Esta reacción entraña un sacudimiento íntimo: es, en suma, vivida...

"Una moral geoméricamente perfecta pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción —dice Ortega— es subjetivamente inmoral". Exacto. Pero ¿dónde está, en la hora presente, ese tipo de moral? Por el contrario, lo que veo es, en el plano teórico, una turbulenta lucha de doctrinas —moral pagana, cristiana, trascendentalista, utilitarista, etc.— que giran alrededor de la órbita formalismo-materialismo; y en el campo de la realidad un militante afán de la moral burguesa —mezcla de cristianismo y utilitarismo— por conservar, frente a los ataques de la moral proletaria, filosóficamente materialista, su supremacía en la orientación de la vida. Tanto el cuadro teórico como el que delata la práctica cotidiana traducen fervor e impetuosidad. Están, pues, empapados de energía vital. Pero Ortega no la ve... Y en su ceguera, echa manos de su arquetipo cultural dualista para dar pie a la elucubración. Lanzado en la tesis irreal del doble imperativo, a cuyo imperio nuestras ac-

tividades deben someterse, precisa sus componentes bajo los siguientes títulos:

IMPERATIVO

	Cultural	Vital
Pensamiento	Verdad	Sinceridad
Voluntad	Rondad	Impetuosidad
Sentimiento	Belleza	Deleite

Según él, en el curso de la Edad Moderna —o sea del Renacimiento hasta nuestros días— ha prevalecido la tendencia **culturalista**. "Se creía que se creía en la cultura —afirma—; pero en rigor se trataba de una gigantesca ficción colectiva de que el individuo no se daba cuenta, porque era fraguada en las bases mismas de la conciencia". ¿Es ello cierto? ¡No! Una simple ojeada a nuestro inmediato pretérito nos lo prueba. Su racionalismo —ya lo he afirmado— fué histórico: de él nacieron las ciencias, parte integrante de la cultura, y todo cuanto ellas han dado. Junto a él, en función que sería absurdo despreciar, encontramos a la vigorosa corriente cristiana, de esencia fidelista. Es cierto que en las grandes obras literarias del presente siglo, palpitan-tes de realismo, apenas se observa esta corriente. Pero su presencia está viva en el movimiento romántico, que también pertenece a la Edad Moderna. Más aun: el argumento se desmerita al recordar que lo literario es sólo un integrante de la cultura, y que lo de mayor extensión y peso en ésta —no lo más fecundo, que es indudablemente la actividad científica— es lo ético, fuente indiscutida de nuestras costumbres. Pues bien: lo ético aun traduce una marcada influencia de las normas cristianas, tal como el catolicismo y las disidencias protestantes las enseñan. Normas desviadas, claro está, del cauce original, y adaptadas a las sucesivas estructuras económicas, pero que pese a ello, dieron y siguen dando

patrones de conducta a extensos grupos humanos. Su positiva decadencia no niega, por tanto, el imperio que todavía ejercen, incorporadas como están, al cuerpo de la moral burguesa. Ortega ve probablemente en esta postura fideísta espontaneidad, y por eso se abstiene de criticarla. Oponiéndola al racionalismo, la considera vital. Pero calla su extensión y relieve en la cultura de estos últimos siglos. ¿Ceguera real? ¡Tal vez! Aunque es-timo más bien que se trata de un desvío de la visión en el entusiasmo creador de su estratoesférica tesis.

Todo esto prueba que contrariamente a lo que él afirma, la cultura se ha realizado en nosotros, en vez de quedar como una "superficie de ficción sobre la vida afectiva".

Procuraré dar, mediante un detenido estudio del asunto, mayor fuerza al aserto. Paso, llevado por esa intención, al costado artístico del cuerpo cultural. Y recuerdo, como punto de partida, algo que ya dije: nuestro siglo traduce una acentuada creación en este campo, donde domina, plenariamente, la espontaneidad. No importa que la temática tenga una meta racional: lo básico —que es la residencia de la belleza— está en la forma o el estilo con que se desarrolla. Tan espontáneo es el arte actual que en todas sus ramas tiende a partir de la creación pura. ¿Un ejemplo? La pintura fué, hasta fines del pasado siglo, una actividad imitativa. El pintor copiaba la naturaleza, y mientras mayor era la fidelidad al modelo, el mérito de la obra era considerado más alto. Hoy, esa tendencia imitativa casi ha desaparecido. La paleta se entrega a la emoción y la fantasía obra el milagro. Lo mismo está aconteciendo con la escultura. Y también con la poesía, libre ya de la cárcel del metro y a menudo de la lógica. Todo esto es espontaneidad. Espontaneidad tan honda como la que siempre ha revelado la música...

Paso ahora a los predios del pensamiento científico. Florece —lo repito— a la sombra del racionalismo moderno, que acepta el evolucionismo y es, por tanto, histórico. Serlo significa, lógicamente, considerar en alto grado lo vital. En consecuencia, ni siquiera en este plano la cultura ha quedado, como dice Ortega, "cada vez más distante de la vitalidad que la engendra". Aparece, por el contrario, íntimamente enlazada a ésta: es, en el fondo, su auténtica prolongación...

Paupérrimo es el argumento con que Ortega pretende demostrar lo opuesto. Refiere, en efecto, que hay una generalizada tendencia a aceptar verdades ya hechas. La observación es parcialmente justa. Pero circunscribirla a la Edad Moderna y sobre todo al presente —como él lo hace— equivale a invalidarla. Pues ¿qué dice al respecto la historia? Que en los siglos anteriores a nuestra Edad esa actitud estaba mucho más extendida. Ello explica el auge alcanzado por las religiones entonces. Comunidades enteras se sometían pasivamente a sus dogmas, creyendo encontrar en ellos la verdad absoluta. Claro está: como este sometimiento despertaba generalmente una honda fe, que monopolizaba la vida del espíritu, Ortega no lo critica... Pero yo pregunto: ¿no entrañó a menudo esa fe actitudes hostiles a la vida? El ascetismo y su hermano menor: la tendencia monástica, ¿no constituyeron frenos y más aun, fuerzas aniquiladoras de lo vital? La respuesta es forzosamente positiva. Razón por la cual resulta inexplicable que él presente a los pueblos ascéticos, como los orientales, habituados a "no separar la cultura de la vida, por haber exigido siempre a aquélla que sea vital". ¿Olvidó nuestro filósofo el carácter básicamente religioso de esos pueblos? No. No pudo haberlo olvidado... Lo acontecido fué que, en el vértigo de su tesis, nítida creación de la razón pura, descuidó penetrar en la entraña de la religiosidad y ver todas las consecuencias que la actitud religiosa implica.

El punto es de sumo interés... Contrariamente a lo que afirma Ortega, creo que si el oriental nos desprecia no es porque ve en nuestra conducta "omnimoda hipocresía", sino en razón de que rendimos culto, al través de la racionalidad, a la vida. El oriental, a la inversa de nosotros, vive en forma contemplativa y ve en la entrega a fuerzas esotéricas el camino del aniquilamiento. Así, mientras nosotros procuramos racionalizar nuestros instintos, sin jamás destruirlos, él procura su anulación; y mientras hallamos en lo vital satisfacciones y deleites, él busca éstos en el nirvana, que es un hundimiento de la vida en la nada.

Ninguna de estas consideraciones niega que algunos lados de nuestra cultura descansen en la hipocresía o conduzcan a ella. El lado ético es el que más acusa esa falla, cosa explicable, ya que la mayor parte de su contenido nos es impuesto por quienes ejercen el predominio. La moral burguesa, cuya extensión es el producto de ese predominio, la muestra a viva luz... Pero no cabe la generalización y decir, como lo hace Ortega, que toda nuestra cultura adolece de ese vicio. En realidad, si el arte es espontáneo, no hay en él hipocresía. Como tampoco la hay en el campo del estricto pensar, o sea el científico y el filosófico. En la búsqueda de la verdad, sabios y filósofos proceden por un imperativo de conciencia, y procuran que sus hallazgos, en vez de perturbar la vida, amplíen su horizonte y mejoren su destino. Pocos son, por ventura, los que dan las espaldas a esta norma.

Empujado por su concepción idealista, Ortega ve en la hipocresía reinante en lo ético una subordinación plena de lo afectivo a arquetipos racionales. Gran error... Insisto en que la causa fundamental es la estructura económico-social vigente. Veo, además, una causa accesoria: el maridaje de la superestructura inte-

lectual nacida de ella con el fideísmo religioso. Me explico... Las religiones imperantes en Occidente aceptan y justifican las normas económicas actuales y obligan al creyente a la misma actitud. Es obvio que la esencia de estas normas es la economía de lucro, raíz de la desigualdad en la repartición de la riqueza. Nadie negará que esta desigualdad entraña injusticia. Pero al creyente le está vedado denunciarla: él tiene que considerar como bueno al mundo que nace de esas normas...

Hay algo más: la realidad capitalista a menudo obliga a la familia obrera a un acomodamiento a la moral burguesa. Acomodamiento que entraña tanta hipocresía como la que revela el creyente cuando subordina su naturalidad plena a la obligación que impone la fe. Estas actitudes son similares a la del comerciante o industrial que, sin ser fidelista, renuncia a sus manifestaciones más propias y autónomas bajo la coacción de la conveniencia material. Infiérese de todo esto que si hay hipocresía débese —lo repito— a que a ella impulsa el régimen económico-social dominante.

Extiendo a mayor distancia el razonamiento... Hipocresía —gran hipocresía— delata la actividad internacional del momento. Todos los Estados occidentales se presentan hoy como paladines de los más nobles principios. Pero esto a pocos llama a engaño. Pues sabido es que tras la cortina de la moral campean el ansia de dominio, y la explotación, tantas veces feroz, de pueblos considerados como inferiores. Algo similar acontece con la política interna de esos Estados. Dentro de ellos, los partidos viven en constante deslealtad a sus plataformas.

Pero ¿autorizan esos hechos a lanzar sobre toda la cultura de Occidente el calificativo de hipócrita? ¿De ningún modo! Algunas golondrinas no hacen verano...

Frente a la extendida falsedad de la ética burguesa está la sinceridad que delatan el quehacer científico y la obra de arte; y está también la actitud franca, —y por lo franca rebelde— de gran parte del proletariado occidental ante la turbia moral de los dominadores. A diario éste denuncia su hipocresía y muestra un afán por romper el acomodamiento a que tal moral obliga.

No hay, en realidad, crisis de la cultura... Verla es una alucinación. Lo que hay es sólo crisis de la moral burguesa. En consecuencia, es falso afirmar —como lo hace Ortega— que "todo ha fallado". En el orden material, lo único que está en quiebra es la estructura económica capitalista. Y esta quiebra explica que fallen también los conceptos éticos a ella vinculados. Tal vez más que nunca, hay ahora "fe en los valores trascendentales". Lo prueban la ciencia, con su creciente afán de captar nuevas verdades y su creciente número de servidores; el arte, cada día más enraizado a lo anímico; y el impulso revolucionario, hijo de la entraña de las masas. Nadie puede desmentir la realidad de estos hechos. Ellos se desenvuelven en medio de la angustia reinante, que ha actuado a menudo en función de estímulo. Sí: nuestra cultura está estremecida de angustia; pero también de optimismo revolucionario. Y por eso no ha fracasado... Más bien camina, empujada por los fermentos trasmutadores que contiene, hacia la armonía total de sus integrantes y el ajustamiento pleno con la vida. Siendo ya vital, procura serlo mucho más.

Absurdo es, por tanto, decir que la vida se ha rendido ante ella, y que "la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica" se hayan objetivado hasta el extremo de poner la vida "a su servicio". Vemos precisamente lo opuesto... Vemos a la ciencia y el arte dependientes de lo vital; a la ética dominante socavada en sus cimientos por el ansia de reducirla a la na-

turalidad e incorporarle un sentido de justicia; a la fe religiosa en plena decadencia; a las normas jurídicas en clara renovación... Vemos que la ciencia y el socialismo, enemigos tradicionales de los dogmas fidelistas, amplían su dominio; que el capitalismo agoniza y el concepto de la equidad y su imperio, día a día se ensanchan. Hay, pues, en el mismo plano ético, un vigoroso impulso por quebrar la hipocresía parcial de su norma.

Podrá parecer contradictorio que habiendo afirmado el carácter vital, y por tanto, espontáneo, de la ética, admita esta hipocresía. Ello me obliga a esclarecer el punto... Comienzo haciendo esta pregunta: ¿cómo se produce la reacción moral? Respondo: en la generalidad de los casos, por vía del reflejo condicionado. Pese a las excepciones, puede afirmarse que la burguesía ofrece un vivo ejemplo. Dentro de ella, unos cuantos —la excepción— comprenden que la ética dominante es artificial. Pero la obedecen... Obran así porque el sentimiento o afán del lucro ahoga los demás. Es claro que en estos casos, la unilateralidad de la conducta entregada al egoísmo, hace del individuo un ser desvitalizado, con el agravante de que él tiene conciencia de su mal obrar. ¿Es ésta la regla? ¿No? En la mayor parte de los miembros de la burguesía, los actos morales se producen espontáneamente, aun cuando en su origen responden a una imposición. Para comprenderlo, recordemos que el niño se desarrolla dentro de patrones morales hechos y, por fuerza, se va adaptando a ellos. A la larga éstos llegan, sin él darse cuenta, a formar parte de su naturaleza. El fenómeno aparece como una prueba más de la interrelación entre lo externo y lo interno, entre los hechos del hombre y el hombre mismo, entre la historia y el presente. Lo importante del caso es que esta consubstanciación con la norma artificial alcanza generalmente tal fuerza, que la reacción que de ella nace es casi siempre más rápida—

y por ende, más espontánea— que la que brota de la más nítida pureza de la intimidad. ¿Qué explicación dar a esto? Sólo una: la que brinda el concepto del reflejo condicionado. Demostrado está que en la generalidad de los actos obedecemos tanto o más a éste que al dictado de la conciencia o al impulso plenamente autónomo de lo subjetivo.

Siendo ello así, es decir: existiendo este reflejo como parte integrante y fundamental de nuestra biología, absurdo sería ubicarlo en lo que está fuera de nosotros. Por el contrario, es nuestra pertenencia, es una forma de vida de nuestra naturaleza, es un fenómeno estrictamente vital... En sus elucubraciones, Ortega ni lo menciona. Se ve a las claras que no vió en él el origen de una gama infinita de actitudes. Naturalmente, si lo hubiera visto, toda su tesis sobre el sometimiento de la vida al imperio de una cultura "no vivida" se desplomaba...

La conclusión que esto impone es obvia: la lucha contra el acomodamiento a la moral burguesa, por parte del proletariado, es lucha de la conciencia rebelde contra el imperio del reflejo condicionado. Entraña ella, por tanto, un afán de racionalizar algo que está fuera de la soberanía de la razón, pero que, pese a ello, es tan vital como la razón misma. Ahora bien: el paralelismo del desarrollo de la afectividad y el pensamiento impulsa a una armonía de fines entre éstos. El sentimiento del bien y el sentimiento de lo justo, al devenir ideas precisas, nítidas, y por lo tanto, independizadas ya del acondicionamiento a la perspectiva mudable, cobran categorías de verdades intelectuales. Y se hermanan a las otras de este mundo... Por eso, ya no se concibe que la actividad del científico margine lo bueno y haga abstracción de la justicia. Se exige de él —lo mismo que del artista— una permanente lealtad al hombre. Por tanto, la lucha contra

la moral burguesa, siendo lucha contra el dominio del reflejo condicionado, es también un esfuerzo por la racionalización de la vida y, por ende, de un imperio cada día mayor del bien y la justicia.

Todo esto prueba plenariamente que pese a la hipocresía de la ética burguesa —hipocresía que se refleja en la política— en la mayor parte de los casos ella traduce también espontaneidad, y es, por tanto, una forma de presencia de la vida. El hecho de que el contenido de esta espontaneidad nos llegue a veces de lo externo, condicionado por la perspectiva, no autoriza a calificarla como antivital. Ahora bien: el esfuerzo encaminado a destruir este condicionalismo tiene un significado inequívoco, que revela ansia de superación. Es, en el fondo, un esfuerzo por someter al control pleno del yo gran parte del automatismo psicológico. En realidad, no veo en este automatismo nada que tienda a dar relevancia al hombre. Por el contrario, creo que la relevancia máxima está en el connubio entrañable entre razón y afectividad. Connubio jamás alcanzado por los animales superiores. En cambio, el automatismo es en ellos la forma por excelencia de la manifestación vital. Aminorar el ámbito e influjo de este automatismo implica, por tanto, un avance hacia la humanización.

En resumen: nuestra cultura ha sido vital y se encamina a acentuar su vitalismo, como manifestación estrictamente humana. Siendo, por otra parte, producto exclusivo del ser, no está sujeta a dos imperativos.

LAS DOS IRONIAS O SOCRATES Y DON JUAN

VI

Es admirable en Ortega el empecinamiento con que defiende sus tesis. Pese a que la argumentación tiene la inconsistencia del humo, quiere, de todos modos, que nos inclinemos ante ella. Predica como fanático... Persiste en la idea de que cultura y espontaneidad constituyen en Europa dos "polos antagónicos". Y vuelve a hablar de la cultura oriental contraponiéndola a la de Occidente. Haciendo caso omiso del ascetismo chino o hindú, reitera que en la India o la China predomina "la vida espontánea". Es indudable que tiene parte de razón al afirmar que "la sabiduría y la moral orientales no han perdido nunca su carácter tradicionalista". Sólo tiene parte de razón porque cuando él escribía ambos países comenzaban a despertar de su sueño milenario. La palabra nunca está, por tanto, mal empleada, ya que no toma en consideración lo que se veía en el presente y lo que se iba a producir en el porvenir. El no captó que tanto en la prédica de Gandhi como en la de Sun-Yat-Sen había, dentro del respeto a la tradición, vigorosos fermentos revolucionarios que prendieron en las masas, forzándolas a avizorar un mun-

do nuevo. Si estos fermentos no hubieran existido, caería de explicación el salto dado por estos países recientemente. ¿Tendrían sentido, sin un apoyo sólido de las masas, los esfuerzos que han estado realizando Nehru y Mao-Tse-Tung? No. Más aun: es obvio que ellos jamás habrían escalado el poder sin contar con ese apoyo. Y ¿dónde encontramos la raíz de este último? En el viraje de postura mental y espiritual exclusivamente...

Este viraje constituye, a todas luces, uno de los hechos más trascendentales de la historia contemporánea. Tan grávido está de futuro, que indudable será su proyección, en forma determinante, en la configuración de los lustros venideros. El chino, pues, va siendo ya capaz de "formarse una idea del mundo fundándose sólo en la razón, en la verdad de esa idea". No necesita ya "ver esta idea autorizada por un pasado inmemorial".

Ahora bien: ¿tiene razón Ortega al afirmar que la gracia y el esplendor de nuestra cultura sean debidos al desnivel entre los dos polos de vida, es decir, el de la razón y el de la espontaneidad? ¿De ningún modo! Y realízo mi negación siguiendo su análisis... Según él, Europa nace en el momento en que Sócrates, "en las plazuelas de Atenas, descubre la razón". Esta tesis no es del todo justa: lo veremos... Pero precisa admitir que con anterioridad a Sócrates, casi todos los esfuerzos del pensar se orientaron a la búsqueda de una explicación del mundo, y produjeron así numerosas filosofías de la naturaleza. Al llegar él, descúbrense el universo del hombre, y comiézase a comprender que las ideas y la afectividad tienen tanta realidad como el mundo de los objetos. Aristóteles estima que él es el padre de la ciencia moral, que basó en conceptos universales. En realidad, como nada escribió, no dejó un sistema de filosofía; pero todos los comentaristas están contestes en que su quehacer principal fue el logro del conocimiento de sí mismo por ca-

da individualidad. El dió, pues, un viraje a la corriente filosófica: de ciencia de la naturaleza transformóla en ciencia de la razón y la conducta. Todo parece indicar que para él la razón daba el secreto de las cosas. La mayéutica —o sea el arte de extraer las verdades ocultas de la intimidad del interlocutor— era su método fundamental. Sin embargo, nada de esto significaba en modo alguno desprecio hacia lo espontáneo; reconocía su importancia y llegaba a afirmar que en los momentos de duda, un genio interior lo iluminaba...

En realidad, su gran preocupación fue siempre el hombre. ¿Qué significaba ello? Que mientras sus antecesores tenían los ojos puestos en lo objetivo, los suyos estaban permanentemente fijos en la manifestación más excelsa de la vida. Esto hizo decir a Julián Marías, uno de los más destacados discípulos de Ortega: "El hombre socrático es, por tanto, el hombre real, es cada hombre que se puede conocer, que puede manifestar su intimidad y ponerla patente, en la luz" (1) Claro está: si uno de los atributos de ese hombre real es poder manifestar su intimidad, se infiere que no existía en Sócrates una minimización de ese atributo. ¿Por qué, entonces, presentármolo como prócer del antivitalismo? ¿Por qué afirmar que la misión suya y de su época consistió en substituir lo espontáneo con lo racional? Es obvio que hay en esto una afirmación arbitraria, que el filósofo mártir de sus propias convicciones, ni lo que se sabe de su pensamiento, autorizan...

Es inconcebible que un hombre como Ortega, profesor de filosofía y, por tanto, conocedor profundo de la historia del pensamiento, haya incurrido, llevado por el fanatismo de sus falsas ideas vitalistas, en semejante dis-

(1) Julián Marías. *El Tema del Hombre*.

late. En realidad, ese fanatismo palpita en casi todas las consideraciones de este capítulo VI de la obra que comento. Pretenden ellas probar que "el tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón". Falsedad empinadísima... Ortega ve suplantación donde hay sólo un esfuerzo de coordinación y dirección. Suplantar significa tomar el sitio o ejercer la función de otra cosa que ha desaparecido. Y Sócrates nunca pretendió que la razón ejerciera, frente a lo espontáneo de la vida, tal tarea. Aspiraba a otra cosa: quería que las fuerzas oscuras e instintivas de la intimidad se sometieran al imperio del buen juicio. Tratábase, por tanto, de un esfuerzo de innegable humanización; de un ansia de dar a la vida el cauce que la parte más egregia y noble de ella recomienda; de un afán, en suma, de prevalecimiento de lo estrictamente humano sobre los atributos que, poseídos por el hombre, tipifican, además, a los animales superiores.

Ortega, sin embargo, no lo ve así... Y ¿en qué funda su pintoresca tesis? En el descubrimiento, por Sócrates, del mundo de los conceptos, de las ideas generales. Afirma: "Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro". ¡Inexacto! Inexacto porque el pensamiento peca de exageración. En efecto, se desprende de éste que había en Sócrates una concepción dualista, cuando, por el contrario, su filosofía delata unidad entre razón y vida y, por ende, entre vida y naturaleza. El hecho de que descubriera los juicios inductivos y las ideas generales no justifica semejante apreciación. El veía al hombre como un ser racional, pero jamás dijo que esa razón era algo separado o independiente del hombre mismo. Lo que más bien se deduce de su doctrina es que la estimaba guía de la vida humana, siendo a la vez parte in-

tegrante y fundamental de ella. Su quehacer fue, por encima de todo, un esfuerzo por la depuración de lo racional. Aspiraba a que nos liberásemos del error, a suplantarlo —y aquí sí va bien el término— la ligereza en el pensar por el convencimiento de lo verdadero. Toda su ironía tiende, en el fondo, a ello. Es, como bien dice Abbagnano, "el método para desvelar el saber ficticio, para poner al desnudo la ignorancia fundamental del hombre". (1).

Lo que él descubre no es, por tanto, "un nuevo universo", sino una fuerza modeladora de nosotros mismos que, brotada del propio yo, es a la vez esencia y luz de éste... Esta fuerza no tiene la misión de "descalificar lo espontáneo". Procura solamente regularlo, encauzarlo... No se trata, por tanto, de *substituir esa espontaneidad*, sino de *subordinarla al dictamen del juicio*.

La inexactitud de la apreciación de Ortega salta, pues, a todas luces. Pero él no se detiene en el camino... Ve en el ansia socrática de regular lo espontáneo por la razón, la raíz del racionalismo que, como hemos visto, él limita al campo gnoseológico y metafísico. No cabe duda de que al hacer este pronunciamiento yerra. En Sócrates hay más preocupación por lo ético que por lo racional. En cambio, bien puede afirmarse que ese tipo de racionalismo nace con Parménides. La desconfianza con que éste veía los datos de los sentidos, la mutabilidad y el movimiento, lo llevó a admitir como realidad única al Ser eterno, inmóvil e inalterable. Hay, pues, en esta filosofía un esfuerzo de racionalización del ente, una ubicación de la razón en el plano de lo absoluto. Por ello aparece ante los ojos de muchos como el punto de partida de la metafísica; e indudable es que

(1) N. Abbagnano. *Storia della filosofia*.

de esa doctrina brota un acrobático quehacer en que el pensamiento ulterior se ha entretenido: el afán de identificación del Ser primordial con la inmovilidad y la permanencia.

En el propio Platón hay, claro está, mucho de Parménides. Para él la razón —que en Sócrates es fuerza represiva y ajustadora— se convierte en la única realidad. Hay motivos para ver en su obra el más sólido pilar del idealismo. Esencia y existencia confundíanse, en su pensar, con el mundo de las ideas. Siguiendo a Parménides, veía la realidad material como pura apariencia. Aristóteles estableció una clara distinción entre su pensamiento y el socrático. Ortega, sin embargo, se abstiene de hacerlo, comprendiendo, tal vez, que ello debilita su tesis, ya que en Platón, la razón tiene, en el plano filosófico, una primacía que no tuvo en Sócrates. Admitir esto equivalía a despojar a Sócrates de la supuesta paternidad del racionalismo.

Es de Sócrates que proviene, según Ortega, que en la conducta práctica, el hombre "tenga que negar y suspender todos sus deseos y propensiones nativos para seguir dócilmente los mandatos racionales". Afirmación tan fuera de sentido que me parece inconcebible que un pensador rico en erudición filosófica, como él, la produjera... Acostumbro a ver las ideas de los demás como nociones claras, definidas, y considero un pecado convertirlas a voluntad en algo dúctil, moldeable, porque ello convenga a nuestro discurrir. En esto último cae Ortega... Sócrates, en realidad, no propuso eso... Voy más lejos: en toda la historia del racionalismo, si ese propósito se encuentra es como algo estéril e intrascendente. Ni siquiera lo vemos en Descartes o Leibnitz. A ninguno de los dos se les ocurrió "negar y suspender los deseos y las propensiones nativos". Afirmarlo entraña una interpretación errónea del pensamiento de éstos o un pronunciamiento en el vacío...

Y sobre afirmaciones de este tipo es que Ortega levanta su tesis. Después de hacer ver que ese supuesto intento de supresión es imposible, aclara: "El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente —la razón pura— viene a substituir lo que verdaderamente somos—la espontaneidad". Demostré ya que socratismo no es racionalismo gnoseológico o metafísico, único que Ortega toma en consideración. Pero, continuó... Ampliando su pensamiento, nos dice que la historia prueba el fracaso de ese propósito suplantador, que en realidad apenas ha existido. Luego, al hacer el análisis histórico, se entrega a la fantasía. "Apenas se aquieta sobre el Occidente la invasión germánica —dice—, prende la chispa racionalista de Sócrates en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Pocas centurias después, entre el Renacimiento y el 1700, se construyen los grandes sistemas racionalistas. En ellos, la razón pura abarca vastísimos territorios". El análisis termina con la afirmación de que, desde el 1700, el racionalismo, al internarse en el campo de la filosofía crítica, descubre los límites de la razón, naciendo de ello una "definitiva demarcación de fronteras".

Es obvio que todo esto amerita la acotación. Considero incierto que la chispa racionalista prendiera en las almas tan pronto terminaron las invasiones germánicas. La historia señala que estas invasiones tuvieron fin en el siglo XI, y desde entonces, hasta el Renacimiento, no surge ninguna manifestación racionalista típica. Certo es que hubo filósofos, como Averroes y sus discípulos, en quienes asoma la tendencia; pero sus sistemas no pueden ser calificados como tales. No hay, en efecto, racionalismo, en el afán averroista de conciliar la razón con la fe y de admitir la existencia de dos verdades: la filosófica y la teológica. Durante toda esa época, así como en la anterior inmediata, lo que predomina es el

fideísmo, clara negación de la filosofía, aún cuando en su forma más intelectualizada, algunos lo llaman abusivamente: *saber de salvación*. El propio Tomás de Aquino, pese a su notoria fuerza de pensamiento, puso a la razón al servicio de la fe. Fueron, pues, estos tiempos, nítidamente antirracionalistas; y ello explica su pobreza en el orden de la investigación y el progreso científicos y en el campo de la auténtica filosofía.

El reaparecer del racionalismo —reaparecer porque nació, lo recuerdo, en la vieja Grecia— y el nacimiento de su hermano espiritual, el humanismo, coinciden en realidad con el Renacimiento. Poco a poco, extendiéronse sobre multitud de conciencias. Pero ni lo uno ni lo otro significó, salvo en casos excepcionales— un afán de supresión de lo espontáneo. No aparece este afán ni siquiera en los materialistas mecanicistas. Comparaban éstos el funcionamiento de la vida humana con el de una máquina, y en forma mecánica interpretaban el pensar y el sentir. Con ello reconocían la realidad de estos fenómenos; y no hay prueba alguna de que pretendieran desajustar el mecanismo, anulando una de sus partes...

Naturalmente, insisto en que la condición básica del racionalismo es la confianza en la razón. Pero la existencia de esta confianza no niega —vale la pena repetirlo— las demás manifestaciones de la vida. El gran error de Ortega consiste precisamente en que cae en este extremismo. Sin embargo, su opinión sobre lo que significó el criticismo en dicho movimiento es correcta. Al afirmar Kant que es imposible llegar a la esencia de las cosas, limitó el poder de la razón. Pero a la vez abrió de nuevo las puertas al fideísmo. Por ventura, de su doctrina, verdadero monumento del pensar, mucho se ha desvanecido... Todas las filosofías ulteriores la sometieron a una demoleadora crítica. Lo hicieron Hegel y la derivación materialista del hegelianismo, o sea

el marxismo filosófico, en primer término. Luego, el propio neo-kantismo, el positivismo, el sistema de Nietzsche, el empirio-criticismo y el intuicionismo bergsoniano. No voy a señalar —ya que ello significaría marginarme del tema— los puntos todos de esa crítica. Recuerdo solamente que mientras en Hegel la razón pura aparece incorporada a la Razón Universal, Nietzsche la menosprecia, exaltando lo irracional, y Bergson la substituye por la intuición. Es claro que estos dos últimos filósofos no pueden ser considerados como racionalistas. En cambio, si lo son —dentro del sentido moderno de la palabra, el positivismo, el neo-kantismo, el materialismo dialéctico y el empirio-criticismo.

Si ahondamos en el problema, vemos que la confianza casi plena en la razón— y digo *casi*, porque se admita, a la vez, la existencia de cosas inaccesibles a ella— prevaleció en la época que parte de Descartes hasta llegar a Kant. Entonces comienza a decaer. Pero con Hegel vuelve esa confianza. Pese a su idealismo, éste estuvo siempre atento al espectáculo de la historia, al proceso de la evolución biológica y de las instituciones políticas y sociales, buscando en todo ello, *al través de la razón*, el secreto de su existir y desenvolvimiento. Siendo idealista, cabe afirmar que fue, además, realista... Postuló con énfasis la tesis de que todo tenía o debía tener una explicación racional. Este racionalismo Marx y Engels lo acentúan al crear el materialismo dialéctico. Una acentuación parecida, aún cuando el contenido fuera distinto, la encontramos en Comte y los positivistas, y luego: en Cohen y los neo-kantianos. Esta última escuela nació con la aspiración de volver a Kant. Otto Liebmann, terminó todos los capítulos de un libro célebre (1) exigiendo ese retorno. Pero la escuela no lo escuchó: se consagró más bien a la crítica del posi-

(1) Otto Liebmann, Kant y los epígonos.

vismo y el materialismo y a superar el pensamiento kantiano, mediante una exaltación de la ciencia, los fenómenos lógicos y la gnoseología. El empirio-criticismo muestra también idéntica acentuación: hay en él un fondo antimetafísico, que Mach subraya al pretender limitar la filosofía a lo dado.

Mientras esto se producía en el campo filosófico, en el científico brotaban a diario nuevos hallazgos, que obligaban a mayor confianza en la razón. Pero ello no impidió que Nietzsche y Bergson fueran recibidos con entusiasmo. Y que Kierkegaard, Heidegger y los demás creadores del existencialismo —doctrina que sigue el mismo cauce antirracional de los sistemas de Nietzsche y Bergson— recibieran, al exponer sus tesis, sólidos apoyos. Frente a éstos colocáronse, fundamentalmente, el neo-positivismo, el pragmatismo y el marxismo-leninismo. Casi todas estas doctrinas apenas tienen, en lo que respecta a su contenido, puntos de contacto; sólo las menciono para insistir en su postura frente al problema de la confianza o la desconfianza en la razón. Precisa señalar, por otra parte, que la seducción que ellas —excepto el pragmatismo y el marxismo-leninismo— han ejercido, quedó circunscrita a un pequeño círculo de espíritus selectos. Por lo general, el hombre común, cuando no las ignoró, acusó indiferencia. Realidad que obliga a esta pregunta: ¿se ha acentuado la confianza racional en ese hombre durante la última centuria?

Creo que la respuesta debe ser afirmativa. Entregado casi totalmente al fideísmo religioso en las épocas anteriores, él ha ido poco a poco liberándose de éste. La decadencia de la religiosidad lo prueba... Y ¿dónde está la razón de esa decadencia? Indudablemente: en la extraordinaria fecundidad del movimiento científico. El hombre común no está en la entraña de este movimiento, pero usufrutúa sus realizaciones y se deja ganar

por ellas. Nace de esto una nueva postura: estima que gracias a la razón, madre de la ciencia, cada día arrancamos a la naturaleza un cúmulo mayor de secretos: y comienza a pensar que esa razón es un instrumento maravilloso, de poder ilimitado, ante el cual se van rindiendo, uno tras otro, los misterios del mundo y de la vida. En idéntica actitud se encuentran, en el plano doctrinal, el neo-positivismo, y todas aquellas corrientes filosóficas modernas que se basan en el desarrollo histórico —como el marxismo-leninismo— o en la admisión —como la del Círculo de Viena— del valor de las ciencias.

Ortega comprueba este auge... Pero ve en él un afán de suplantar, con la razón pura, a la vida. A su juicio, el racionalismo ha sido una desgracia, y "hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error de Sócrates y los siglos posteriores". En realidad, está hablando por sí mismo; y generaliza arbitrariamente su visión a los demás. Sólo él —y tal vez con él un grupo muy reducido— lo enjuicia de ese modo. ¿Por qué, entonces, pluraliza el pronunciamiento? ¿Será en virtud del relativo entusiasmo despertado por las tendencias existencialistas? ¡Quizás! Pero si así acontece, no cabe duda de que su interpretación del hecho es falsa: pues el existencialismo es flor de minorías... En verdad, me inclino a ver el motivo en su aristocratismo, tan patente en su obra total, y principalmente en "La Rebelión de las Masas". Esta obra rezuma una desestimación de las posturas mayoritarias. Para él, la voz del pueblo es voz que viene del vacío: únicamente las élites, a su juicio, cuentan...

A pesar de todo esto, él acierta cuando dice: "La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se basta a sí misma y pueda desalojar a aquella". Desgraciadamente, este acierto lo conduce a una con-

clusión errónea. Es, en efecto, absurdo afirmar que la razón pura es "tan sólo una breve isla flotante sobre el mar de la vitalidad primaria". El error está en dos cosas: en el uso del calificativo breve y en la substancia de la metáfora. Veamos lo primero... La palabra breve no está usada en su significación temporal, sino como sinónimo de corto o de pequeño, términos que no cuadran, si es que queremos mantenernos en el plano de lo real, a la esencia de la razón pura y a su función en la historia. Pese a que estimo que el culto exclusivo de ella implica un extremismo y una desviación fatal hacia el vacío de la metafísica, no cabe duda de que su momentánea soberanía sobre las demás formas de la racionalidad contribuyó al nacimiento y el progreso de las ciencias positivas y, por ende, a la conformación externa de la vida. Aún cuando abjuremos de ella, es claro que estos hechos impiden relegarla a un plano de infima categoría. Lo original del caso es que Ortega, al hacerlo, no para mientes en que está socavando su propia obra, que es —ya lo hemos dicho— un exponente típico de la pura intelección. Naturalmente, él mismo no puede percatarse de esto. No puede, porque se lo prohíbe su entrega a la fantasía, siempre monopolizadora: pues maridarse con ésta es vivir, sin el más breve escape, dentro de su órbita... Paso ahora a lo segundo: de la metáfora se infiere la concepción dualista que ya sometí a exhaustiva crítica. En efecto: si la isla flota sobre un mar, es porque ambas cosas son distintas e independientes. Juicio que no cabe aplicar a la razón pura y la vida, ya que —como lo vimos— la primera, al ser una forma con que lo racional se manifiesta, es una clara secuencia de la segunda y ambas están permanentemente atadas por el hilo de la unidad vital: desaparecida la vida, la fuente de la razón pura se esfuma...

Parece, sin embargo, que Ortega se percató del significado antivitalista de su frase, pues la continúa diciendo

do que la razón pura tiene que apoyarse en la vida, "nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero", expresión que al reflejar unicismo, está en contradicción con la anterior. Pero ello no debe causar asombro: las contradicciones son en él tan frecuentes como las generalizaciones arbitrarias. En cambio, si asombra, por la patente falsedad que envuelve, su enfática afirmación respecto a la postura de la generación actual. Según él, "los términos del problema, luego de recorrer un largo ciclo, aparecen en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros, se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. A través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad".

La cita es larga, pero la he hecho adrede. He procedido así porque hay en estos párrafos, de bella construcción literaria, profunda gravedad de contenido. La conclusión a que su meditada lectura obliga es que la misión de nuestra época es la de sepulturera del racionalismo. Ello es claro: nuestra posición, según él, es opuesta a la de Sócrates: al comprobar que la razón tiene límites le hemos vuelto las espaldas para entregarnos en brazos de la espontaneidad. En otras palabras: la confianza en la razón se ha derrumbado... ¡Esta no es ya la llave maravillosa que abría todas las puertas! Su importancia y relieve fue una falsedad ante la cual el hombre, por ignorancia, víctima de un espejismo, se inclinó reverente durante siglos. Lo que se impone ahora, libres ya del engaño, es tomar la pala de la espontaneidad y cavarle la tumba... Esto es lo que lógicamente se infiere de los citados términos. "Nuestra misión es, pues, contraria a la de Sócrates" dice él. Sócrates

exaltó la razón: ¡a nosotros nos corresponde hacer lo opuesto! O sea: menospreciarla, destruirla... Se me dirá tal vez que la palabra *contraria* responde sólo a un afán de enfatizar el concepto. No me inclino ante la justificación... Pues si en alguna disciplina necesitamos utilizar con propiedad los vocablos, es precisamente en la filosófica. El filósofo que no lo hace cae en la oscuridad y hasta en la involuntaria negación de sus propias ideas. Sin embargo, pese a que critico y rechazo el procedimiento, la objeción puede ser justa. Lo digo porque hay en el discurrir siguiente, una atenuación de la idea. Nuestra misión no aparece ya como *contraria* a la de Sócrates: su tarea se circunscribe ahora a "corregir... el *misticismo* socrático, racionalista, culturalista", pues la razón es sólo "una forma y función de la vida" y, a su modo de ver, "urge reducirla a su puesto y oficio". Naturalmente, la primera afirmación, tan categórica, y luego su atenuación, entrañan saltos circenses del pensar sin explicación o sentido válidos.

Sigamos en el estudio de su tesis... "El tema de nuestro tiempo —dice— consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo". Y agrega: "Dentro de pocos años parecerá absurdo que se le haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura". Todo esto es pura elucubración... Aun los más acérrimos racionalistas —pocas son las excepciones— no vieron en la razón, pese a la confianza que en ella tenían, el instrumento omnipotente a que Ortega se refiere. Casi todos, —entre ellos el propio Descartes— admitieron la existencia de un mundo vedado a ella. Pascal fue más enfático en esta admisión, que también hicieron Spinoza y Leibnitz. Aún dentro de los materialistas mecanicistas la encontramos. Hobbes, en su sistema, dejó un rincón para las fuerzas esotéricas, cuyo reino aparecía inalcanzable por el esfuerzo racional. Tal vez sólo Helvecio ofrece una ex-

cepción: no admitió nada irracional y en su afán de racionalización, llegó hasta el ateísmo. Pero la excepción no hace regla... El propio Hegel, al subordinar el desenvolvimiento del cosmos al Espíritu Absoluto, de esencia indefinible, hizo con ello —aun cuando él se negara a admitirlo— una concesión a lo irracional, que Marx anula en su doctrina. El materialismo dialéctico entra, pues, también en la excepción. Pero no lo están el positivismo, que llega a postular una etapa religiosa como último grado de la evolución humana, ni Fichte, ni el neo-kantismo.

Por otra parte, pese al auge de la confianza racional en el hombre común, nada autoriza a decir que ella haya sido y sea actualmente total y plena. En términos generales, el siguió y sigue compartiéndola con el fideísmo religioso. En suma: la evolución del pensamiento humano desde Sócrates hasta hoy, de ningún modo prueba que la razón reinara todopoderosa, anulando lo irracional y con éste, el estallido de la espontaneidad. Para mayor prueba, recordaré que durante la Edad Media, el pensamiento se entregó plenariamente en brazos del dogma cristiano.

Ortega da, pues, carácter de realidad, a lo que ha sido sólo una aspiración, un ansia que, por ventura, dejó en su quehacer continuo, frutos lúcidos. La deducción que se impone es clara: su tesis, negada por la historia, es típica incidencia en la fantasía. Y siéndolo, obvio es que el camino por ella señalado, adolezca del mismo vicio. No cabe someter "la razón a la vitalidad". Pretenderlo es caer, de por sí, en el absurdo... ¿Pruebas? No es difícil ofrecerlas... Recuerdo que Ortega jamás define ni delimita la vitalidad, que es, a mi juicio, vida en acción, en desenvolvimiento dinámico. Es, por tanto, función primaria de nuestro ser y base y punto de partida de nuestras posesiones, actividades y características.

Tanto nuestros instintos como nuestras manifestaciones psíquicas la revelan. Suprimirla es caer en el aniquilamiento, hundirse, como los ascetas budistas, en el nirvana. Pero este condicionamiento no significa subordinación. Relacionadas entre sí, y operando gracias a la existencia de esa base y con el hábito que ella brinda, nuestra fisiología cumple, en forma precisa, sus quehaceres. Las funciones particulares confúndense, por tanto, con esa función primaria: función que da el fuego de la acción, mas no ejerce jamás un rol de dirección u orientación, es decir, carece de individualidad y meta. Instintos y psiquismo —dije— la revelan. Los primeros tienden al sostenimiento y la conservación de la especie; ignoran el fin que persiguen, pero obran de modo rápido y directo. Así, cuando se tiene hambre, el instinto obliga a ir de inmediato —rapidez y dirección— a la presa alimenticia... El segundo actúa en forma diferente: procura facilitar la tarea y el desenvolvimiento de la vida, mejorando su naturaleza y ámbito. Lo logra, sobre todo, gracias al ejercicio de la razón. Esta no sólo ordena y regula la actividad instintiva, sino que día tras día, merced al quehacer práctico con que se proyecta, crea condiciones internas y externas, favorecedoras de la vitalidad. Las externas son, fundamentalmente, el producto de sus sucesivos triunfos sobre la naturaleza; triunfos nacidos de la aplicación del conocimiento científico. Las internas brotan también de esa aplicación, cuando se proyecta sobre la vida misma.

Vaya un ejemplo de esto último: si al alimentarnos obedeciéramos exclusivamente a la voz del instinto, nos dejaríamos llevar por las preferencias del gusto y nuestra dieta sería incompleta. Por ventura, la ciencia médica, hija de la razón, está ahí para combatir e impedir ese desvío. La aplicamos y la vida florece entonces armónica y lozana. Este florecimiento es, claro está, exponente de vitalidad. Y como su armonía y lozania surgen de la

aplicación de la razón, al través del instrumento científico, resulta inconcebible pretender que ésta se subordinase a aquélla. Es obvio que tal subordinación culminaría a la larga en la destrucción de la propia vida. La sola enunciación del propósito es, por tanto, algo monstruoso y antihumano.

Estimo que al exponer su tesis, Ortega no se percató de ello. Recostado en las nubes de la abstracción e interpretando la evolución del pensamiento en forma singular y antojadiza, nos señala como meta un mundo elemental y oscuro. Sólo en forma desganada afirma que a la razón debemos muchos progresos. Según él, "la cultura, la razón, el arte, la ética" se han desenvuelto en constante hostilidad a lo espontáneo... Apenan, en verdad, en un hombre de su fuerza intelectual, pronunciamientos de este tipo, negados por la historia y por lo que la breve vida individual comprueba. Esta nos habla de nuestro diario mejoramiento, hijo directo de la razón; y la otra ofrece la prueba de un avance incesante, tanto en lo interno como en lo externo, determinado también por las proyecciones racionales. La vida de hoy no es ni remotamente lo que fue ayer. Ahora se desarrolla en forma más directa y fácil: su espontaneidad, su fluir autónomo, se ha ido, pues, acentuando.

Contemplamos, por tanto, lo inverso de lo que Ortega denuncia. Día tras día, gracias a la soberanía de la razón, la totalidad de la vida va ganando, en su expansión y proyección, mayor armonía. El índice de mortalidad infantil ha disminuído y multitud de infecciones que ayer implicaban una segura muerte, son hoy rápidamente dominadas. Contrariamente a lo que acontecía en el pasado, la mayoría de los hombres llegan hoy a viejos. Todo esto se ha logrado mediante consecutivas victorias sobre lo irracional. El propio fideísmo, atacado en

sus cimientos por las ciencias y la filosofía racionalista moderna, se bate en retirada...

Ortega no vió que la rebelión de Don Juan contra la moral fue, en el fondo, una rebelión contra el irracionalismo. Pues aquella moral no era racional, sino fideísta... En él hay, pues, contrariamente a lo que afirma Ortega, un campeón indirecto del racionalismo, un soldado de la libertad, por la cual la razón lucha desde el amanecer de la historia. De la libertad levantada, lógicamente, dentro de una configuración armónica, y no de esa libertad anárquica en que culminaría el imposible imperio de la espontaneidad desencadenada, sobre el mundo racional. En suma: "la razón vital" de Ortega, con el gobierno de la racionalidad, es regresión humana irracionalista, en brazos de la anarquía y la ceguera instintivas. **Es eso y sólo eso**, aun cuando él se esfuerce, mediante sutilezas intelectuales, en demostrar lo contrario.

LAS VALORACIONES DE LA VIDA

VII

Comprendiendo que su vitalismo ha de ser interpretado como una apología de la vida primitiva, Ortega se adelanta a la crítica y afirma que mientras en el salvaje hay predominio de lo instintivo, en el hombre civilizado la cultura exige "un punto de partida", o para mejor decir: un principio racional. Basándose en ello, afirma: "El imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos no tiene nada que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia".

Sin embargo, no hay en todos sus razonamientos ulteriores, un sólo argumento que entrañe de veras la negación de ese retorno. En realidad, no puede haberlo... ¿Qué es su vitalismo, sino una refutación de las conclusiones que el estudio científico de la personalidad humana impone? Demuestra este estudio que el hombre es, por encima de todo, un ente racional. Y ¿qué acontece? Pues sencillamente: que el propósito de Ortega es subordinar la razón a la esencialidad de la vida. En otras palabras: él pretende invertir el orden de la naturaleza y colocar lo que es fuente y sustentáculo por encima de la jerarquía que lo gobierna. Bien vistas las cosas, hay

en ello un afán de regresión, y por más que él se defienda de la crítica, precisa reconocer que su tesis encierra la admisión de cierta superioridad de la vida animal— en el plano zoológico— sobre la realidad humana. Lo que dentro de esa tesis diferencia a ésta de la otra— o sea la predominancia del instinto en los animales— queda desvirtuado por el ataque casi despiadado a la razón.

En verdad, lo mismo da que la vida se desenvuelva en forma irracional, porque la razón no exista o sea rudimentaria, o que existiendo ésta en su plenitud, se someta a los imperativos estrictamente vitales. Es cierto que él no define estos imperativos, pero la biología está ahí para señalarlos: son, sobre todo, los que se hallan en la esfera del instinto. Es claro que esta subordinación, además de aparecer como una norma de realización imposible, entraña una desvalorización de la razón, ahogada dentro del mundo instintivo. La consecuencia que ello acarrearía ya ha sido señalada: los supuestos valores vitales impondríanse sobre los valores racionales produciendo, de hecho, la deshumanización del hombre.

Ortega lo vislumbra y por eso se lanza anticipadamente a la defensa. Se defiende, en el fondo, contra lo que la propia lógica le está en la intimidad diciendo... Afirma que la cultura obliga a la admisión de un principio que sirva de guía, en lo cual él ve algo opuesto "a la espontaneidad biológica, al mero vivir de la vida". Pero ¿cuál es ese principio? Su respuesta es categórica: la vida misma: "la vida que hasta ahora era un hecho nulo y como un azar del cosmos". Precisa, según él, hacer de ella "un principio y un derecho", ya que hasta ahora sólo se ha vivido "para la ciencia, para la moral, para la economía"...

La afirmación lo empuja a disquisiciones sobre la realidad y el mundo de los valores. Fiel a su pensamien-

to idealista, declara que hay una clara separación entre ambas cosas, puesto que "junto a los elementos reales que componen lo que un objeto es, posee éste una serie de elementos irreales que constituyen lo que ese objeto vale". Por tanto, los valores que en las cosas residen "son cualidades de tipo irreal". Reafirma el pensamiento diciendo: "se ven las líneas del cuadro, pero no su belleza: la belleza se siente, se estima". Y agrega "el estimar es a los valores lo que el ver a los colores y el oír a los sonidos". Ello lo conduce de nuevo a la idea de la "doble existencia", ya analizada. En suma: reitera su dualismo.

El punto encierra extraordinario interés... La primera pregunta que surge es ésta: ¿constituyen los valores, como dice Ortega, algo irreal? Para responderla, sigo el curso de su pensamiento. El establece una diferenciación tajante entre las percepciones visuales y auditivas, y el mundo de la sensibilidad psíquica. Las primeras constituyen, a su juicio, un reflejo de realidades. En cambio, lo sensible es algo íntimamente subjetivo, una entidad autónoma que crea su propio cosmos y perspectivas. Esta autonomía y facultad de creación es lo que determina la *irrealidad* de sus vibraciones e imágenes. Sentir la belleza aparece así como un acto de la subjetividad en el cual no interviene para nada la realidad externa. Y es de este sentimiento que nace la valoración, obra también íntegramente propia del espíritu.

El aparente logismo de la tesis impresiona. Pero su análisis, como veremos, la destruye. Iniciémoslo. Reafirmo, para comenzar, algo que es básico: las cualidades de las cosas se confunden con las cosas mismas; son algo adjetivo, pero a la vez forman parte de la realidad. Si distinguimos los colores no es porque nuestra vista tenga la facultad de crearlos, sino porque existen en el mundo externo. Lo mismo cabe decir de los sonidos. Pero

la distinción no entraña, de por sí, valoración. Esta surge cuando establecemos preferencias entre las cualidades. Preferencias que nacen, claro está, de la reacción de nuestra subjetividad ante el mundo cualitativo. Y ¿de dónde vienen esas preferencias? De la práctica. Nos inclinamos siempre a dar una valoración mayor a aquello que la experiencia señala como más útil para la vida, o a lo que el ambiente, al través del hábito generalizado, nos impone... Vayan algunos ejemplos: a) El conocimiento científico tiene para nosotros valor porque de su aplicación se derivan múltiples bienes; en cambio, renegamos de la ignorancia por su infecundidad. b) valoramos la belleza por el deleite que nos proporciona; lo feo, en cambio, nos obliga a la repulsa; lo vemos como un valor negativo. Ahora bien: aquello que es útil tiende a ser permanentemente válido. Por eso el valor de la ciencia es inextinguible. La física podrá sufrir cambios en su contenido, pero siempre será para nosotros una entidad valiosa.

La belleza no reviste utilidad. La valoramos —ya lo dije— con la medida del deleite. Su caso no es, por tanto, idéntico al de la ciencia. Siendo el deleite un fenómeno subjetivo, conviene indagar por qué se produce ante unas realidades —que son las que se estiman bellas— y deia de producirse frente a otras. ¿Trátase, acaso, de una selectividad íntima, ajena a la influencia de lo externo? No. Nace, fundamentalmente, por obra de nuestra formación espiritual, o sea del ambiente en que nos hemos criado. Es ésta una de las causas básicas de las posturas disímiles que ante la belleza asumen las razas y las generaciones. Lo que es bello para unas no lo es para otras... Aún en los momentos actuales es difícil encontrar hombres nacidos en el pasado siglo que se inclinen reverentes ante las manifestaciones pictóricas del arte moderno. En cambio, la juventud que surgió a la sombra de éste, lo aprecia en alto grado.

Ahora bien: en esta apreciación, y en todas las correspondientes a este campo, existen diferencias de intensidad, que tienen su origen en la capacidad emocional y el grado de depuración del sentimiento. Pero todo esto tiene poco valor frente al hecho más importante, que es la influencia del medio. Hay, sin embargo, muchos casos en que la sensibilidad, modelada por éste, se rebela contra él, causando así divergencias dentro de la valoración común. Estos casos prueban, una vez más, la interrelación dinámica entre lo subjetivo y lo objetivo, y delatan la fuerza de creación que hay en el alma. En lugar de ajustarse permanentemente al contorno, ésta forja nuevas realidades y perspectivas. Pero —;no lo olvidemos!— lo hace después de haberse ajustado: infancia y adolescencia traducen ese ajustamiento.

Es obvio que la preferencia se manifiesta frente a todas las cosas. Creo, por ello, que Ortega yerra al afirmar que "a veces nos es perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales y, sin embargo, somos ciegos para sus valores". ;No: no hay tal ceguera! Lo que acontece es que el mundo de los valores es relativo. Y lo que tiene valor para uno no lo tiene para el otro... Ortega pone como ejemplo el caso de El Greco. Respecto a sus cuadros, dice: "Hasta la segunda mitad de la centuria pasada, no fueron descubiertos sus valores específicos. En lo que antes parecían defectos, se revelaron de pronto altísimas calidades estéticas". ;Qué prueba esto? Que la sensibilidad evolucionó. Ella, como la vida, es dinámica. Cambia constantemente de posturas. ;Cuántas veces, después de mostrar indiferencia o de valorar negativamente una cosa, la exaltamos al más alto pedestal!

Ahondar en el problema es percatarse de que al hacer las valoraciones estéticas, medimos, por obra de lo sensible, cuanto el mundo de la belleza encierra. Es

claro que el simple establecimiento de una preferencia entraña ya la medición. Pero la medida es estrictamente individual: sólo refleja la actitud que cada cual adopta frente al objeto bello. Contrariamente a lo que afirma Ortega, que diferencia esta "facultad estimativa" de la "perspicacia sensible o intelectual", estimo que ella actúa obedeciendo a idéntica mecánica. Lo explico... Todo aquello —menos la voluntad— que englobamos dentro del marco de las funciones psíquico-intelectuales, tiene como condición primordial la capacidad de establecer diferenciaciones y jerarquías entre las cualidades que ofrece la realidad externa. Al juzgar una cosa, realizamos una medición, y separamos, intelectivamente, esa cosa de las demás. El grado de utilidad que ella tiene para la vida determina nuestra repulsa o preferencia. Y de la naturaleza de esta última depende el valor positivo que le asignamos.

Lo mismo acontece con la estimación estética. Consideramos bello un objeto cuando lo preferimos sobre otros, en razón de la fruición íntima que nos provoca. Así como en el juicio sobre la cosa es la utilidad vital lo que, en última instancia, promueve la preferencia, ésta nace, frente a la belleza, del grado de la fruición. Y como tanto la noción de utilidad como la sacudida de lo bello son productos, la primera del desideratum de la experiencia, y la segunda, sobre todo del ambiente en que nos hemos desenvuelto, se induce que la causa inmediata de estos fenómenos está en la práctica de la vida.

Dije *causa inmediata* y no *raíz última*. Esta es, en lo que respecta a la cosa, la razón; y en lo que atañe a la belleza, la sensibilidad misma. Nacemos con ambas posesiones. Su existencia da origen al pensamiento y a la emoción, pero no a sus contenidos y formas. Es esto último lo que brota de la relación con lo objetivo. En

otras palabras: sentimos una emoción estética porque hay en nuestra alma capacidad emocional: pero la materia y el sentido de esa emoción no los damos nosotros: es producto del ambiente.

Vuelvo ahora a la pregunta que dió pie a todas estas disquisiciones. ¿Son los valores —como dice Ortega— irreales? Respondo afirmando que nada que acontezca en nuestro yo puede ser considerado irreal. Si creyésemos en esta irrealidad, la misma razón habría para creer en la irrealidad del pensamiento. Pensar es una función que revela el brote de una nueva cualidad en el desenvolvimiento evolutivo de la vida. Y como las cualidades de las cosas se confunden, en su perpetuo devenir, con las cosas mismas, precisa inferir que su carácter frecuentemente transitorio no desmiente su realidad. A veces, la cualidad da la condición determinante del ser; y éste es lo que es por poseer esa cualidad. En este caso, el perfil de su naturaleza brota de su realidad cualitativa. Prueba de ello: el hombre es hombre en razón de sus manos, su sensibilidad, su capacidad de inventiva y abstracción, su voluntad y su conciencia. La cualidad alcanza en él categoría esencial. Gracias a ella, valoramos los objetos; y hecha la valoración, los *transmutamos*... Cosa que no podría efectuarse si nuestras valoraciones carecieran de realidad, ya que es absurdo admitir que de la nada surge lo concreto.

Es obvio, sin embargo, que estas cualidades —las de los valores— difieren de las corpóreas. Claro está: nacen porque en el mundo exterior las cualidades existen; pero aparecen como modos de manifestación de la sensibilidad y el pensamiento. Así como la energía cósmica se confunde con la materia cósmica, ellas están confundidas con nuestra propia intimidad, integrando, con otros dones, su riqueza. Naturalmente, una cosa no es un valor, sino que —bien lo dice Ortega— tiene va-

lores". Tiene aquéllos que nosotros le atribuimos. Son ellos, por tanto, medidas subjetivas; y al serlo, varían de acuerdo con nuestra postura. En consecuencia, a la vez que lo bello existe como una realidad, también existe, como otra realidad, el valor que le atribuimos. Lo primero constituye una cualidad de los objetos, del mismo modo que su forma y consistencia. Lo segundo es un acto de nuestro yo, un movimiento específico del pensar o el sentir.

Lo real no es sólo lo que palpamos. La belleza no se palpa y, sin embargo, es una realidad que despierta amor. Posee graduaciones. Graduaciones que valoramos, es decir, medimos, del mismo modo que al juzgar una cosa establecemos también intelectualmente una medida de ella. Todo esto es función de nuestra subjetividad. Si dejásemos de ejercitarla, dejaríamos de ser lo que somos... La función se confunde, pues, con la realidad vital de que proviene: es, en suma, tan real como ella misma.

Sé, sin embargo, que pese a la lógica de estos razonamientos, muchos, dentro de la corriente idealista, se niegan a aceptarlos, y ven en la valoración de lo bello —y por ende, en la belleza— un supuesto metafísico que se impone a nuestro espíritu. Basan su criterio en las divergencias de posturas. Dicen: la belleza no puede ser una realidad externa, ya que algunos no la ven, mientras otros la interpretan como fealdad: es un valor absoluto que sólo los elegidos captan; una de esas esencias puras, caras a Scheler. Argumento, a mi juicio, inconsistente, que no va a la raíz del problema.

¿Dónde está esta raíz? En tres hechos relevantes: 1º la evolución histórica de la sensibilidad; 2º las diferencias biológicas de capacidad estimativa; y 3º las influencias del ambiente. El primero explica que las po-

blaciones primitivas aun existentes apenas reaccionen ante la belleza: su sensibilidad, como la del hombre de la era pre-histórica, es rudimentaria. El segundo traduce la diversidad emocional que, pese a la acción constante de un ambiente estético uniforme, muestran a diario los integrantes de una comunidad o una familia. En cuanto al tercero, ya hemos visto que su influencia es decisiva, razón por la cual hay apreciaciones contradictorias no sólo entre los pueblos de un mismo nivel cultural, sino también entre las clases sociales. Naturalmente, si todo esto acontece, es porque hay algo que origina el acontecer. Y ese algo no es creación pura de nuestra subjetividad: es, por el contrario, una realidad externa que actúa sobre nosotros.

Pero el artista —se me dirá— produce belleza. ¡Es cierto! Mas sería muy peregrino suponer que esta producción nace en total independencia de lo objetivo. En otras palabras: el artista no tiene explicación sin la existencia previa de la belleza en el mundo que nos rodea. Es la relación con ésta lo que paulatinamente va depurando su alma, y sembrando las semillas de la inspiración. Ello prueba que si la naturaleza transforma al hombre, éste también modifica y enriquece a la naturaleza. En realidad, dentro de esa permanente inter-acción nos desenvolvemos...

Ahora bien: ¿hay en este campo "una jerarquía de categorías fijas e inmutables", como dice Ortega? No. Y la diversidad de la reacción emocional haría lo prueba. No hay postulados a priori de la belleza. En cambio, existe la tendencia a admitir esa jerarquía en el mundo moral. Débese ello a que el hombre civilizado apenas discrepa en lo que atañe al bien o a la justicia, como valores éticos. Ello explica la aparente universalidad actual de los principios en que se funda el derecho y de la base teórica en que reposan las diversas éticas de

los pueblos occidentales. Dicese, en efecto, que el derecho persigue la justicia y que las otras buscan el bien y procuran su ejercicio. Sin embargo, si abundamos en el punto, de inmediato nos percatamos de que esta universalidad es ficticia, pues se pierde cuando se entra en el campo de las interpretaciones o de la vida práctica; y no existió, lógicamente, en la época pre-histórica, —época en la cual el concepto de bien sólo asomaba— y en las primeras centurias históricas. Todas estas razones obligan a afirmar que ni siquiera en este campo de entidades puede hablarse de valores "fijos e inmutables". Es sobre todo la historia, con su perpetuo fluir, lo que más niega esa inmutabilidad y fijeza.

Paso ahora —en mi afán de seguir el pensamiento de Ortega— a la consideración de los supuestos valores vitales. Ortega procura demostrar su existencia. Pero —cosa increíble— circunscribe casi todo el esfuerzo a la vida en sí. Su primer paso es sorprenderse de que ésta no haya sido aún consagrada como un valor. Y buscando la razón de ello, hace un bosquejo de culturas históricas. Penetra en la entraña del budismo, "la fruta madura del árbol de Oriente". Lo hace, indudablemente con clarividencia. Señala que para el budista la vida es "sed, ansia, afán, deseo, razón por la cual aparece como un puro mal y tiene sólo un valor absolutamente negativo". No hay, pues, para éste, valores vitales. Tampoco los hay —Ortega insiste en ello— para el cristiano, subordinado a la revelación divina y quien ve la beatitud, o sea "la posesión de Dios" como el bien exclusivo. "El valor de la existencia es, pues, para el cristiano, extrínseco a ella, —dice—. No en sí misma, sino en su más allá, no en sus cualidades inmanentes, sino en el valor trascendente y ultravital anejo a la beatitud, encuentra la vida su posible dignificación". Exacto. La única justificación de nuestro vivir, según el cristianismo. —tal como el dogma lo concibe—, es



ésa: nuestra vida aparece como una preparación para la supuesta vida eterna, que nos espera después de la muerte.

Ortega pasa después al estudio de la cristianización de los pueblos germanos. Y certeros son también sus juicios al respecto: ellos sometieron "su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión". Luego llega al momento culminante: la época moderna. "La cruzada contra el cristianismo" es lo que, a su modo de ver, la caracteriza. Aunque el hecho de esa cruzada fue real, estimo que la afirmación es harto hiperbólica. ¿No supervive aún en extendidos grupos de nuestro conglomerado el sentido cristiano de la vida? Indudablemente... Pero Ortega no lo ve. Y partiendo de esa ceguera, exclama: "Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una actitud muy parecida a la del cristianismo". Y la adopta, a su juicio, porque este pensamiento, en vez de consagrar el valor supremo de la vida, cayó de hinojos ante los valores culturales...

Si lo seguimos en la disquisición, nos percatamos de algo increíble. Repentinamente, parece que niega su dualismo: afirma ahora que los valores de la cultura — ciencia, moral, arte, justicia— son estrictamente vitales, y acepta que su creación débese a la vida; pero como ninguno de ellos "se supedita al organismo total del ser viviente y recibe de él su regla y módulo", trascienden, o para mejor decir: quedan incorporados a lo ultravital. En suma: la cultura, traicionando su raíz, aparece como "una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud". Con lo que da ahora a entender que esa trascendencia a lo ultravital es una dege-

neración de la cultura, por obra de la coacción racionalista.

Confieso que todo esto es tan confuso que da a uno la sensación de hallarse envuelto en tinieblas... Continúa diciendo: "ciencia, derecho, arte, moral, etc., son actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida, que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso de la vitalidad que las engendra y nutre".

En realidad, hay poca diferencia entre trascender hacia la "transvital", proceso típico, según Ortega, de la cultura; y esa desintegración. Hay algo más: a su juicio, la cultura no es "nunca un hecho, una actualidad"; mientras la vida, en cambio, sí lo es. Razona de este modo: "La ciencia es sólo un ideal. La de hoy corrige la de ayer. Y la de mañana la de hoy. No es un hecho que se cumple en el tiempo". Y agrega: "el sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre —para el culturalista— en un mañana mejor".

Todo esto no es pura fantasía. Hay parte de verdad en la afirmación de que la ciencia de hoy corrige a la de ayer. Y cierto es también que la cultura es una entidad dinámica. Pero como el mundo de la verdad no es nada absoluto, sino por el contrario, traduce el permanente devenir, precisa aceptar que el episodio de ayer reveló, junto a nociones que hoy sabemos falsas, verdades parciales, de cuya aplicación deriváronse beneficios... Veamos el caso de la ciencia. Poco a poco, en medio de errores y fracasos, fue descubriendo leyes y realizando hallazgos, cuya justedad, comprobaba mediante la experimentación. Permitieron estos descubrimientos y hallazgos que el hombre utilizara para su bien

fuerzas y objetos del mundo externo. La utilización acreó una transformación paulatina de la naturaleza. Todo esto significó indudablemente, un avance... Estudios ulteriores demostraron que muchas de las conclusiones a que se había llegado no respondían a lo real. El progreso se realizó, por tanto, entre triunfos y desaciertos. Los triunfos cobraron a veces fuerza de verdades definitivas, dentro de la relatividad de nuestro mundo. Más aún: estas verdades permitieron anticipar, mediante el cálculo, nuevos hallazgos. Es el caso del heliocentrismo; y lo es también el de la estructura de nuestro sistema planetario. Conocida ésta, pudo Le Verrier anunciar el futuro descubrimiento de Neptuno... Lo mismo aconteció en el campo de la química. Descubiertos los cuerpos simples, Mendeliev, basándose en sus pesos atómicos, ideó su célebre Tabla. Y todos los números que él dejó vacíos, los nuevos descubrimientos científicos los han llenado... Las correcciones que la ciencia de hoy hace a la de ayer no son, pues, totales. Ortega yerra, por tanto, al negar en forma absoluta su valor y actualidad. No es exclusivamente con la vista en el mañana, que ella obra: lucha también por el hoy, dentro de la relatividad del término.

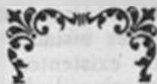
En el fondo, la ciencia, fruto de la vida, está — como ésta — en mutación constante. La historia de la evolución es la historia de un progreso permanente que significó la adaptación de la vida a nuevas circunstancias cósmicas. Desaparecieron algunas especies mientras otras fueron gradualmente desarrollándose. Toda actualidad es, pues, algo efímero: está sujeta al perpetuo devenir de la materia. Tan relativo es, en virtud de ello, su valor, como el de la propia ciencia. Ambas entidades tienen realidad — puesto que dentro de su momento existen y actúan — pero son a la vez hechos que se cumplen en el tiempo. Poseen, pues, la doble naturaleza que, dentro de su inseparable unidad, refleja todo

lo creado: son y están en proceso de devenir. Ahora bien: **cumplirse en el tiempo** no significa llevar implícito un destino. **Finalismo es fidelismo**. Nada encierra una meta ni se encamina hacia una forma de realidad eterna y definitiva. Lo único eterno y definitivo es —lo reitero— la materia y sus perpetuas transformaciones. Lo que se cumple en el tiempo no es, pues, lo que alcanza perennidad en el ser, sino lo que se desarrolla en busca de un nuevo ser, cuyo destino es también variar de forma y esencia. Todo —nuestra vida misma— dejará de ser lo que es hoy, dentro de unos millones de siglos...

La conclusión de todo lo expresado es clara: cualquier esfuerzo que pretenda dar a la vida una jerarquía suprema e individual y minimice el valor de sus más auténticas manifestaciones, riñe con la realidad y la lógica. La vida y sus formas de expresión forman un conjunto unitario. Y si los valores de la cultura existen es porque nacen de y tienen el sello de ese valor primario que se llama vida. En consecuencia, si Ortega cae en el absurdo al afirmar la individualidad y supremacía de su vitalismo, en idéntica caída inciden quienes ven los valores culturales aislados de lo vital, o los ponderan como únicos existentes. Este afán de aislamiento fue, a mi juicio, uno de los máximos errores de parte de la filosofía germánica desde mediados del pasado siglo hasta los comienzos del actual. Muchos pretendieron —Windelband, Rickert y Scheler, sobre todo— colocar al valor en el plano de lo absoluto. Frente a esta pretensión se alzaron el materialismo dialéctico, el empirio-criticismo y los filósofos del Círculo de Viena. Todas estas corrientes tienen profundas disimilitudes, pero coinciden en la lucha contra la metafísica y sus supuestos absolutos, entre los cuales se encuentra la noción de valor.

Creo que ellas están en la razón. Y que lo que

precisa no es invertir los términos de la tradición—tal como ve a ésta Ortega—, y en lugar de decir “la vida para la cultura”, expresar: “la cultura para la vida”: sino afirmar la unidad indestructible de ambas. Afirmación que bien puede sintetizarse con los siguientes términos: **la cultura es forma de existencia de la vida; está dentro de ella y sólo esta íntima cohesión la determina y explica.**



VALORES VITALES

VIII

El estudio del budismo y del cristianismo realizado por Ortega en el capítulo VII de su libro, lo lleva a iniciar el siguiente con estas palabras: "Hemos visto que en todas las culturas pretéritas, cuando se ha querido buscar el valor de la vida o, como suele decirse, su **sentido** y justificación, se ha recurrido a cosas que están más allá de ella. Siempre el valor de la vida parecía consistir en algo trascendente de ésta, hacia lo cual la vida era sólo un camino o instrumento. Ella, por sí misma, en su inmanencia, se presentaba desnuda de calidades estimables cuando no cargada exclusivamente de valores negativos".

Pronunciamiento inconcebible... Máxime cuando quien lo produce es, como Ortega, un conocedor de la historia. Lo digo de entrada: no fue ésa la posición, frente a dicho problema, de todas las culturas pretéritas. No lo fue, especialmente, la de culturas importantísimas de la antigüedad, como las de Egipto, Grecia y Roma. Aceptar esa idea significa, en consecuencia, dar por inexistente todo el movimiento cultural que frecuentemente se engloba bajo la rúbrica de **paganismo**. Creo que

ninguna persona culta y ponderada, puede incurrir en ese desacato contra la historia. Ignorar la influencia del sentido pagano de la vida es injustificable. Lo es, dada su importancia: durante diez o más centurias, ese sentido fue molde y orientación de todo el mundo mediterráneo, cuna de nuestra civilización occidental. Y se expresó precisamente al través de un culto desaforado de la vida. Pese a que adoraban dioses, sería antihistórico afirmar que estas culturas supeditaron lo vital a mundos abstractos. Para ellas, el valor de la vida no consistía en algo trascendente de ésta, sino en ella misma”...

Tanto los griegos como los romanos vivieron en constante exaltación de lo humano, como cosa terrenal. El orgullo del vivir estaba por encima de todos los demás orgullos. Amaban la vida no sólo por los placeres que ella ofrece: la amaban también por su capacidad creadora —que se plasmaba en belleza—, de imponerse sobre el dolor y llevar al heroísmo. Había, pues, en ese amor una multiplicidad de motivos. La existencia dentro de estos pueblos, de filosofías antivitales, no desmiente el aserto. Un Parménides o un Platón fueron, pese al relieve de sus respectivos genios, voces disonantes en el ambiente. La mentalidad común no podía de ningún modo admitir que la verdad suprema fuese, como quería Parménides: el ser inmóvil; o, como postulaba Platón: el mundo de las ideas. Esta mentalidad vela lo verdadero en lo que palpaba; y exaltaba a la vida como el bien máximo. Aun entre los egipcios, pueblo de honda religiosidad, existía esa exaltación, de la cual el culto a los muertos constituye un claro ejemplo. Rendían ese culto porque creían sinceramente que la muerte no existía...

Esta alta exaltación de la vida es lo que explica la sensación de asombro con que el pueblo romano recibió los primeros mensajes del cristianismo. No concebía él que se pudiera juzgar a la vida como algo des-

preciable; y que hubiera quienes, profesando ese desprecio, se lanzaran, gozosos, al martirio. Ortega no podía ignorar estos hechos. ¿Por qué, entonces, hubo de silenciarlos? ¿Por qué, sobre todo, dió con el silencio, la impresión de su inexistencia? El caso es incomprensible... Me inclino a pensar que entra en el marco de las posturas nacidas de una idea fija: dominado por esta idea —la tesis— tiende un manto de oscuridad sobre todo aquello que la contradice.

De todos los capítulos de su libro, éste que ahora comento es el más frágil y pobre... Hay en él un afán de probar que hemos vivido hasta ahora para lo ajeno a nosotros, sin adentrarnos en la vida misma. "Aun en el caso de la reflexión, en que pensamos nuestro propio pensar —dice—, tiene que poseer éste un objeto que no sea, a su vez, pensamiento". Claro está... Y de no ser así, de no tener el pensamiento un contenido —objeto— ¿se explicaría acaso su existencia? Aun en los casos de la más pura abstracción, las ideas tienen un contenido que brota del mundo externo. La idea de la relatividad de las cosas surge de la experiencia; y de esta idea, por contradicción, es que nace la de lo absoluto... Pretender, pues, que lo ideológico sea una entidad independiente, ajena al mundo, es ir hacia lo irreal y lo absurdo. Me niego a acompañar a Ortega por ese camino... ¿Qué es lo que en realidad él predica? ¿Que la vida "se abandone a sí misma"? ¿Tal parece!... Pero lo cierto es que no explica en qué consiste ese abandono, cuáles son características y perfiles. Se entretiene en lo marginal. Expresa —cosa que hoy en día nadie niega— que la vida es altruismo, "el hecho cósmico del altruismo". Y pasa luego a afirmar que este carácter transitivo de "la vitalidad no ha sido descontado por los filósofos que se preguntaron por el valor de la vida". Afirmación inexacta, que hace caso omiso de la postura de numerosos filósofos, entre los cuales se halla Sócrates.

Este fue el primero que llevó la filosofía al estudio del hombre; y uno de los primeros en afirmar que la vida era dación permanente, al través del bien. El abjuraba de todos aquéllos que al meditar sobre ella, dejaban "en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos ulteriores", viéndola fluir desde el exterior "como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente". Por el contrario, quiso que mediante una ahincada labor de introspección, el hombre llegara al conocimiento pleno de sí mismo. Entonces —y sólo entonces— estaba justificado el trascender a lo objetivo. Basándose en todo esto, muchos han visto en él a uno de los precursores del existencialismo. Pero Ortega silencia su esfuerzo; y citando a Fichte, afirma que la opinión generalizada estima que "filosofar es no vivir", idea muy peregrina, sólo concebible en filósofos idealistas a ultranza. Claro está: así no pensaron Helvecio o Diderot; y mucho menos Marx o Engels. Su tesis al respecto es la siguiente: "Filosofar es el intento de sobrevivirse, que es consubstancial a la vida".

Demás está decir que esta definición es limitadísima. ¿Por qué circunscribir de ese modo el filosofar? ¿No hay acaso la misma voluntad de trascendencia o supervivencia en la actividad científica? La hay. Y voy más lejos: ella está presente en toda obra fecunda. Lo está aún cuando su latido no asome a la conciencia. La conclusión es obvia: supervive tanto el que crea como el que materializa lo creado. Supervive el artista, supervive el ingeniero, y supervive también el trabajador que plasma y perfila el proyecto. Todas estas actividades, al dar frutos que enriquecen el ambiente y mejoran y facilitan el proceso vital, cobran categoría relevante. Esos frutos adquieren de inmediato un valor, ya sea por la utilidad o por la belleza. Puede, lógicamente, establecerse una jerarquía en la cual lo más estimable aparezca como lo más valioso. Pero es preciso insistir en que tam-

bién lo que se estima menos, es válido. Por lo tanto, no sólo la ciencia, el arte y la justicia son "lo que vale" para la vida, que es el valor primario. Y si razón tiene Ortega al afirmar que es valiosísimo "ese poder de encenderse por lo estimable", no la hay menos cuando decimos que también tiene valor el propio contenido u objeto de la estimación.

El está en lo justo, indudablemente, al pretender un adentrarnos hacia la vida misma, cuando filosofamos. Yo diría algo más: precisa que al filosofar, mantengamos siempre la unidad de pensamiento y vida. Por postular esta tesis sobre todo, es que la corriente del moderno materialismo, dialéctico e histórico, asoma ante las mentes lógicas con sin par prestigio. Al discurrir sobre el pensar, el filósofo materialista jamás olvida que ese pensar no es otra cosa sino una cualidad de la materia viva. Y va más lejos: niega validez filosófica a cuanto circunscribiéndose a la abstracción, permanece ajeno al afán del mejoramiento humano. Pensar, y por ende filosofar, son para el materialista actividades inseparables, en su esencia, del proceso vital. Hay lógica en ello... Pues la vida es la raíz de estas actividades: el hecho de que a ella se deban y estén permanentemente vinculadas, impone la atadura a su servicio... Ortega, idealista de pura cepa, silencia esta actitud del materialismo. Pide el esfuerzo, habla de que es preciso "ir a la vida misma, en vez de acompañarla en sus impulsos". Sólo así —afirma— logramos "descubrir en ella sus peculiares valores". Insiste en que entre éstos se halla, en primer término, la propia vida. No lo discuto... Pero destaco, de nuevo, que apenas hace referencia a los otros... Pese a la esencia ascética del budismo y del cristianismo, ambas religiones reconocen, según él, esta superioridad. ¿Es ello exacto? ¿No las estimó él antes como tendencias que subordinan lo vital a algo extraño a su subs-

tancia?... ¡Nueva contradicción que se agrega a las muchas ya señaladas!

Hay algo más: expresa, en un arranque típicamente místico, que "el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de la que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas posibles de vida"... ¡Increíble! No se concibe que un pensador que se estime a sí mismo pueda entregarse a estos excesos de fantasía... Por ventura, la biología, ciencia positiva, estudia realidades y no quimeras...

Vuelvo ahora a algo ya tratado...

Dije que el filósofo materialista ve en la vida un supremo valor. Pero aclaro: de ello no debe inferirse que su postura sea idéntica en este punto, a la de Ortega. Pues mientras éste aprecia ese valor como algo fundamental y exclusivo, casi aislándolo de las valoraciones que de él nacen, la estimación materialista no ve esa exclusividad ni hace tal aislamiento. Por el contrario, pondera la vida y sus manifestaciones como un todo global, en permanente conexión y desarrollo. Ella no dice como Goethe: "cuando más la pienso más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida". Modifica así la frase: "Vivir la vida equivale a superarla". Con lo que da claramente a entender que el deber máximo que toda vida impone es la lucha por su propio mejoramiento. Por otra parte, mientras Ortega habla de la vida como un hecho individual, el materialista, fiel a su concepción unitaria, la ve como un hecho social. Y es precisamente ese carácter social lo que da, a sus ojos, realidad, tanto al fenómeno económico como a la cultura. Sin la vida en relación no habría, a su juicio, organización económica, ni se explicaría el nacimiento de

la ciencia, las artes, y los demás integrantes del mundo de los valores. Doy un ejemplo: aislado de lo social, el concepto de la justicia es para él inconcebible: de aquello nace y a su superación se aplica.

Estimo que hay una profunda lógica en esta apreciación. Y me parece que siendo la cultura la manifestación más alta de la actividad creadora, es inconcebible su reducción a realidades individuales. Precisa, por el contrario, verla y estudiarla como un hecho social. Toda jerarquía de valores que se base en dicha individualización carece, a mi juicio, de sentido. La evidencia de ello se impone: el propio proceso del pensar pierde su substancia si en vez de considerarlo socialmente, lo aislamos en el individuo. Ese proceso es, básicamente, función de la especie. Y como con él es que valoramos las cosas, precisa reconocer que la valoración es sólo posible porque vivimos en sociedad.

Ortega da las espaldas a estos hechos, pese a que ellos se imponen a la mirada y el juicio. Colocándose en el plano de lo individual, aguza la fantasía y procura descubrir los valores vitales. El esfuerzo es lamentable... Cita a Nietzsche. Dice que a él se debe "el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época". Lo señala: la distinción entre "la vida lograda y la vida malograda". Dicho esto, entra en disquisiciones sobre el tópico, afirmando que "sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales, —teológicas, culturales, etc.— la vida misma selecciona y jerarquiza los valores". ¿Cómo logra esta selección y jerarquía? Según él, ordenando los entes vitales "en una serie gradual, donde cada animal represente una realización más perfecta" de sus potencias. Siguiendo esta ordenación, surgen dos tipos: el animal vil y el animal noble. De los cuales nacen, según él, dos valores: uno negativo —la vileza—, y otro positivo —la nobleza—.

valores "puramente vitales". En ambos "juegan actividades estrictamente zoológicas la salud, la fuerza, la celeridad el brio, la forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua o falta de estos atributos".

¿Es aceptable la tesis? La pregunta, inquietante, obliga a un severo análisis. Lo inicio diciendo que este tipo de valoración luce bien arbitrario. A lo sumo, sólo podría aceptarse en el plano zoológico. Hagámoslo... Digamos, por tanto, que un animal es vil o noble porque su biología así lo ha dispuesto. Cuando un caballo es hermoso y fuerte y rinde incansablemente labor, califiquémoslo como noble; en cambio, si sus condiciones son las contrarias, llamémoslo vil... Pero esta medida no puede ser aplicada al hombre. Y es para éste, y no para el caballo, que Ortega pregona su vitalismo.

Continúo... La característica básica del ser humano son sus manos, su sensibilidad, su voluntad y su pensamiento. Es ahí, fundamentalmente, donde su vitalidad más se concreta y perfila. Trátase de una verdad perogrullesca, bien lo sé... Pero lo cierto es que si aplicamos a la valoración del hombre aquel patrón, cerramos los ojos ante ella. En otras palabras: la aplicación entraña la reducción del hombre a lo más burdo de su biología; significa juzgarlo al través de su animalidad. Lo que entraña deshumanizarlo. El propósito es, pues, monstruoso. Y asombra que mentes robustas —como la de Ortega— lo postulen y señalen como método para descubrir nuestras valoraciones. Claro está: lo antedicho no niega que "la salud, la fuerza, la celeridad, el brio, etc.", constituyen en el hombre, cosas desestimables. No podemos olvidar que él también forma parte de la escala zoológica. Pero niego que estas cosas estimables sean índices de los valores humanos. Y que pueda el ser humano, por el hecho de poseerlas, ser calificado de noble. La tesis es, a mi juicio, indefendible. Aun cuan-

do exista la máxima exuberancia de lo estrictamente biológico, la nobleza humana no está determinada por ella. Lo que la determina es la riqueza emotiva, la rectitud de la conducta y la fecundidad del pensamiento. Esto es lo estimable por excelencia y, por tanto, el valor vital supremo.

Ortega parece indiferente ante esta verdad. Pero hay un claro indicio de que captó las terribles implicaciones de su tesis. Para evadirlas, se refugia en el concepto de que aquellos dones o valores —fuerza, salud, etc.— cobran, en el hombre, una categoría especial. Pertenecen a los animales; pero al llegar, en el curso de la evolución, el hombre, se elevan y depuran. Despréndese esta idea de la afirmación siguiente: la posesión de los mencionados atributos da al hombre "una gracia animal humana", frase que subraya imprimiéndola con caracteres *itálicos*. Como ejemplo de esta gracia sui generis presenta a Napoleón, "frente a cuya deslumbrante ejemplaridad vital quieren taparse los ojos beatos de una y otra observancia, el místico y el demócrata". Ortega analiza su caso. Y llega a la conclusión de que aun "cuando ética y jurídicamente podrá ser Napoleón un forajido", no cabe duda de que "en él dió la estructura humana altísimas pulsaciones".

La afirmación es cierta. Pero me pregunto: ¿por qué las dió? ¿acaso porque sólo poseía aquellos atributos zoológicos? ¡No! Las dió porque junto a algunos de ellos, atesoraba genio... Fue este tesoro, fundamentalmente, lo que determinó su brillo singular. Sin su posesión, aun cuando hubiera poseído las otras dotes, su figura no estaría viva y fulgurante en la historia.

Esta verdad no admite contradicción. Lo sorprendente es que Ortega la margine. ¿Qué lo empujó a ello? Probablemente su fanatismo. El caso es curioso... En el curso de todo su discurrir hay una frenética oposición

a los fanatismos —religiosos, culturales, etc.— que han amortiguado el progreso humano. Y sin embargo, él asoma como un exponente inequívoco de este vicio. Es un vitalista fanático. El vitalismo lo ciega y le impide ver lo que el hombre común percibe con un ligero mirar. Hay algo más: la tozudez con que defiende o mantiene sus tesis, lo hace reincidir en la contradicción. Caso típico: al principio del capítulo que comento, afirmó que "en todas las culturas pretéritas", cuando se quiso explicar el sentido de la vida, se recurrió siempre a cosas que están más allá de ésta. Ahora admite, pese a ello, que "la vida antigua se hallaba menos penetrada de valores transvitalés —religiosos o de cultura— que la iniciada por el cristianismo y su secuencia moderna". Y ofrece como ejemplo a Grecia y a Roma... "Un buen griego, un buen romano —dice—, están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un progresista de nuestros días". Afirmación que se acerca bastante a la exactitud.

Tampoco anda él por camino incierto cuando combate la tendencia, por desventura bastante extendida, a considerar lo estrictamente biológico como un pecado. Pero nunca diría con él, que "vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es acaso la alta misión de nuestro tiempo"... Creo que hay otras cosas, como el imperio de la justicia, de mayor valor y urgencia. Naturalmente, no niego que precisa trabajar en aquel sentido. Pero sobre bases distintas a las que señala Ortega. Lo que se impone no es la exaltación de lo biológico en sí con merma de lo espiritual y lo intelectual, sino el reconocimiento de la realidad unitaria de ambas cosas; y de la excelencia de lo último sin desdoro de lo primero. Lo biológico es un valor. Es, —ya lo he dicho— el valor primario. Pero por encima de él, aun cuando de él dependen, están los valores de la sensibilidad y el pensamiento: está, en suma, la cultura.

NUEVOS SINTOMAS

IX

Insisti en el capítulo anterior en la esterilidad de la argumentación de Ortega al pretender demostrar la existencia de los valores vitales. El título del capítulo despertó en mi una desesperada curiosidad. Pensé que todo cuanto bajo él estaba escrito, hallábase pletórico de datos y juicios convincentes; creí, en suma, encontrar una enumeración detallada de esos valores y su preciso lineamiento; Grande fue mi desilusión al comprobar que ellos se reducían a los ya mencionados puntos de la nobleza y la vileza!

Pero mi desilusión aumentó con la meditada lectura del capítulo siguiente, que ahora analizo, y que pretende ser una continuación, en forma exhaustiva, de los temas tratados en la exposición anterior. Ortega y Gasset lo inicia afirmando, con carácter axiomático, que en nuestra época "la sensibilidad común" ha logrado descubrir "los valores vitales" Partiendo de ese químico axioma, entra en consideraciones sobre la supuesta crisis espiritual del presente, caracterizada, a su juicio, por la existencia de una notoria "desorientación vital" en el seno de la sociedad europea. Pese a que

esta apreciación contradice en parte lo afirmado antes, o sea el descubrimiento de los valores vitales por la "sensibilidad común", prosigo el análisis...

Nuestro filósofo se acomoda cada vez más en su sillón de abstracciones. Olvidando que la sociedad europea se compone de clases y que cada una de éstas tiene una postura diferente ante la vida, se refiere a ella como un todo homogéneo, achacándole a la totalidad la actitud privativa de una clase. Esta clase es la burguesía. Aun cuando todos sus integrantes no padezcan de esa desorientación, puede afirmarse que la actividad de su conjunto delata el mal. No se trata solamente de la angustia que señalé en el capítulo inicial de este estudio. Es algo más hondo... Es una sensación de ceguera de la vida ante su propio destino, de ausencia de meta en medio de la forzada ruta. Creo que ahí está la raíz de la aparición o el auge de tantas corrientes contradictorias, en el seno de esta clase. Grupos de ella se entregan, sin parar mientes en la moral, a la codicia y su derivado lógico: el más hurdo hedonismo; otros se refugian en una acendrada religiosidad; y algunos caen de hinojos ante la filosofía existencialista. Este cuadro, dramático en su entraña y por la heterogeneidad de infecundas posturas, no lo vemos en el conjunto mayoritario de la clase obrera europea. Hablando su mayoría abrazado los ideales que alienta el materialismo científico, esta clase apenas acusa desorientación.

Pero Ortega no repara en el hecho. De pie sobre su increíble axioma, reitera su conocida afirmación de que "vivimos en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad"; y llega a la conclusión de que en el existir europeo de hoy, el "sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vi-

gor imperativo". Naturalmente, siendo el axioma falso, falsas han de ser las conclusiones que sobre él se levantan. A pesar de ello, es de interés seguir tanto su pensamiento central como los marginales. Dentro de estos últimos está la tesis de la interrelación individuo-contorno. Es indudable que esta interrelación existe. El contorno nos impone normas, y ajustamos a ellas la mayoría de nuestros pasos. Su acción es tan tiránica que —ya lo hemos visto— llega a crear todo un sistema de reflejos condicionados colectivos. Pero ¿depende ese contorno de nuestra sensibilidad? ¡No! ¡Mil veces no! Demostrarlo no es difícil...

Preciso, ante todo, lo que entiendo por contorno. Este no es sólo la naturaleza desnuda e intocada, lo objetivo en sí. Es, por encima de esto, el conjunto de transformaciones y creaciones que la vida humana, parte integrante de la naturaleza, ha realizado y realiza, tanto dentro de lo estrictamente objetivo como en la órbita de su realidad espiritual. La naturaleza, modificada por el hombre, forma, pues, parte de él, lo mismo que el repertorio de instituciones y hechos culturales que regulan o rodean el desenvolvimiento de la vida. El contorno es, por tanto, obra fundamentalmente nuestra, producto directo de nuestra actividad; y su enriquecimiento se acentúa al compás del avance de los factores que integran la cultura. Dentro de éstos, el científico, en razón del prodigioso desarrollo de las ciencias positivas en las últimas décadas, es el que más ha influido en el perfilamiento de sus líneas. A ello débese que las transformaciones materiales se impongan ante la mirada común con mayor fuerza que lo demás; y la frecuencia de enjuiciar el conjunto de la perspectiva al través de sus realidades. Recalco, sin embargo, que junto a ellas hallanse los hechos institucionales, concretamente expresados en el régimen jurídico-económico vigente. Bien analizado el punto, es en la esfera de estas instituciones, y bajo la

égida de ellas, que las transformaciones materiales nacidas de la ciencia, se producen. Ahora bien: es evidente que el régimen institucional imperante traduce el interés y la voluntad de la clase privilegiada. Con el apoyo de la mediana burguesía, y de parte de la clase obrera, la alta burguesía ejerce el poder e impone su dictamen en casi todos los planos de la actividad. Es pues, bajo la orientación de ella, básicamente, que el contorno se modifica.

Pero lo interesante del caso es que esta modificación no se produce al impulso de la sensibilidad. El verdadero motor es burdo, mezquino: y se llama el lucro. A su servicio colócanse el experimento del sabio y el juicio del jurista. Actúa sin piedad, de espaldas a los valores sensibles, como lo son los de la moral y la estética. Ilustro la tesis con un ejemplo: la principal diferencia existente entre nuestro contorno actual y el de la humanidad de hace un siglo reside en las creaciones nacidas del avance técnico-científico. Gracias a los descubrimientos físico-químicos hemos estado asistiendo a una transformación vertiginosa del mundo en el orden material. Esto ha teñido de un nuevo color la perspectiva. Pero este color no responde, ni remotamente, a lo que la sensibilidad más generalizada, dentro de la diversidad de sensibilidades, anhela. Aspira ésta a la desaparición definitiva de la guerra; y siguen, no obstante, los Estados, fabricando y aglomerando utensilios bélicos. Aspira a una organización económico-social más equitativa, y ve, por el contrario, que continúa imperturbable en lo esencial, el dominio del privilegio.

Se infiere de ello que una parte del contorno, en vez de depender de nuestra sensibilidad, nace del interés de la clase dominante, y a él está atado. Este hecho cobra categoría de regla general. Y no es desmentido por los pequeños triunfos que en su lucha contra la burgue-

sía, el proletariado a veces obtiene. No ignoro que estos triunfos se reflejan en el armazón institucional. Pero el reflejo jamás penetra la entraña: queda en la superficie, dejando intacta la esencia de la estructura.

En el plano estético, en cambio, la regla general casi se desvanece... Ello se explica: el arte es una manifestación desinteresada, cuyo desenvolvimiento no pone en peligro el régimen jurídico-económico. Puede así la clase dominante verlo con indiferencia, y hasta estimularlo. Expresión de la sensibilidad del artista, es también, frecuentemente, antena que recoge la sensibilidad más extendida. Pero su presencia en el contorno está lejos de traducir la substancia que da a éste perfil y relieve. Aparece más bien como algo paramental, como un atavio o ropaje que envuelve a sus dos integrantes básicos, ya mencionados: las transformaciones materiales y las instituciones jurídico-económicas.

Ortega se halla de espaldas a estas verdades. Sin embargo, es interesante observar que se esfuerza en dar a su tesis una base de realidad. Y en el esfuerzo, ve lo que no existe... Pasma su empecinamiento en la estimación de que para el occidental de hoy los valores culturales se encuentran en un plano secundario. El vuelve sobre el tema... Persiste en afirmar que "ciencia, arte, justicia, eran cosas que parecían bastarse a sí mismas". Dice: "Una vida que se vertiese íntegramente en ellos quedaba ante su propio fuero satisfecha". A su juicio, esto ya no sucede... Aun cuando me he referido al tema, destaco que hay mucho bizantinismo en estos pronunciamientos, totalmente insostenibles. ¿Quién no ve que ahora, como en las épocas pretéritas, numerosos grupos humanos vivieron exclusivamente para lo más pedestre e instintivo, mientras otros estimaban los bienes de la cultura como la máxima excelencia? Ciertamente es que estos últimos fueron siempre minoritarios: y que en aque-

llos la entrega a lo elemental de la biología estuvo casi siempre frenada por el sentimiento religioso: pero en la mayoría de los casos, éste sólo imperaba por momentos: en brazos de lo instintivo, o de lo que entrañaba puro egoísmo, hallábanse por lo general sus miembros. Y sólo acudían a Dios cuando tenían la certidumbre de la cercana muerte o se veían frente a catástrofes morales. En los demás instantes desenvolvíanse dentro de un grosero ámbito.

Recuérdese lo que era entonces para la gran mayoría, la vida: un campo limitadísimo, cercado por un valladar infranqueable. Dentro de él, apenas cabían libertades; y la atadura al trabajo, durante horas y horas, no daba tiempo para frecuentar los predios de la cultura. El hombre que allí se movía, analfabeto casi siempre, apenas podía ponderar las creaciones artísticas o las proyecciones de la ciencia. Cuando llegaba la noche buscaba, abito de fatiga, el lecho. Y sólo la satisfacción de los instintos ponía destellos placenteros en la oscuridad de su vivir.

No creo que haya quien niegue esa generalizada realidad del inmediato y lejano pretérito. La historia la delata, y si Ortega dejó de verla es porque su pensamiento, refrito casi siempre con lo objetivo, se place en navegar sobre un mar de abstracciones. El afirma con énfasis: "Aun hace treinta años, la inmensa mayoría de la humanidad europea vivía para la cultura". Nada es más falso... Para la cultura vivía entonces —y nunca de un modo total y absoluto— un grupo reducido de intelectuales y de seres fervorosos de intelectualismo. Sólo ellos. La mayor parte de la burguesía hallábase entregada al lucro; y el campesinado y el proletariado urbano, sumidos en la ignorancia, apenas eran capaces de valorar los bienes culturales. Por lo visto, Ortega juzga a la humanidad al través de esa minoría de inte-

lectuales, con lo que a las claras delata una vez más su aristocratismo. Naturalmente, expuesta ya la tesis, procura, mediante sutiles argumentos, llevarnos a su aceptación...

A su juicio, en los confines del siglo XIX, el político que en una asamblea "evocase la justicia social, las libertades públicas, la soberanía popular, hallaba en la íntima sensibilidad del auditorio sinceras y eficaces resonancias. Lo mismo el hombre que con sacerdotal gesto, se amparase en la dignidad humana del arte. Hoy no acontece esto"... ¿Es ello cierto? El carácter enfático de la afirmación da a entender que se trata de una verdad harto probada. Pero no hay tal cosa... Acudo a demostrarlo estudiando las tres partes del pronunciamiento.

La primera parte, referente al político, es aceptable. Tratar aquellos temas en público equivalía a sentir de inmediato el apoyo multitudinario: lo era así porque reflejaba una aspiración viva, dominadora, en el alma de las masas. Por el contrario, —y entro en la segunda cláusula del pronunciamiento— la apología del arte y de su dignidad humana jamás provocaba en un extenso público esa cálida respuesta. Ello se explica: el tema, de por sí elevado, sólo alcanzaba a una minoría; la mayoría, en cambio, permanecía ciega y sorda ante sus encantos y esencias; oía llover y apenas se percataba de que llovía. El arte era para ella algo existente, pero en nada vinculado al impulso vital... Hago, sin embarco, una importante salvedad: me estoy refiriendo al arte en su conjunto. Lo que da a entender que hay excepciones, entre las cuales hállanse la poesía folklórica y la danza, fuentes permanentes de atracción y entusiasmó de la masa popular pretérita. Pero ante las demás artes, o sea las más puras y selectas, mostró ella siempre indiferencia...

Paso ahora a analizar la última parte de la cita.

Según Ortega, los hechos por él apuntados no se producen ya. Naturalmente: siendo falsa su tesis sobre la reacción del hombre de entonces ante el arte, la conclusión —o sea este punto del pronunciamiento— queda parcialmente invalidada. Pero esto no ocurre con lo que dice del discurso político. Acepté su resonancia en el pasado. Precisa ahora ver si en el presente se sigue produciendo...

Basta, para verificarlo, acudir como observadores a las reuniones públicas de carácter político. ¿Qué demuestran ellas? Que existe en las masas un hondo fervor por las causas nobles. Mas me abstengo de generalizar: no quiero caer en esta funesta norma a que está acostumbrado Ortega. Señalo, en vista de ello, que cuando digo *masas*, mi decir se circunscribe al proletariado urbano y rural y a una parte —la menos privilegiada— de la burguesía. Si este señalamiento importa es porque estimo que en numerosas capas de esta última clase, ganadas por la incertidumbre y el derrotismo, apenas se ve el fenómeno. Ahora bien: estas capas son, dentro del conjunto humano, *minoritarias*. Atadas al lucro, viviendo de la explotación y el privilegio, repudian los principios morales. Es lógico, pues, que se manifiesten así, es decir, indiferentes ante lo puro y desinteresado. No es ese el caso, por ventura, del proletariado; ni de los vastos grupos burgueses que brindan base y materia a los partidos políticos centristas y de izquierda moderada. Estos grupos siguen amorosos de la libertad y la justicia, y las exaltan con su prédica. Si así no fuera, carecería de explicación el apoyo que han venido brindando a los movimientos liberales y socialistas reformistas europeos, en las recientes épocas y en la actual. Prueba clara de ese apoyo la brindan los acontecimientos de España —patria de Ortega— en los últimos lustros. Las capas más numerosas de la burguesía, inflamadas de liberalismo, fueron allí factor importantí-

símo en el nacimiento de la República y en la fuerza de las huestes republicanas durante la guerra civil.

Naturalmente: el respaldo a esos altos principios es siempre más caluroso y decidido en la clase obrera urbana y en la gran mayoría del campesinado. Gracias a su existencia es que los movimientos radicales democráticos y socialistas han podido florecer y adquirir auge. Ella explica la impresionante extensión y energía del laborismo inglés. El propio comunismo, pese a que postula la dictadura del proletariado, encuentra la principal raíz de su poder y crecimiento en el ansia de igualdad y justicia que impulsa a sus afiliados a la lucha. Alientan con pasión esa ansia, razón por la cual sus manifestaciones aparecen a veces teñidas de fanatismo.

Todo lo antedicho sobre el punto culmina en esta conclusión importantísima: la existencia del aludido fervor por las causas nobles no entraña una superestimación de la cultura y el consiguiente desprecio o la ignorancia de lo vital. Mas bien refleja lo contrario: un afán de mejoramiento de la vida, en virtud del amor que se le tiene. Realidad totalmente opuesta a la que Ortega apunta...

Estudiemos ahora su apreciación sobre el arte nuevo... Según él, este arte es incomprendido por las generaciones viejas: "no es —frase suya— que les parezca mejor o peor: es que no les parece arte". Débese ello a que mientras antes sólo cambiaban los objetos artísticos, "en el caso de la generación que ahora comienza su vida, la transformación es mucho más radical". Lo es porque "el arte ha sido desalojado de la zona seria de la vida, ha dejado de ser un centro de gravitación vital", para convertirse en "un juego, un entretenimiento, una diversión". La supuesta existencia de este fenómeno le da pie para afirmar sin reparos que "el sentido de-

portivo y festival de la vida" constituye uno de los rasgos más generales del existir actual.

¿Qué hay de verdad en todo esto? Comienzo señalando mi acuerdo con la primera afirmación: las viejas generaciones —lo dije ya— no han logrado captar la esencia del arte nuevo, que muchos ven como una notoria superchería. Pero ¿dónde está la fuente del fenómeno? ¿acaso en ese cambio de postura subjetiva a que se refiere Ortega? De ningún modo... Más aún: no veo la realidad de ese cambio. Estimo que lo que ha acontecido es que el arte nuevo tiene una naturaleza revolucionaria. Surgió casi sin transición, repentinamente, como un salto. Esta afirmación es válida tanto para la poesía como para la pintura y la música. En poesía se pasó de golpe al versolibrismo y a la supremacía del hecho poético sobre la forma. En pintura, el cubismo —y todas las formas de vanguardismo— aparecen como novedades que nada tienen que ver con lo clásico; ni con el impresionismo. En música surge una nueva concepción de la armonía, extraña ya a la polifonía wagneriana. El carácter brutal de la aparición de estos hechos es, pues, obvio.

Firmemente creo que esta brutalidad revolucionaria explica la incomprensión de las viejas generaciones. Su caso es claro: ellas crecieron y se formaron al calor de los modelos artísticos que ese arte nuevo modificó. Su sensibilidad se ajustó a ellos; y cuanto pretendió variarlos, apareció como un esfuerzo absurdo... Cualquiera otra interpretación del fenómeno me luce arbitraria.

Por otra parte, no veo base alguna para afirmar, —como lo hace Ortega— que el arte tuvo en el pasado "un carácter semirreligioso, de elevado patetismo". Se le rindió indudablemente culto, como se le sigue rindien-

do. En busca de puras emociones iban a él los espíritus selectos, encontrando en su regazo un estímulo para la vida. Pero a la mayoría del conglomerado humano apenas llegaban sus latidos. Muchos, entre esta mayoría, reconocían su grandeza; pero ni ellos, ni los espíritus selectos, inclinábanse ante él con la «sumisión del devoto a una deidad o el patetismo que lo sobrenatural inspira. Esta actitud sólo se veía en el artista. Quemado por el fuego creador, ponía en su obra la total energía de la vida. Para él, el arte era lo único trascendental y válido.

Estimo que la postura no ha cambiado. El inflamado fervor de un Miguel Angel por sus creaciones es el mismo que Picasso alienta. Idéntica cosa podemos afirmar de un Beethoven o un Shostakovitch, de un Dante o un Pablo Neruda. Todos ellos fueron y son verdaderos poseedores de su arte, aun cuando a veces lo pusieran o ponen al servicio de determinados fines. Naturalmente: el artista es un ser de excepción... De ello se infiere que su sentir es algo anómalo dentro del sentir de la comunidad. La actitud de ésta nunca coincide con la suya... Y es esta coincidencia lo que, a las claras, afirma Ortega... Ve a las generaciones viejas inclinadas, patéticamente, ante el arte, cuando sólo el artista mostraba esa devoción. Lo más grave del caso es que establece una diferencia entre esta imaginaria postura de las viejas generaciones y la que han asumido las actuales. Basándose en un error de apreciación, construye —cosa a la cual nos tiene acostumbrados— todo un andamiaje erróneo. Afirma que aquella semirreligiosidad —jamás existente como norma del conjunto— ya no existe. Y no existe, a su juicio, en virtud de que el arte ya no se toma en serio. Pronunciamiento fantástico, que choca con lo que delatan los hechos cotidianos.

Destruirlo es tarea fácil... Grandes capas humanas

fueron ayer y son hoy insensibles al arte. Las descarto, por tanto, en mi apreciación. Me circunscribo a referirme a las sensibles. Y niego la aludida variación. La actitud mostrada por las de ayer, es la misma que muestran las actuales. Sigue existiendo idéntico fervor por la belleza y continúan —esos hombres sensibles— buscando en ella un purificador deleite. Imaginemos a un grupo de estos hombres visitando ayer un museo o escuchando un concierto. En ambos casos sentíanse sacudidos por la emoción estética y olvidaban, en brazos de este deleite, los cotidianos ajeteos de la vida. No hay duda de que esta misma postura y reacción ofrecen, en tales circunstancias, los hombres sensibles de hoy.

Estimo que este sentimiento de respeto —y a la vez de amor— que la grandeza del arte inspira, es visible, fundamentalmente, frente a la obra musical. El recogimiento con que se escuchan los acordes de una sinfonía en las salas de conciertos, da clara fe de ello. Pero también existe ante el drama, la poesía, la pintura y la escultura. Todas las almas delicadas responden a ellos en una forma similar. Para esas almas —tanto para las de ayer como para las de hoy— el arte no constituye, pues, un deporte, sino algo mucho más hondo, que da pureza y altura a la vida. No ha habido, por tanto, "ningún cambio radical de actitud subjetiva" ante él, como afirma Ortega...

No veo, por otra parte, que éste tenga razón al decir que "serio es aquello por donde pasa el eje de nuestra existencia", y que en virtud de que el arte "es incapaz de soportar el peso de nuestra vida" carece de seriedad y se convierte en "un juego, una diversión", que es lo que le da su gracia específica. Ese concepto de la seriedad es harto limitado; y arbitrario resulta aplicarlo al fenómeno artístico. Serio, para todo el mundo, es aquello que tiene valor para nuestra conciencia. Valor

firme, continuado... Basta la realidad de ese valor para que el hecho o la cosa despierte en nosotros una estimación singular, que obliga al respeto permanente. Dedúcese de ello que si todo cuanto es fundamental para la existencia reviste seriedad, no deja también de ser serio aquello que, sin poseer ese carácter, ayuda y mejora el vivir. En este caso se encuentra el arte: no es imprescindible a la vida y, sin embargo, da a ésta una dimensión imponderable. Es claro que al obrar en esa forma entraña un inequívoco valor para nuestra conciencia. De ahí, su seriedad: la que tuvo para el hombre de ayer y sigue teniendo para el hombre de hoy. Seriedad —insisto— que Ortega niega... Negación incomprendible, dada la cuantía de hechos que la afirman...

Procedamos escalonadamente... ¿Puede acaso estimarse un deporte a la poesía nueva, con su frecuente oscuridad, grávida de hondura y sugerencias? ¿O a la escultura y la pintura de hoy, que con fuerza vital extraordinaria, brindan a nuestra emoción las perspectivas de un ignorado mundo? ¿O a la música moderna, que no es sólo armonía, sino también color y nos da a veces la sensación del caos o del mayor desgarramiento íntimo? ¡No! Todo eso es profundo, entrañable. Y por ello nos conmueve, anonadándonos o exaltándonos. En verdad, no concibo la existencia de un espíritu fino que vaya, con ánimo deportivo, a escuchar un concierto dedicado a Debussy o a Prokoviev, o a visitar una exposición de obras de un Bourdelle o un Juan Clemente Orozco. Ni encuentro la base sobre la cual Ortega levanta la tesis de que la juventud de hoy postula esa presunta falta de seriedad del arte, y procura "cometerla de la manera más decidida y premeditada".

No obstante, de esta falsedad se sirve él con la intención de probar que frente al absurdo que delataba

el propósito cultural de antaño, se impone hoy, victorioso, "el sentido deportivo y festival de la vida". Discurre sobre el tema, ansioso de enriquecer la prueba. Y hace entonces consideraciones sobre el trabajo y el deporte, que ameritan esclarecedoras exégesis. Nos dice: "la necesidad y el deber de cultura imponen a la humanidad la ejecución de ciertas obras. El esfuerzo que se emplea para darle cima es, pues, obligado. Este esfuerzo obligado, impuesto por determinadas finalidades, es el trabajo. El siglo XIX, consecuentemente, ha divinizado el trabajo". Y éste "recibe toda su dignidad de la necesidad a que sirve". Razón por la cual tiene un carácter "homogéneo y meramente cualitativo que permite medirlo por horas y remunerarlo matemáticamente". En cambio, "en el deporte es el esfuerzo espontáneo quien dignifica el resultado... De aquí que la calidad del esfuerzo deportivo sea siempre egregia, exquisita"...

La tesis es, a primera vista, justa. Pero su disección demuestra lo contrario. Veamos... El trabajo es ley de la vida y sin él —valga la simpleza— ésta no existiría. Es, pues, una necesidad en la cual nada interviene "el deber de cultura" como dice Ortega, sino la vida misma. Lo que hizo la cultura, al través del régimen institucional existente, fue encauzarlo, dar forma a sus expresiones. Bien vista la cosa, si su dignidad está a menudo atada al fin que persigue, y no a su propio ejercicio, débese a la gravitación de esas instituciones, o para decirlo mejor: del ramal jurídico-económico de la cultura. Preguntémosnos ahora: ¿quiénes realizan ese trabajo mecánico en Occidente? La respuesta es clara: sobre todo la clase obrera, necesitada de obtener el pan con su salario. Y también gran parte de la burguesía, que lo realiza por considerarlo estribo firme del enriquecimiento y lucro. Pero este hecho es regla general rica en excepciones. Estas fueron y son las de aquéllos que pusieron y ponen en su labor todo el fuego del alma: y

las de los que trabajan placenteramente, empujados por una auténtica vocación. Entre ellos, lógico es, no se halla el obrero, esclavizado al salario; pero sí el químico que en su laboratorio descubre elementos ignorados hasta entonces; o el ingeniero que al levantar un puente aplica nuevas leyes físicas; o el artífice que pule a perfección el diamante. Todos éstos realizan un trabajo más válido por sí que por el fin que persigue. Hay en su labor, por tanto, el sentido de desinterés que Ortega sólo quiere ver en el deporte.

Además, es evidente que el quehacer desinteresado es infinitamente más serio y fecundo que lo otro. Resido está, por tanto, con el concepto que del deporte expresa Ortega. En realidad, éste se contradice... Escribió, al comenzar el capítulo, que en el pasado, el goce estético tenía un carácter semirreligioso, "de elevado patetismo". Ciencia, arte y justicia eran cosas tan graves y serias que "parecían bastarse a sí mismas". Y ahora, al finalizar el capítulo, nos sorprende afirmando que "la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa, son los sublimes resultados del deporte". ¿Qué prueba ello? Que nuestro filósofo da saltos a ciegas, cosa lógica, dadas la irrealidad e irracionalidad de su tesis sustantiva. No se concibe, en efecto, que si arte y ciencia son un deporte, el hombre los haya mirado, durante varias centurias, como cosas de maravilla, envuelto en semirreligiosidad y patetismo. Queda uno perplejo: no se sabe ahora si para Ortega "ciencia, arte y justicia" son manifestaciones de esa cultura que, según él, fue endiosada por los pasados siglos, o por el contrario, expresiones festivas e intrascendentes de la vida. La contradicción, fehacientísima, se proyecta sobre todo el capítulo, haciendo añicos su contenido.

Pero vale la pena insistir... Nos dice el pensador ilustre: "Una vida que encuentra más interesante y va-

lioso su propio ejercicio que esas finalidades antaño cedidas de sin par prestigio, dará a su esfuerzo el aire jovial, generoso y algo burlón que es propio del deporte". Y agrega: "Disminuirá en lo posible el gesto triste del trabajo que pretende justificarse con patéticas consideraciones sobre los deberes humanos y la sagrada labor de la cultura... El poeta tratará su propio arte con la punta del pie, como un buen futbolista... El siglo XIX tiene de extremo un amargo día laborioso. Hoy, la gente joven parece dispuesta a dar a la vida un aspecto imperturbable de día feriado"...

Es claro que todo esto obliga al comentario. Entro en él diciendo que el propósito expresado en el primer párrafo de la antecedente cita pugna, pese a su palpitante hermosura, con la realidad de la vida. Pues no puede ésta aislarse en su elementalidad, o minimizar las virtudes y proyecciones del espíritu. Ya lo he dicho más de una vez: la cultura es un integrante básico de la actividad humana. Despojarla de su prestigio entrafía, por tanto, una actitud deshumanizadora. En ello no puede consentir nadie que tenga orgullo de su propia naturaleza. Ese prestigio, precisa conservarlo. Y puede conservarse aún cuando sus realizaciones —y la labor de todo tipo— se produzcan envueltas en alegría creadora y teñidos de desinterés. Bastaría para ello modificar el régimen político-económico. El día en que este régimen se inspire en principios de verdadera justicia y encauce y garantice la actividad de cada cual según su vocación auténtica, el trabajo será realizado con júbilo y con plena conciencia de su alto valor intrínseco.

Estimo que dentro del régimen jurídico-económico presente ello es imposible. La mayoría de los hombres van al trabajo en busca del salario que procura el pan, y casi siempre de espaldas a los impulsos vocacionales.

Señalo, por otra parte, que la santificación del trabajo es obra de la burguesía, interesada en poner una aureola ética sobre sus afanes de lucro. Es lógico que Ortega, rebelde a aceptar la división clasista de la sociedad, no perciba nada de esto. Por eso, es sincero cuando, al exaltar a la vida en sí, por encima de los valores culturales, y ver en esta exaltación la postura de la juventud presente, afirma que el trabajo perderá su tristeza y que las más espléndidas creaciones se producirán como en broma. ¡Utopía señera! Pues es obvio que no basta esa primacía de lo vital para dicho logro: sólo una transformación de la estructura jurídico-económica —insisto en ello— podría ofrecerlo...

Y me pregunto: ¿de dónde deriva él que la juventud de hoy se orienta por ese camino? No veo ningún síntoma que lo delate. Creo, por el contrario, que hay en ella, como en las generaciones maduras, los dos sentimientos básicos que ya he señalado: la angustia y el optimismo revolucionario. Voy más lejos: si en parte de ella —fundamentalmente en su capa burguesa— germinan el inmoralismo, el escepticismo o la religiosidad, es porque procura huir de esa angustia. Esta voluntad de fuga explica, además, otros fenómenos, como el del refugio en las filosofías existencialistas. La juventud proletaria, en cambio, alienta el optimismo revolucionario. Y muestra más apasionamiento y fervor que el mostrado por los padres. Parece desenvolverse monopolizada por un afán: quebrar el dolor de la explotación y segar para siempre las fuentes malditas de la injusticia social y la guerra.

Creo que estas realidades cubren a todo el Occidente. Junto a aspiraciones contrarias, impera el afán de hacer del trabajo una empresa alegre y digna. Pero como todo lo digno lleva implícito un sentimiento de responsabilidad, es claro que el afán no entraña el sentido deportivo a que alude Ortega.

No terminan aquí los errores de éste... Pues su enfoque de la intensidad del fenómeno político actual también es falso. Para él, la "nota más evidente de la política europea en estos años, es su depresión". La explica así: "Se hace menos política que en 1900: se hace con menos denuedo y urgencia". Esto lo escribió —se lo recuerdo al lector— pocos años antes de la guerra civil española, en plena aurora del fascismo internacional. Ello indica que, encerrado en su torre de marfil, hasta él no llegaba el clamor de las multitudes... Hace al respecto consideraciones fantásticas, como la siguiente: "La libertad es una cosa muy problemática y de valor sumamente equivoco; en cambio, el heroísmo, ese sublime ademán deportivo con que el hombre arroja su propia vida fuera de sí, tiene una gracia vital inmarcesible". Con lo que nos quiere decir que los motivos de los hechos políticos no pesan ya tanto como el "generoso impulso" que lleva al militante a la inmolación. De espaldas al saldo de la época en que hizo este pronunciamiento y a lo que los años venideros gritarían de viva voz, empeñase en esta visión arbitraria. Por ventura, las realidades están ahí. Ellas proclaman que en ningún momento de la historia, la pasión de la libertad ha sacudido más hondamente el alma humana, como en los lustros que vivimos. A esta pasión se ha debido la casi total liquidación del nazi-fascismo y débese el auge de los movimientos liberales e izquierdistas en la Europa de hoy.

No se trata de que ya no se aprecie el sacrificio. Sigue apreciándose. Pero ese aprecio crece cuando la causa que lo produce es noble, y su realización fecunda.

Por el contrario, el heroísmo quijotesco, estéril, tiende a despertar conmiseración; y hay indiferencia —y a veces rebeldía y anatema— si el móvil que empuja a la víctima es mezquino o turbio. La libertad no es, por tan-

to, un simple "esquema, un instrumento para la vida". Es mucho más: es una aspiración consubstancial a ella, que a medida que transcurren los tiempos, cobra mayor valoración y brillo.

Es indiscutible que los "valores de la cultura no han muerto"; pero tampoco han variado, como quiere Ortega, de categoría. Para él, "un nuevo valor —lo vital— por su simple presencia, deprime los restantes". Falso. Vida y cultura siguen siendo cosas unidas. Y si por algo vale la vida es por su capacidad de producir la cultura y ponderarla.

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

X

Entro ahora a analizar el capítulo más importante de la obra que motiva este estudio. En él, Ortega reafirma su tesis del perspectivismo, a la cual había dedicado ya un ensayo de "El Espectador".

No niego que haya a veces originalidad y acierto en su pensamiento. Pero debo señalar que esta tesis, como la doctrina del existencialismo, estaba en relativa boga en el momento en que produjo el libro. Sus raíces encuentranse en Leibnitz; mas fue Teichmüller quien, en 1882, la presentó en forma orgánica. Nietzsche se abalanzó luego, de hecho, a ella. Y Simmel procuró consagrarla. Hay, pues, en la postura de Ortega, más un gesto de adhesión que la producción de una novedad. Y una ligera ampliación, mediante la añadidura del historicismo.

El capítulo se inicia con la presentación de la idea central que alienta toda la obra. Dice: "Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de

lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. Este trato leal del uno al otro permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida”.

En realidad, lo que en los capítulos anteriores él ha venido sosteniendo no es plenamente esto. Basta releerlos para convencernos de ello. Su esfuerzo máximo ha pretendido demostrar que la vida está por encima de la cultura. No se trata, por tanto, de dos poderes iguales, el uno frente al otro, sino de un poder supremo junto a otro inferior y sometido. Esta es, en el fondo, su tesis básica. No sé qué razón lo mueve para variarla, despojándola de su radicalismo.

Es claro que esta variación, en el umbral del término, da al conjunto de la obra tal incongruencia que casi la invalida. No se justifica que en la recapitulación se ofrezca una versión distinta del contenido anteriormente expuesto. Podría decirse que hay en ello un pecado de deslealtad hacia uno mismo. No creo, sin embargo, que sea éste el caso... Lo que acontece, a mi juicio, es que la irracionalidad de la tesis fundamental, tanto indefendible, forzosamente obliga a la contradicción, las imprecisiones y los traspiés... Trátase, en el fondo, de una contradicción más —importantísima esta vez— que se agrega al legajo de las ya señaladas.

Recuerda Ortega sus afirmaciones sobre el racionalismo y el relativismo, que ya hube de analizar a fondo. Razón por la cual no vuelvo sobre el punto. Lo siguiente, en cambio, sí merece un detallado estudio. Pues envuelve una serie de disquisiciones sobre el conocimiento, que iré analizando una tras otra.

Parto aceptando su definición sobre el conocimien-

to. Este es, a su juicio, "la adquisición de verdades". Pero rechaza la idea que la sigue: "Las verdades son eternas, únicas e invariables". El proceso del permanente cambio demuestra precisamente lo contrario. Es este cambio —o constante devenir de la materia— la única verdad absoluta que de la realidad objetiva se desprende. Muchas veces he hecho esta afirmación... También he dicho que junto a esta verdad absoluta, existen otras verdades, como las del mundo matemático, que tienen para nosotros un carácter fijo. Para nosotros, ya que su elaboración es un producto de la actividad humana. Quiere ello decir que estas verdades nacen directamente de nuestro existir. Así, dos y dos serán siempre cuatro en nuestro pensamiento. Exclusivamente en nuestro pensamiento. Son, pues, verdades de valor estrictamente subjetivo, pese a que la realidad externa las hizo posibles. No es éste el caso de la materia y su permanente devenir, que se imponen a nuestro yo como un hecho anterior a nosotros mismos: nos sometemos a él sin necesidad de elaboración mental alguna; y le damos de inmediato carácter de absoluto. Todas las demás verdades son relativas. Lo son porque están sujetas a las constantes transformaciones de la realidad objetiva o a nuestro propio devenir. Ello explica que en el mundo físico-matemático, lo que aparece hoy con fuerza de ley, pueda dejar de tenerla mañana. No hay, por tanto, tales eternidad, unicidad e invariabilidad de las verdades. El propio Ortega, en un capítulo superior, —¡nueva contradicción suya!— lo afirmó categóricamente.

Sigamos... Ortega se pregunta: "¿Cómo es posible la insaculación dentro del sujeto" de las verdades? Y contesta: "La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene que ser, pues, un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana —por tanto, ul-

travital y extrahistórico". ¡Falso! Esa pudo haber sido la respuesta de un racionalismo absurdo, fantástico; tan fantástico que hace de la razón un instrumento pasivo, lo que equivale a negarla; pero nunca del racionalismo de un Descartes, un Kant y mucho menos del racionalismo moderno. Este es —ya lo hemos visto— dinámico y creador; y no concibe que el sujeto se equipare a una simple cámara fotográfica. Si su postura —y la de los demás tipos de racionalismo— fuera la que Ortega señalaba, es claro que jamás se habría producido el nacimiento y auge de las ciencias, y que la misma cultura, tal como hoy la contemplamos, tampoco existiría.

En realidad, el pensamiento de Ortega muestra al respecto confusión. Pues no se colige que mientras acusa al racionalismo de ser ultravital y extrahistórico, y afirme que para éste el sujeto tiene que ser "ayer igual a hoy y a mañana", acepte que él haya impulsado las manifestaciones culturales en el pasado siglo. ¿Cómo se explica ese impulso siendo el sujeto estático? No lo comprendo... Pero creo que él tiene en parte razón al afirmar esa influencia. Sólo en parte, pues las creaciones artísticas integran también el mundo de la cultura y es obvio que sobre ellas no gravitó ese movimiento.

Es justo, en cambio, lo que nos dice sobre el relativismo, tesis para la cual "el conocimiento es imposible". Pero da un nuevo traspiés al expresar que la revisión de las posturas racionalista y relativista ha hecho que la psicología, la biología y la teoría del conocimiento coincidan hoy en "una nueva manera de plantear la cuestión". ¡No! No es la revisión de esas corrientes —que él ve como las dos fuerzas en que se dividió ayer el campo filosófico— lo que ha traído el nuevo enfoque o, para mejor decir, la superación de tesis incorrectas. Es el avance de aquellas ciencias, en el cual han intervenido fundamentalmente la observación y la experimentación.

lo que explica el fenómeno. Y como observar y experimentar equivalen a actividad o práctica humana, se infiere que es en esta práctica donde está la raíz primaria del avance.

Reitero una vez más la confusión de Ortega. El gastó página enteras en hacernos ver que relativismo y racionalismo eran movimientos antagónicos. Pero el antagonismo, al parecer, se desvanece de súbito. Identifica, en efecto, la postura racionalista con la relativista al decir que para ésta el sujeto es también "un medio transparente", un yo puro y pasivo que al recibir la realidad jamás la deforma. Claro está: el absurdo no reside en esta última afirmación, sino en atribuirle idéntica opinión al racionalismo.

Por ventura, de la confusión, cae en un acierto. Acierto, en efecto, al decir que la labor del sujeto es "claramente selectiva", ya que sólo deja pasar un cierto número de "elementos cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible". Harto prueban esta verdad las diferencias de reacción ante la belleza. Todo cuanto él dice sobre la audición y la vista, en apoyo del pronunciamiento, me parece correcto. Pasa luego a una generalización, afirmando que "cada pueblo o época tienen su alma típica". Esta tesis puede ser parcialmente aceptada. Parcialmente... Pues son muchos los hechos que riñen con ella: nada es más difícil que limitar en la realidad el contenido y la extensión de esos términos —pueblo y época— olvidando que en cada comunidad hay sensibilidades diversas. Naturalmente: no insisto sobre el punto, tratado a fondo en capítulos anteriores.

Y sigo... Según Ortega, "dos hombres que miran el mismo paisaje" desde diversos ángulos, no ven lo mismo. El da a esta regla un carácter general; y concluye

que tan verdadero es el contenido de la visión del uno como del otro. Pese a que no concuerdan, no cabe calificarlos de ilusorios. De ello deduce que "la realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva —dice— es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización".

Todo esto, rico aparentemente en originalidad, es jugoso tema para el meditado análisis. Comencémoslo diciendo que es justo su criterio sobre las visiones diferentes cuando los observadores se hallan en ubicaciones también diferentes. Pero invirtiendo el pensamiento, cabe también decir: dos hombres que, desde un mismo sitio, observan el mismo paisaje, ven lo mismo, salvo que uno o ambos padezcan de enfermedades ópticas. Esto, que parece una simpleza, es importante, pues si así no fuera, la vida en comunidad sería un caos, y habría imposibilidad de establecer, en medio de tantas visiones disímiles, normas de organización. Por otra parte, mientras más se acercan los dos observadores al paisaje, la diferencia en la visión va desapareciendo. Desde luego: la vista no abarca más que un plano. Por tanto, si se quiere tener una visión del conjunto, precisa variar de posiciones. Lo que uno ve desde una posición dada no es, pues toda la verdad.

Es obvio que este criterio no puede ser aplicado al terreno científico, fuente y regazo de las verdades más fecundas. Hay en este terreno una aceptación global de los hallazgos y las leyes, de la cual se derivan cuantiosos beneficios prácticos. Ello origina la universalidad de las ciencias. Aun cuando los observadores o experimentadores se coloquen en perspectivas diferentes, llegan siempre a idénticos resultados. Esta regla general sólo se desvanece cuando procuramos desentrañar el secreto de lo cósmico. Einstein lo demostró fehacientemente.

Quiere ello decir que si en la ciencia de lo inmediato— de lo que está junto a nosotros y manejamos— la perspectiva no cuenta, tiene, en cambio, valor frente al fenómeno de lo mediato. El gran error de Ortega consiste en querer aplicar la excepción al mundo de lo que palpamos y estamos a diario viendo. No se da cuenta de que tal aplicación desorganizaría toda la estructura de la vida humana.

No se detiene ahí su pensamiento... De la diversidad de visión de dos observadores colocados en diferentes perspectivas deduce, como paso forzoso, que hay que suponer la existencia de "un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones" bajo las cuales actúan los observadores. Cosa sorprendente: él, tan enamorado de los arquetipos, niega que esta suposición refleje una verdad. Porque ese paisaje arquetipo "no existe ni puede existir", en razón de que la "realidad cósmica sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva". Conclusión arbitraria, que nada tiene que ver con la premisa... Esto, evidentemente, es relativismo... Creo que el punto debe ser aclarado. Afirmando, en primer término, que la suposición a que él se refiere, es decir, la realidad de ese "paisaje arquetipo", si existe. Aun cuando yo suprimiría la palabra *arquetipo* por envolver la idea de una creación subjetiva, estimo que negar su existencia equivale a invalidar la realidad del mundo externo y decir que ciencias como la geografía carecen de razón de ser. Esta ciencia describe el mundo terráqueo tal como es. Sin embargo, si nos siguiéramos de él, precisaría pensar que los cabos, las montañas y las bahías no son entidades reales, poseedoras de un perfil personal y— para nuestra diaria estimación— permanente. Como no hay, según su juicio, paisaje arquetipo, tendríamos que suponer que el cabo es cabo para quien lo ve de lado, pero no para quien lo observa de frente. Naturalmente, como esta suposición

está en pugna con lo cierto, no queda otro camino que descartarla. Y llegamos a la conclusión de que la perspectiva sólo tiene, en el mundo de lo inmediato, un valor relativo, mientras el paisaje posee una existencia *per se*, aun cuando visto desde ubicaciones diferentes, no dé a los observadores una impresión idéntica.

La negación de esta verdad por parte de Ortega, y su concepto de que lo real es lo que cada cual ve desde su punto de vista, lo llevan a limitar y condicionar el conocimiento. Según él, "todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado". Tesis, —insisto— típicamente relativista. ¿Qué prueba ello? Por encima de todo, una cosa: la inconsistencia de su pensamiento. En verdad, cuando se dice, como lo hacen los relativistas confesos, que "cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son para él la verdad", o que cada cual conoce las cosas según la posición física o intelectual con que se enfrenta a ellas, se está diciendo más o menos lo mismo... Ambos casos se reducen, en el fondo a aceptar como verdadero no lo que la realidad en su perfil auténtico nos ofrece, sino lo que el sujeto, a través de diversas contingencias, capta. Lo original del caso es que él, servidor leal de la abstracción, se manifieste ahora hostil a ella y, por tanto, a la especie *aeternitates* de Spinoza, llegando a afirmar que "el punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones". Ciego ante su propia personalidad, se abstiene de aplicar —y hay lógica en ello— este juicio exactísimo a sí mismo. En realidad, su visión del problema es unilateral, taxativa: tiende a circunscribir la realidad a la visión parcial de ella, que el sujeto alcanza. En otras palabras: para él la verdad más clara es función exclusiva del individuo, algo puramente subjetivo, y no el reflejo de la realidad al través de la conciencia individual y de la suma de visiones individuales que ofrece el conglomerado humano.

Precisa llegar a esa conclusión aun cuando, contrariando el desenvolvimiento de su pensar, afirma que "la perspectiva, lejos de ser su deformación", es la organización de la realidad. Todo ello, toda esta confusión, nace de su negativa a aceptar aquella verdad arquetipo a que hizo referencia, y que no es otra cosa, en suma, que expresión total de una realidad dada, captada por las visiones que múltiples observadores realizan desde ángulos diferentes. Es gracias a esta multiplicidad de visiones que han podido estructurarse todas las ciencias de la naturaleza. Hay, pues, junto a la verdad parcial que el sujeto capta gracias a la visión que le permite su postura, la verdad general que la naturaleza impone al conjunto de individuos. Verdad general consagrada por todas las ciencias que se ocupan de lo cercano, y casi siempre en pugna con la verdad parcial del sujeto que sólo mira a la realidad desde un ángulo.

Ortega se opone a este criterio. Afirma que cada individuo padece de "inexorable ceguera" para "ciertas verdades", tesis aceptable, pero que de ningún modo autoriza la conclusión de que sólo existe la verdad que cada cual aprehende. Va más lejos: aplicando su tesis al desarrollo histórico, manifiesta que cada época y cada pueblo han poseído "una congrua porción de verdad". Ello es exacto; pero en nada contradice mi aserto de que el goce de esta porción no niega la existencia de la verdad total que la naturaleza revela.

Y aclaro: aceptar esta verdad total no es colocarse en una postura abstracta. Por el contrario, traduce el ajustamiento del sujeto a un desideratum objetivo. Ajustamiento que nos permite organizar la práctica de nuestra vida y orientarnos hacia el progreso. Ninguna de estas dos actividades serían posibles si mantuviéramos como una ley absoluta el concepto de que la verdad es sólo un valor individual, determinado por la perspectiva.

¿Hay algo más, en el capítulo que comento merecedor de enjuiciamientos? Sí: algo que me hace caer de nuevo en el asombro... Luego de negar la verdad del paisaje arquetipo, Ortega acepta que "la divergencia entre los mundos de los sujetos...", no es contradicción, sino complemento". ¿Complemento de qué? De la realidad total: no cabe otra respuesta. Lo que quiere decir que esta realidad existe independientemente del sujeto. Este, o para mejor decir: los sujetos, lo que hacen es ponderarla en sus partes, y de la suma de estas ponderaciones nace la verdad completa que refleja lo total de una realidad dada. De ello se infiere que aun cuando nos inclinemos ante la idea de que "cada vida es un punto de vista sobre el universo", ello no significa que este punto de vista pueda aislarse, en lo que se refiere a la verdad, de los otros puntos de vista sustentados. Ortega dice: "cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad". Muy cierto. Pero es falso que por ello la verdad adquiera "una dimensión vital". En efecto, la palabra dimensión no corresponde al caso. Pues sólo tiene dimensión lo ajeno a nosotros o lo que el yo proyecta. Mídese —valórase— un terreno o una obra de arte. Pero la verdad no puede medirse. Ella es algo que está en nosotros como un hecho íntimo. Digase que tiene **esencia vital**, como el propio pensamiento, y se estará en lo cierto. No debe confundirse —insisto en ello— verdad y realidad. Esta última posee, contrariamente a lo afirmado por Ortega, existencia por sí misma. Es algo, pues, que no depende de la subjetividad. No importa que para nosotros ella tenga infinitas perspectivas, "todas ellas igualmente verídicas y auténticas", que sólo reflejan la parcialidad de nuestra visión. Ortega —claro está— se rebela ante este criterio. Llega a decir que admitir la existencia **per se** de la realidad ha sido un error inveterado. Yo estimo lo contrario: el error ha consistido en no admitirla.

Y sobre ese error se ha levantado todo el vaporoso edificio de la filosofía idealista.

"Lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno" dice Ortega. Ciertamente. Pero ¿por qué afirmar que el racionalismo ha sido en esencia utópico? El va más lejos: estima que "la filosofía ha sido siempre utópica". Razón por la cual cada sistema pretendía "valer para todos los hombres". Y agrega: "exenta de la dimensión vital, histórica, perspectivista, hacia una y otra vez vanamente su gesto definitivo".

Pronunciamientos tan importantes ameritan ser analizados uno tras otro. De entrada niego que todas las filosofías sean utópicas. Utópico es el sistema de Platón, que todo lo reduce al mundo de las ideas; utópico es, porque subordina la razón a la fe, la escolástica; utópico es Descartes cuando deduce del cogito la existencia de Dios y la substancialidad del alma; utópico es Leibnitz al fundamentar su física en una metafísica y una teología; utópico es Hegel afirmando la existencia del Espíritu Absoluto; y lo es la más importante de las corrientes abstractas modernas: la fenomenología, por su constante afán de hacer de la conciencia el único ser indudable y su apología de la intuición esencial. Utópicos son, en suma, todos los movimientos idealistas aparecidos en el devenir del pensar filosófico. Nacidos de la pura intelección, permanecen en ese campo... En cambio, ese utopismo no existe en el pensamiento materialista. Ni siquiera en el materialismo vulgar, atado siempre, como bien sabemos, al mecanicismo. Por otra parte, mientras las religiones han pretendido siempre imponer su valor, ningún sistema filosófico puede ser acusado de ello. Religión y filosofía son cosas distintas. La primera exige la sumisión; la segunda —o para mejor decir, las doctrinas que la informan— es un repertorio de construcciones intelectivas ante cuya presencia cada cual selecciona

la que estima más ajustada a la verdad. Lo hace sin coacción alguna, en forma totalmente espontánea. Cada una de estas doctrinas son exclusivamente puntos de vista, carentes de valor definitivo, sobre el mundo y la vida. Ciertamente es que a medida que fueron apareciendo, ofrecieron visiones nuevas en las cuales se percibe el impacto de las épocas. Tan marcado es este impacto que la escolástica no tendría explicación sin el nacimiento y desarrollo del cristianismo, y la obra de Descartes sin los grandes descubrimientos de la física y las matemáticas renacentistas.

Hay pues, paralelismo entre el desenvolvimiento del pensar filosófico y la vida. Lo hubo, sin que lo "vital" tuviera el relieve que pretende darle Ortega. La exigencia a que él se refiere, o sea la articulación de ese factor vital dentro de un sistema dado, no tiene, por tanto, razón de ser. En realidad, se ha estado produciendo—el reflejo de la época en el pensamiento lo delata—, y él no lo ha visto... Ahóndese en el punto y se verá que aun las construcciones más abstractas, los productos de la razón pura, están siempre teñidos del color que da la vida. Voy más lejos: este color no es sólo el producto del instante; es también el de la ubicación clásica del filósofo. Explicase por ello que Aristóteles, figura de rango social elevado, fuera defensor de la esclavitud; y que los maestros del estoicismo brotaran casi todos de las capas más desvalidas de la comunidad.

Vida no es razón. Ortega, sin embargo, nos dice: "La razón pura tiene que ser substituída por una razón vital". Con lo que nos quiere hacer ver que el valor de la vida está por encima de los valores intelectuales. Lo sorprendente del caso es que dé a la vida —entidad dinámica que evoluciona siguiendo leyes irracionales— naturaleza racional. Ello es absurdo... No puede hablarse de la existencia de una razón vital ni de una

razón histórica, si pretendemos permanecer en el plano filosófico, que exige claridad y precisión en los conceptos. Naturalmente, ello no quiere decir que postule la tesis de que la vida es un caos, una entidad no sujeta a leyes. Estimo, por el contrario, que esas leyes existen. Pero no son de esencia racional. Existen, como también tienen existencia las leyes que presiden la evolución de la materia. Mas la calidad de éstas —su origen, su constitución, sus manifestaciones— no es en nada comparable con la calidad de la razón en sí. Todo cuanto ésta construye obedece a un orden lógico; en cambio, las de la naturaleza están atadas a la contingencia y aun cuando descubrimos en ellas una relación de causa a efecto, es imposible afirmar que obedezcan a una organización racional, tal como nosotros la concebimos.

De todo lo anterior se infiere que es aceptable la idea de que la razón pura debe estar ajustada a la vida; pero no sometida a la "razón vital", entelequia en realidad inexistente. Ortega no precisa su concepto; pero cuanto sobre ella escribió traduce que la veía como una manifestación racional que superaba las fallas del racionalismo clásico, colocándose por encima —como factor dirigente— de la lógica formal y de la lógica físico-matemática. Según él, cada vez que éstas últimas intentaban una explicación de la historia o del mundo de la afectividad, fracasaban. Esta idea, visible ya en Dilthey, obligaba a buscar en la vida su propia razón, y ya encontrada, a proyectarla sobre la historia. Intento, claro está, infecundo... Pues si la vida obedece a leyes, desprovista está ella, como entidad, —o en sí misma—, de los órganos del juicio. Estos órganos son sólo un producto de ella. Y sin ellos, no hay razón. Aceptar lo contrario es caer en el confucionismo: es desvalorizar o desviar el significado de las palabras y las cosas... Tampoco puede aceptarse que en nuestra mente nazca una nueva mecánica racional que enfoque los problemas de

la vida o la historia con instrumentos ajenos a ella misma. Por ello, toda comprensión seguirá siendo siempre la culminación de juicios. La existencia de éstos ha sido, desde los orígenes de la filosofía, tema de un debatido estudio. Tanta importancia cobró, que llegó a integrar una rama de esta ciencia: la gnoseología. Aun cuando se trata de una disciplina moderna, no cabe duda de que Aristóteles fue su creador: de él nació la Lógica formal. Muchos siglos después, Kant, disecando el funcionamiento de la razón, hizo luz en el campo de la Lógica físico-matemática. Tanto en éste como en aquél, el objeto de estudio fue el pensar en sí. Ortega se separa de este cauce. El objeto —y también el sujeto— de su "razón vital" tiene muy poco que ver con el pensamiento y sus modos de ejercicio. Es otra cosa: algo así como la presencia de la vida integrándose, en forma consciente, en la totalidad de la naturaleza. No es ya una razón, sino un impulso ciego que ejerce la jerarquía de nuestros actos...

Es obvio que la tesis aparece como una pura elucubración. No obstante, precisa aplaudirlo cuando afirma que las filosofías pretéritas no reflejaban, en verdad, el mundo, "sino el horizonte de sus autores", pensamiento que se ajusta plenamente al sostenido por el materialismo científico; pero mientras éste señala el motivo, él se abstiene de hacer el señalamiento. El materialismo científico ve en cada sistema filosófico una expresión clasista, condicionada por la época. Ortega, en cambio, da a entender que el culpable es el racionalismo, por su supuesto culto de la utopía y su desbordada fe en la potencialidad de la razón. Según él, todo sistema, al aparecer, se creyó de inmediato dueño de la verdad. Hay algo de cierto en ello. Solamente algo... Pues ¿pensaron los sofistas así? ¿De ningún modo! Tampoco manifestaron esta creencia —y él mismo lo apunta— los relativistas. El insiste en que "cada individuo, cada

generación, cada época" toman parte en la elaboración de la verdad. Coincide otra vez en esto con el materialismo científico. Más vuelve a separarse de éste cuando afirma que "yuxtaponiendo las visiones de todos se lograría tejer la verdad omnimoda y absoluta". Afirmación que lo lleva, de nuevo, al campo del utopismo... Porque tal verdad "omnimoda y absoluta" en vez de traducir a la materia en su perpetuo devenir, estaría, a su juicio, por encima de ésta, confundida con "la razón absoluta", cuya elaboración es el "sublime oficio que atribuimos a Dios"...

"Atribuimos" —dice—. Habla, pues, en pasado. A su juicio, Dios no es ya lo que fue para tantas generaciones. Ahora "es también un punto de vista". Punto de vista que es "el de cada uno de nosotros"; de lo que infiere que "nuestra verdad parcial es también verdad para Dios".

La afirmación causa perplejidad. Véase en ella un afán de humanizar lo divino, de consubstanciar a Dios con nuestra conciencia. Pero la visión es efímera. Pues a continuación declara: "Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes". ¡Muy cómodo! Si difícil es llegar a una idea clara de Dios, arbitrario en extremo grado aparece el afán de ubicarlo en todos los sitios. De todos modos, la frase de Ortega revela que además de ser El un punto de vista "de cada uno de nosotros", lo es también de todas las cosas. En suma: sigue siendo lo que, bajo la influencia del pensamiento teológico, fue hasta ayer, es decir: el Ser omnisciente, panubícuo y omnipotente, "a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el Universo, que queda así impregnado de vida". ¡Afirmación concluyente!: Dios es el modelador del cosmos y el creador de la vi-

da; y si el Universo es como es, débese a que pasó al través de sus retículas... ¡Increíble!... Ortega necesitó largas disquisiciones filosóficas para llegar ahí. Está ahora en pleno regazo religioso... Impregnado por la luz de la divinidad, que alza y estremece su alma, siente que su razón se desvanece. Y se asusta... Comprende que esta entrega mística invalida su propio vitalismo. Da entonces un salto: procura volver por los fueros de lo racional... Y dice: "Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Mas verosímilme parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la Divinidad"...

Esfuerzo vano... Porque esta afirmación contradice las anteriores. Veámoslo... Si el Universo ha sido modelado por Dios, precisa reconocer en El omnisciencia, y por tanto, consubstanciación con la verdad en todas sus formas. El hombre, con todo su poder, es, frente a esta omnisciencia, humo... ¡Ilógica resulta la pretensión de auparlo, atribuyéndole grandes saberes! Y mucho más ilógica es la de presumir que con sus ojos —los de éste, producto de aquella omnisciencia— es que Aquel ve lo verdadero... La sinrazón de esto invalida completamente el final del capítulo, en el cual Ortega nos insta a "no defraudar la sublime necesidad" que Dios tiene de nosotros y a "aceptar la faena que nos impone el destino: el tema de nuestro tiempo". Dios, todopoderoso y omnisciente, no puede tener esa necesidad... Ni es tampoco la primacía de la vida sobre los demás valores, idea que él identifica con el tema de nuestro tiempo la faena que nos está proponiendo el destino...

A P E N D I C E S

APPENDICES



EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES

Finalizado, con un arranque místico, el estudio sobre lo que a su juicio constituye el tema de nuestro tiempo. Ortega realiza en este apéndice un sobrehumano esfuerzo por demostrar que la época presente no puede producir revoluciones.

Es obvio que el asunto, por lo original y peregrino, despierta un vivo interés. ¿En qué funda él tal criterio? Busquémoslo...

La meditación se inicia con interesantes enfoques sobre lo que es una época. Para definirla precisa, según él, "saber lo que ha hecho", y además, "lo que no ha hecho". Porque definir es "excluir y negar". Correcto. Vaya un ejemplo: el Medioevo se caracteriza por la supremacía del dogma cristiano y junto a ello, por el decidido afán de no admitir otra concepción sobre la vida. Y la decadencia de este afán es lo que señala, precisamente, el ocaso de esa época. Pero aclaro: la admisión de esto no significa que me incline ante Nietzsche, como lo hace Ortega, cuando aquél afirma que en nosotros influye más lo que no nos pasa que lo que nos pasa. La experiencia niega a diario esta absurda ocurrencia. Bien visto el punto, lo que no nos pasa sólo tie-

ne gravitación sobre nosotros cuando se deseó que pasara. Es la frustración de ese deseo lo que acongoja y hace a veces torcer el camino. Cuando él no existe, el suceso externo no nos toca: nos deja indiferentes...

Dice Ortega y Gasset: "Al declarar que un conocido nuestro es una excelente persona" señalamos que no robará ni matará. Pero de ello no puede derivarse siempre, como él lo estima, que "a nuestro concepto negativo corresponde una fuerza real de negación". El ejemplo que él usa como prueba es bien endeble... "Si los romanos no inventaron el automóvil —afirma—, no fue por casualidad". Fue, a su juicio, porque el latino tiene incapacidad para la técnica... Afirmación asombrosa, por lo simplista, en un hombre de su profundidad y luces. ¡Engaveté su propia sindéresis, rindiéndose ante una expresión común, bastante generalizada! En otras palabras: Incidiendo en algo que criticó con anterioridad acerbamente, aceptó esa expresión sin discernirla. Y voy al punto: si Roma no inventó el automóvil fue porque la ciencia física se encontraba entonces dando los primeros balbuceos. Es falso que el latino sea incapaz para la técnica. Las grandes máquinas de guerra usadas por los romanos y los descubrimientos realizados recientemente junto a las ruinas de Cartago, prueban a saciedad que ellos tenían un absoluto dominio de la técnica del instante; y que en este campo, descubrieron e innovaron... Sabido es, por otra parte, que a genios latinos —Volta, Arago, Ampère, entre otros— debiéronse importantísimos hallazgos físicos en el pasado siglo, y que hoy mismo compiten —Joliot, Fermi, Pontecorvo— con los anglosajones en ese importantísimo terreno. La afirmación de Ortega es, por tanto, de una notoria ligereza...

Pero ahí no es donde está su yerro máximo. Insisto en que éste reside en afirmar, basado en el hecho de que

una época "no es sólo un querer ciertas cosas, sino también un decidido no querer otras", que —¡asómbrese el lector!— en "Europa han acabado las revoluciones". Pronunciamiento que enfatiza diciendo: "Con ello indicamos no sólo que de hecho no las hay, sino que no las puede haber".

Para probar su aserto comienza haciendo apreciaciones bastante aceptables, sobre lo que es una revolución. Es indudable que hace bien en insistir en ello, pues es mucha la confusión que reina sobre el significado de este término. Se refiere, con acierto, a las revoluciones latino-americanas. Revoluciones que, en el fondo, pocas veces han tenido algo de revolucionario: han sido casi siempre simples asonadas militares o violentas pugnas de facciones—vacías de contenido ideológico—por el poder. Confundióse así la insurrección, que es sólo un instrumento del cual se sirven por lo común las revoluciones, con el hecho revolucionario en sí.

¿Qué es éste, entonces? Paso a definirlo: es una trasmutación, en sentido progresista, de instituciones y métodos de vida. Trasmutaciones de este tipo las produjeron la Revolución Inglesa del siglo XVII, la Francesa de fines del siglo XVIII y la Rusa del presente siglo. Ahora bien: el hecho de que en nuestra América se haya abusado y se abuse del término, adjudicándose a movimientos que no lo ameritan y frecuentemente lo falsean, no autoriza a declarar, como lo hace Ortega, que en este Continente jamás se han producido revoluciones. La afirmación da a entender que el filósofo pasó a la ligera por los predios de nuestra historia. Si se hubiera detenido en ella, habría visto que el movimiento emancipador de España tuvo un carácter revolucionario; y que también cobraron ese perfil, entre otros sucesos, la frustrada obra de José Martí en las Antillas, la Revolución Mexicana del 1910, y el movimiento insurreccio-

nal, de franca inspiración comunista, realizado por Luis Carlos Prestes en el Brasil, durante el año 1924.

Esto no niega, naturalmente, que "lo menos esencial en las revoluciones es la violencia"; y que para que la revolución se produzca, precisa la existencia de un estado de espíritu previo. Ello obliga a estas preguntas: "¿nace este estado de espíritu espontáneamente? ¿aparece él siguiendo un determinado ciclo? Ortega da a entender esto último al afirmar que él, como "las frutas, tiene su estación". Nada es más falso. Aceptar la existencia de este ciclo equivale a ver la historia como una sucesión de hechos previamente regulados, que se producen siguiendo un ritmo fijo; equivale, en suma, a despojarla de su naturaleza movediza y hasta ahora incontrolable, frente a la cual el pronóstico lógico a menudo se desvanece ante lo imprevisible.

Evidente es que hay leyes históricas. Pero nadie puede fijar su cumplimiento en el tiempo. Evidente es también que los estados de espíritu revolucionarios surgen obedeciendo a esas leyes. Lo que quiere decir que su surgimiento no es obra del azar. Hay siempre una serie de hechos —económicos sobre todo— que lo van preparando. Y sólo cuando estos hechos chocan con la realidad que los produjo el nuevo estado de espíritu cobra amplitud y se proyecta en realizaciones. En otras palabras: el estado de espíritu revolucionario es consecuencia de realidades nuevas, que pugnan con el orden establecido. Toda revolución tiene, pues, raíces que la sociología y la economía política descubren: no hay en ellas, como tampoco la hay en biología, generación espontánea. De ahí que al estudiarlas, el historiador moderno jamás se abstiene de penetrar en sus fuentes reales.

Ortega, sin embargo, niega esta verdad. Lo hace al

afirmar que los años inmediatamente anteriores a la gran Revolución Francesa, fueron de "más riqueza y de mayor justicia que en tiempos de Luis XIV". Miopía notoria, pues ¿acaso fue entonces cuando nació el estado de espíritu revolucionario en Francia? ¡No! Nació mucho antes... Y pese a la mejoría ulterior, siguió creciendo... Creció porque ya era precisamente un estado de espíritu, es decir, una clara conciencia de la necesidad de un cambio estructural que diera nacimiento a instituciones nuevas. Conciencia que despertó a muchas almas dormidas...

Hay algo más: Ortega afirma que los levantamientos de campesinos en la Edad Media no pueden ser considerados como "hechos precursores de la moderna revolución". Su pronunciamiento al respecto es tajante: "el hombre medioeval, cuando se rebela —dice— se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, en cambio, no se rebela contra los abusos, sino contra los usos". Tesis indudablemente novedosa, que luce atractiva... Pero ¿qué hay de verdad en ella? En primer término, señalo que la frontera entre el uso y el abuso es, en la práctica, frecuentemente indiscernible. Lo es hoy, y tuvo que serlo mucho más, dadas las características injustas de la organización social, en el Medioevo. Me niego a aceptar que la servidumbre campesina de esta época fuera, por constituir un uso, libremente aceptada por sus víctimas. Lo lógico es pensar que bullía en estas, imposibilitada de expresión, el ansia de rebelión. Es lógico porque no se concibe que nadie se solace o conforme con la desgracia. (Fue esta inconformidad lo que dió motivo, en los tiempos antiguos, a las rebeliones de esclavos). Hay que pensar, por tanto, que el clima opresivo bajo el cual vivían los siervos medioevales fue paulatinamente creando en ellos un estado de espíritu revolucionario que se materializó en las rebeliones. Esta materialización se efectuó cuando nuevas

realidades hacían ya imposible la persistencia de lo viejo. Claro está: la consigna fue en muchos casos la lucha contra los abusos; pero es pueril pensar que el verdadero anhelo era expresado por ella. La historia harto lo prueba... Esta nos dice que las rebeliones campesinas coincidieron con la Revolución Municipal y con el amanecer de la Reforma. Ello demuestra a cabalidad que existía ya una actitud espiritual revolucionaria ampliamente extendida; y que la extensión cubría tanto al siervo como a la burguesía naciente, y se manifestaba en un afán de trastocar instituciones y normas de vida. Wycleff, Hüß y Lutero aparecen como las figuras más representativas del movimiento. En los dos primeros, sobre todo, late un afán reformista de la estructura económico-social: ambos predicán un retorno al comunismo de la primitiva cristiandad y hacen una demolidora crítica del dogma y las costumbres católicas vigentes. En Hüß la crítica al régimen económico-social cobra una tonalidad aguda: más que un reformador religioso, es un revolucionario auténtico. Esta postura la vemos también en Münzter. En realidad, ambos personificaban apetencias populares ampliamente difundidas. Si no hubiera sido así, no tendría explicación el auge alcanzado por los movimientos taborita y anabaptista. No se trataba, por tanto, de una protesta que se circunscribiera a los abusos existentes; iba más lejos: pretendía un cambio radical de configuración social y económica.

Es cierto que no pudo llegarse a este cambio. El reformismo representado por Lutero se impuso sobre la idea radicalmente revolucionaria. Los movimientos patrocinadores de ésta fueron ahogados en sangre. Y apareció la consecuencia lógica: las vastas propiedades clericales pasaron a manos de la nobleza, dueña de la fuerza. Hubo un cambio; pero no tuvo la intensidad exigida por el estado de espíritu que hubo de impulsarlo.

Ahora bien: pese a su derrota, éste alcanzó notoria amplitud en el alma de las masas.

Ante todo esto, Ortega parece ciego... Según su criterio, las eras revolucionarias están vinculadas a la evolución de la psiquis humana, que recorre tres ciclos fundamentales: el tradicional, el racionalista y el místico. Por estos tres ciclos han pasado, a su juicio, las colectividades. Cumplido el último, no cabe ya un salto ulterior: se ha llegado a la perfección...

La tesis, curiosísima, amerita un detenido estudio. Lo realizaré siguiendo sus propios pasos...

Comienza él afirmando que en los pueblos jóvenes es donde mayor influjo positivo tiene el pasado. Y la primera pregunta que surge es: ¿existen en realidad pueblos jóvenes y pueblos viejos? Es corriente admitir esta existencia, pero creo que ello se debe a una confusión: se confunden los pueblos con las naciones. ¿Qué es, entonces, un pueblo? He aquí mi definición: una comunidad poseedora de características propias, en permanente devenir. Devenir siempre sujeto a las variaciones que imponen diversas contingencias. Entre éstas pesó mucho en la antigüedad el azote de las epidemias: bastó a veces la llegada del cólera o de la peste para que pueblos enteros desaparecieran. Junto a esta causa de desaparición, encontramos a las guerras de conquista. Víctimas de ellas se extinguieron, a principios del siglo XIV, las poblaciones aborígenes de las Antillas, y en los albores de la historia, desangrados en la lucha o bajo el peso de la esclavitud, numerosos pueblos del Asia Menor sobre los cuales cayó el alud expansionista de Ciro.

En ninguno de estos casos hubo envejecimiento, sino muerte casi repentina. Cabe, pues, decir, que un pue-

blo es susceptible de muerte. Como también precisa afirmar que por obra de los contactos con otros pueblos, a menudo se transforma: pierde entonces algunas de sus características y asoma al mundo con otro perfil y color. ¿Envejeció, acaso, el pueblo griego? ¡De ningún modo! Habiendo surgido como producto de una mezcla de pueblos, transformó, con el tiempo, su fisionomía. Los factores básicos de esta transformación fueron los contactos con el mundo mediterráneo. La cultura helenística es claro índice del cambio: surgió de una comunidad que había en gran parte perdido los perfiles biológicos y espirituales creadores de la cultura griega clásica.

Lo mismo aconteció con Roma. Su pueblo es el producto de la mezcla de los etruscos con los latinos, liqueres, samnitas y griegos, fundamentalmente. Logró alcanzar una fisionomía propia, pero la fue perdiendo poco a poco, en virtud de sus contactos con los demás pueblos mediterráneos y los bárbaros del Norte. Cuando surgió la nueva comunidad y comenzó ésta a desarrollarse, es evidente que le cabía el calificativo de joven. Pero como las mezclas, en vez de realizarse en un solo instante histórico, se sucedieron continuamente, sería arbitrario dar al término un valor absoluto. Lo que hubo allí no fue, pues, juventud ni envejecimiento, sino transformación constante.

El caso de la América Latina ilustra también esta verdad. La mezcla de españoles e indígenas hizo surgir un pueblo nuevo. En esta novedad injertáronse luego elementos africanos y aportes de otros pueblos europeos. Surgió así un tipo simbiótico que día tras día va enriqueciendo su naturaleza, gracias a nuevas aportaciones. El proceso de la renovación es, por tanto, continuo...

Estos juicios no pueden ser aplicados a las nacio-

nes, entidades fundamentalmente políticas, que reposan en un régimen institucional y económico peculiar. Aquí sí cabe hablar de juventud, envejecimiento y muerte.

Las épocas juveniles son épocas expansivas: el poderío nacional se consolida merced a las conquistas. Así, mientras el conquistador poderoso crece, las naciones conquistadas, víctimas del impacto, mueren. Luego, el propio conquistador comienza a envejecer... Y muere, también víctima a su vez de otros conquistadores o de profundas sacudidas internas. ¿Pruebas? Las invasiones bárbaras fueron nuncios de fúnebres tañidos para Roma y su imperio; los duros golpes del creciente expansionismo inglés y holandés iniciaron la agonía de España en el siglo XVII; y hoy mismo Inglaterra —ya decrepita como nación— contempla, impotente, que su imperio se desmorona ante el violento despertar de los pueblos coloniales. Mientras tanto, el pueblo español y el pueblo inglés han seguido renovándose. Lo que aconteció o acontece a sus respectivas naciones, no los tocó a ellos. Deducción clara: naciones y pueblos son, tanto en su evolución como en su naturaleza, cosas distintas.

Pero Ortega los confunde... Dice: "Sobre la nación decrepita no tiene el menor influjo el pasado; en cambio, en la colectividad incipiente, todo se hace en vista del pasado". Identifica, pues, nación con colectividad. ¡Grave error, inconcebible en un hombre de su formación cultural! Naturalmente, esta identificación invalida de por sí su tesis... Podría ya abstenerme de comentarla. Prefiero, sin embargo, hacerlo, en un afán de dejar nitidos y claros los puntos.

La tradición, según él, pesa más en la juventud de los pueblos, que en la vejez. Para demostrar su aserto recurre, en primer término, al caso de los primitivos australianos, comunidades que han permanecido estáticas en

su desarrollo mental. Y me pregunto: ¿trátase en realidad de un pueblo nuevo? ¡No! Es un pueblo multicentenario que, por una u otra razón, se detuvo en su devenir, permaneciendo en la etapa infantil de su evolución racional. Imposibilitado de enfrentarse con una mente madura y alerta al mundo, el australiano primitivo se refugia en la tradición, integrada sobre todo por elementos mágicos. El caso no es comparable, como lo afirma Ortega, al de nuestra Edad Media, o a los de la historia griega "hasta el siglo VII" y la romana "hasta el III antes de J. C.". Ortega señala que "el contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el del alma salvaje; pero el tipo del mecanismo psíquico, su modo de funcionar, es el mismo". Según él, "el hombre medioeval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los padres. La situación es idéntica en este punto a la reinante en el alma del niño. También el niño cree más lo que recibe de sus padres que sus propios juicios". Y para reafirmar su tesis, consigna: "En ninguna jurisprudencia tiene tanta importancia el derecho consuetudinario, el uso inmemorial, como en éstas de formación e incorporación históricas".

Busquemos qué hay de verdad en todo esto... Sin titubeos digo que aun admitiendo que en el Medioevo existiera cierto culto a la tradición, no cabe parangonarlo con el caso de los primitivos australianos. Mientras éstos se detuvieron en su desarrollo, el hombre medioeval ofrece la perspectiva de un progreso lento, pero constante, que culmina en la explosión renacentista. Por otra parte, niego que en él existiera como sustancia vital el apego tradicionalista. Producto directo del enlace de Roma con las poblaciones bárbaras, nació a la sombra de la cultura romana. La antigüedad, para él, era fundamentalmente Roma. Sin embargo, desconoció, más bien renegó esa sombra, para entre-

garse en los brazos del cristianismo, religión novedosa que estaba entonces en plena juventud. Por tanto, en vez de ser tradicionalista, su actitud asoma más bien como revolucionaria.

Y continuó: si el hijo buscaba en el padre —idea que es aceptable— la razón y el ejemplo de sus propios actos, ¿por qué atribuirlo a la existencia de un alma colectiva tradicionalista y no a la incultura y al peso de la estructura religiosa prevaleciente? Estos dos últimos factores existieron: el primero, en cambio, es una elucubración, un fruto de la razón purísima... Lejos de mí, sin embargo, negar la gravitación del derecho consuetudinario en esa época. Pero, a diferencia de Ortega, extendiendo esta gravitación a todas las etapas de la historia antigua y medioeval. No se trata, pues, de un fenómeno exclusivo de los momentos de "formación e integración histórica" sino de la vida, en su totalidad, durante aquel largo tiempo. El uso inmemorial fue siempre objeto de culto en el Derecho Romano: tanto en el de la República como en el del Principado y el Imperio. Y, por influencia de Roma, siguió siéndolo en el naciente Derecho Medioeval. La causa está a la vista: las nuevas comunidades necesitaban, para su desarrollo, ajustarse a normas institucionales; imposibilitadas de crearlas, tanto por su incultura como por el dominio que sobre ellas ejercían las castas clericales, entregadas al misticismo o al lucro, recostáronse sobre las antiguas. Y así, lo que el pasado convalidó, fue también válido para el presente y el futuro.

Todo esto demuestra que el culto a la tradición constituye un fenómeno corriente durante la larguísima etapa que desde la pre-historia, se extiende hasta los inicios de la Edad Moderna. No es, pues, privativo de pueblos en formación, sino de colectividades de bajo nivel intelectual y cultural, en cualquier momento de

su desarrollo. Naturalmente, hacer de este culto, como pretende Ortega, un estado de espíritu, un alma, es decir, convertirlo en esencia de la vida de una época, es árido y artificioso. Puede hablarse de un alma inculta, pero no de un alma tradicionalista, puesto que el apego servil a la tradición no es más que una manifestación de incultura. Lo contrario equivale a dar al síntoma primacía sobre la enfermedad... Es esto precisamente lo que hace Ortega. Presenta al "alma tradicionalista" como médula del vivir durante determinados períodos. Y llega, en un arranque imaginativo, a afirmar que cuando esa alma gobierna es cuando "se organizan las naciones". A las épocas caracterizadas por ese gobierno sigue, según él, "un período de plenitud, en cierto modo la hora de culminación histórica". Es entonces cuando "el cuerpo nacional ha llegado a su perfecto desarrollo: goza de todos sus órganos y ha condensado un vasto tesoro de energías, un elevado potencial. Llega el momento de empezar a gastarlo"... Y continúa: "son magníficos siglos de dilapidación vital. La nación no se contenta ya con su existencia interior y se inicia una época de expansión. Con ella coinciden los primeros síntomas claros de un nuevo estado de espíritu. La mecánica tradicionalista del alma va a ser substituida por otra mecánica opuesta: la racionalista".

¡Todo esto es sencillamente fantástico! Creo difícil encontrar una explicación más irreal y antojadiza del auge nacional y el movimiento expansivo de los pueblos. No hay ni un mínimo de sentido lógico en la vinculación del culto a la tradición y su primacía con el nacimiento de las naciones. Son dos cosas extrañas la una a la otra... Por otra parte, la nación es un concepto moderno. No sé hasta dónde quepa la aplicación de este término a los estados de la antigüedad o del Medioevo. Hoy se entiende por nación a un "conjunto de hombres ligados generalmente por una comunidad étnica, lin-

guística, histórica y cultural, por unas mismas tradiciones y por análogas costumbres y fines sociales y políticos, que viven casi siempre establecidos sobre un determinado territorio" (1). Es obvio que numerosos estados de la antigüedad no reunían estas condiciones. Consideremos el caso de Roma. Su imperio abarcó el mundo civilizado de la época. Y grandes eran las disimilitudes existentes entre los pueblos que lo integraban. Ese imperio no fue, pues, una nación en el concepto moderno. Cosa interesante: tampoco lo fue la propia metrópoli romana y el mundo más cercano que la rodeaba, repletos ambos de extranjeros que paulatinamente se fueron incorporando al organismo político-social, haciéndolo variar de configuración.

No es este el momento de adentrarme en el interesantísimo tema del nacimiento de las naciones. Señalo solamente que en el pasado, este nacimiento tradujo un fenómeno político-social vinculado al auge estatal y al aparecer del sentimiento de la solidaridad de costumbres y propósitos dentro del organismo colectivo. Naturalmente: el auge del Estado depende sobre todo del robustecimiento económico tanto de éste como de las clases privilegiadas que lo dirigen y representan. En épocas más modernas encontramos, junto a esa solidaridad, otro origen, visible en los casos de naciones levantadas sobre las desintegradas estructuras de las colonias. En estos casos, los pueblos oprimidos, dirigidos por la burguesía descontenta, proceden a movimientos liberadores. El estado exótico es entonces suprimido, alzándose sobre sus ruinas el estado nacional.

Nada de esto tiene algo que ver con el apego a la tradición, como sostiene Ortega. Trátase de lenó-

(1) UTEHA. Diccionario enciclopédico.

menos históricos ineluctables, atados específicamente a las mencionadas causas.

Por otra parte, es falsa su tesis de que la expansión nacional está condicionada por "el elevado potencial" de que la nación goza. La verdad es que todos los pueblos, desde las más remotas épocas hasta hace muy poco tiempo, se lanzaron, presionados casi siempre por necesidades económicas o por un turbio afán de supremacía, a guerras de conquistas. Y lo que determinó su "elevado potencial" fue precisamente el éxito obtenido en estas guerras... Claro está: a medida que el potencial fue creciendo, aumentó el afán expansivo. Una guerra victoriosa fue, pues, acicate para nuevas empresas bélicas, con su lógica consecuencia: el dominio sobre nuevos pueblos y una extensión mayor del ámbito territorial. La historia aporta numerosas pruebas de este aserto... Roma no era todavía un reinado cuando ya se expandía mediante empresas bélicas. La expansión no se detuvo: con el botín arrancado a los vencidos, el Estado se enriqueció y financió contiendas cada vez más amplias.

Pero precisa distinguir esta tendencia expansiva de los pueblos antiguos —y también del Medioevo y la Edad Moderna hasta principios del pasado siglo— del fenómeno imperialista, típico de la época actual, é intimamente conectado a la estructura capitalista de la economía. Bien sabemos que este fenómeno es tanto político como económico y que se traduce por el dominio de poblaciones de economía atrasada, por el capitalismo monopolista de una gran potencia. A veces el dominio es casi exclusivamente económico: se caracteriza entonces por el control de la riqueza y el comercio de la población atrasada; otras veces, a este control se añade, para hacerlo más efectivo, el poder político. En este último caso se encuentran los países aún sometidos

a regimenes coloniales: en el primero aquéllos que, pese a tener una bandera y un gobierno aparentemente autónomo, son semicolonias.

En las últimas épocas, el afán expansivo, vinculado a esa nueva realidad imperialista, ocasionó las desastrosas guerras de 1914 y de 1939. Cada bloque luchó entonces por extender sus dominios o conservar los que estaban amenazados. No es el momento de detenerme en el estudio de estos trágicos eventos. Básteme decir —para reafirmar la falsedad de la tesis de Ortega—, que si Alemania se lanzó a estas contiendas no fue porque no se contentaba ya "con su existencia interior", sino porque su capitalismo monopolista, vinculado a los círculos guerreristas, así hubo de exigirlo. Los demás motivos fueron secundarios... En realidad, si el "elevado potencial" es lo que explica la expansión, debieron haberse producido movimientos expansivos por parte de Bélgica y Holanda, naciones superpobladas y de vigorosa economía, en las últimas décadas. Sin embargo, ambas permanecieron pacíficas: aún cuando esta ausencia de belicismo no niega las actuaciones imperialistas de gobiernos belgas y holandeses en la época en que ambas naciones todavía no habían alcanzado su "elevado potencial". Gracias a estas actuaciones lograron ambos países organizar colonias, que hoy en día paulatinamente se van liberando. Apunto —y la cosa es importante— que esta tesis del elevado potencial tiene un específico sabor nietzscheano; y que fue ampliamente utilizada por Treitschke y Moltke en su afán de justificar el militarismo germánico. Observe el lector cómo Ortega recuerda a Nietzsche al decir: "Percibimos mejor la salud del prójimo cuando éste la va vertiendo hacia fuera en extremadas hazañas".

Y vuelvo al tradicionalismo... Según Ortega, el

aparecer de las naciones traduce su agonía como estado de espíritu. Acontece entonces que "la mecánica tradicionalista va a ser substituida por otra mecánica opuesta: la racionalista". Para demostrar tan caprichosa idea, nuestro filósofo recurre a precisar lo que, a su juicio, es el tradicionalismo, que hace del hombre un ser impersonal: "no es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino que en cada hombre se repite una misma alma, con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones". Es "dentro de esa alma colectiva, tejida de tradiciones", que va poco a poco asomando el sentimiento de la individualidad. Aplicada al alma colectiva, "tejida de tradiciones", y no al alma tradicionalista— ya que lo uno es distinto de lo otro— la afirmación es aceptable. Y no es novedosa. Tampoco hay novedad en la insistencia en que el hombre, antes que ente individual, lo fue social. En ello hay acuerdo entre todos los sociólogos. Más aun: éstos han demostrado que el apego a lo tradicional es exponente de una mentalidad poco desarrollada, que se entrega, por lo común, al magismo. Pero gradualmente, la razón crece... Este crecimiento va dando al hombre conciencia de su propio valor. Ansia entonces una explicación adecuada de las cosas, y como consecuencia de ello, el magismo comienza a desvanecerse: comprende a la vez que el culto a la tradición es culto de algo que tuvo raíz y naturaleza irracional; y que precisa, por tanto, romper también su atadura. Estas etapas mentales las cubre todo ser que evoluciona desde la infancia hasta la madurez, en el plano de la razón. Ahora bien: trátase de un hecho individual, que no se produce en la totalidad de los hombres de un modo isócrono, en un momento determinado. Razón por la cual es absurdo afirmar que los pueblos pasan, obedeciendo a un regulado ciclo, de un estado de espíritu tradicionalista a uno racionalista; o para decirlo mejor: que hay, en la evolución de la comunidad, esas

dos etapas claramente diferenciadas. Por el contrario, los hechos demuestran que el apego a lo tradicional y la liberación de éste han sido realidades que han existido juntas desde el momento en que unos cuantos individuos comprendieron que poseían —tesoro maravilloso— el poder de la razón.

Enriquezco el aserto señalando que aun hoy en día, junto al auge indiscutible del racionalismo, vemos a grandes colectividades atadas a la tradición y hasta de hinojos ante factores mágicos. La supervivencia de religiones de entraña mágica —y creo que casi todas lo son— por una parte, y el auge de las ciencias positivas, por la otra, harto lo prueban... Lo uno va, pues, al lado de lo otro; y lo más destacado y trágico del caso es que tal vez sea mayor el número de creyentes religiosos que el de aquéllos que cultivan a conciencia y con todas sus implicaciones filosóficas, las ciencias positivas.

Como hecho fundamental, todo este análisis destaca que existe disimilitud en el grado de evolución mental de cada individuo. Disimilitud patente, contra la cual lucha la moderna pedagogía. Su evidencia es tal que obliga a Ortega a contradecirse: llega él a admitir la existencia de una pugna entre tradicionalismo y racionalismo, pese a su anterior señalamiento de las dos etapas sucesivas. Antes —y hablando de "los grandes organismos históricos"— nos dijo: "De un estado de espíritu tradicional pasa a un estado de espíritu racionalista". Insisto en que aplica esta afirmación a los "grandes organismos históricos". Ahora, sin embargo, afirma que desde el momento en que el individuo adquiere conciencia de su individualidad, "en el alma de cada hombre actúan dos fuerzas antagónicas: la tradición y la razón", y que "poco a poco" la razón "irá ganando terreno a la otra". Según este pronunciamiento, las dos etapas carecen de vigencia en el plano individual, es de-

cir: no se suceden rítmicamente la una a la otra. Hay aquí, por el contrario, lucha entre las dos corrientes. El caso no es, pues, idéntico a lo que ocurre en la sociedad, cosa incomprensible, ya que ésta es una reunión de individuos. Sin embargo, luego niega —y queda un estupefacto— la existencia de esta lucha. La niega al decir: "mientras el alma primitiva, al nacer, acepta el mundo que halla constituido, el nacimiento de la individualidad contiene, desde luego, la negación de ese mundo". Obsérvese bien: **contiene la negación de ese mundo...** Negar es lo contrario de aceptar: lo que no se acepta carece de realidad en el sujeto. En consecuencia: no hay lucha entre las dos tendencias, sino una nueva postura que substituye a la otra.

Todo esto pone de relieve la imprecisión y desorganización del pensamiento de Ortega. Da la sensación de que habla por hablar, sin preocuparse en ofrecer bases lógicas a su decir. En realidad, resulta asombroso que después de afirmar la existencia de aquella lucha, nos diga ahora que al nacer la individualidad, "el mito irracional queda arrumbado, y en su lugar, la concepción científica del cosmos va erigiendo sus admirables edificios teóricos". Pero el asombro aumenta cuando nos percatamos de que, según él, la confianza en el vigor de la razón —confianza que surge al aparecer lo individual— obliga a una actuación "independiente de la experiencia", ya que ésta "en sus constantes variaciones" podría modificar el juicio estrictamente racional. Tesis, a las claras, sin base histórica ni sentido lógico, que bien puede calificarse de simple exabrupto mental. En efecto, ¿qué razón hay para estimar que la visión intelectual evoluciona en esa forma? ¿Por qué presumir que en vez de ir madurando gradualmente da de súbito un enorme salto que la hace pasar de la etapa mágico-tradicionalista a la de la pura intelección? ¿No! La tesis es insostenible... El pensamiento, cualidad del

ser, no da esos extraordinarios saltos. Por el contrario, su desarrollo es progresivo. Atado al principio a lo mágico, la experiencia—precisamente la experiencia— va soltando los amarres. Es ella quien, al través de la práctica, lo despierta a la realidad, haciéndole comprender que aquel mundo de mitos carece de sentido. Es ella, en el fondo, el primer maestro de la inteligencia. Es ella quien, al mostrar al hombre que de la semilla sembrada brota la planta y que sembrándola todos los años a un determinado tiempo se logran cosechas periódicas, le hace abandonar la idea de que el nacimiento y crecimiento vegetal es la obra de un demiurgo, y tiene, por tanto, causa mágica. Es ella, a la postre, lo que empuja a razonar y prepara el camino de la abstracción.

El pensamiento abstracto no surge, por tanto, del pensamiento mágico. Por otra parte, el hecho de poseerlo, no significa, como pretende Ortega, que todas las cosas se miren al través de su cristal. En realidad, hay en Ortega una marcada insistencia en presentar a la razón pura como único ejercicio mental de todo hombre que abjura del tradicionalismo. No veo en qué se funda para sostener esta aberración. Pero la sostiene... Señala que la razón, ya despierta, no puede pensar en otra forma; y que, en consecuencia, la razón pura es la única expresión del racionalismo. A estos dislates llega con un propósito que parece determinado: dar una base teórica a lo que es eje del capítulo: o sea la fantástica tesis del ocaso de las revoluciones.

Veamos...

"Todo el mundo estará de acuerdo —dice— en reconocer que las revoluciones no son otra cosa que radicalismo político... El radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No se es radical en política sino porque antes se es radical en pensamiento". A su juicio, "esta distinción es decisiva

para la comprensión del fenómeno histórico revolucionario". Decisiva porque no hay, según él, actitud o que-hacer revolucionario sino "dentro de un espíritu saturado de fe en la razón pura".

Estudiemos a fondo la afirmación inicial... ¡Sí!: toda revolución auténtica es radical, es decir, pretende destruir de raíz un estado de cosas y suplantarlo por otro. Cuando el ansia se circunscribe a una leve modificación —y no a la trasmutación— no es totalmente revolucionaria, sino reformista. Y paso al segundo aserto... ¿Es forzosamente radical en pensamiento quien sustenta en política una idea revolucionaria? He aquí el punto básico de la tesis de Ortega, que precisa dilucidar. Lo intentaré teniendo siempre en cuenta que para él, radicalismo en pensamiento equivale a ejercicio exclusivo de la razón pura. El intento obliga de inmediato a esta pregunta: ¿quiénes han sido, al través de la historia, los realizadores de movimientos revolucionarios? La respuesta es obvia: **las masas**. Fueron ellas las que levantaron las barricadas y ofrendaron sin temor sus vidas. Ellas, ó sea precisamente las capas menos desarrolladas y preparadas en el orden intelectual. Atribuirles apego a la pura intelección es, lógicamente, una fantasía... En consecuencia, actuaron no porque tenían del mundo una visión **more geometrico**, sino por otra razón, que bien puede calificarse de tangible y descarnada: la necesidad de sacudir un yugo de opresión y de miseria.

Se me dirá que esas masas se movieron impulsadas por líderes capaces, entregados —ellos sí, pero a veces— a la razón pura. El argumento es baldío: las prédicas de estos líderes hubieran sido voces en el desierto si las masas no hubieran sentido en carne y alma el dolor de sus condiciones de vida. Devinieron revolucionarias —lo repito— en virtud de ese dolor...

Esta respuesta cubre también la que corresponde a la última afirmación de la cita. Pero vale la pena ampliarla... Hay, indudablemente, en las masas revolucionarias, fe en el propósito: ¡no en la razón pura! Fe en que gracias a sus esfuerzos, la sociedad habrá de dar un vuelco, tornándose más equitativa, y propicia al florecimiento de la dicha en todos los corazones.

Es curioso que pese a la realidad de estos hechos tan diáfanos, Ortega pretende explicar por esa supuesta entrega a la razón pura, el estallido de todo movimiento revolucionario. Ciertamente es que la inteligencia "siguiendo su normal desarrollo, arriba a un estado en que descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos". Ello es evidentemente valioso; como lo son también muchas otras cosas del mundo moral. Sin embargo, según él, "cuando surgen las grandes creaciones racionales, los hombres están ya un poco cansados" de los valores éticos, y se entregan con exclusivismo en brazos de esas creaciones. Afirmación exageradísima, que sólo cubre a una exigua minoría. Aun enamorado —no entregado— de las creaciones racionales, el conjunto humano jamás abjura de "la fidelidad, el honor", y otros valores morales que asumen posiciones relevantes en numerosos sistemas de filosofía y en el Derecho Natural de los siglos XVII y XVIII. Si el vigor y la armonía de estas creaciones entusiasma a tantos es más por latir en ellas un impulso de equidad y progreso, que por haber sido planeadas y elaboradas por la fuerza exclusiva de la razón. Prueba de esto es que siendo el Derecho una creación racional, se le ama por el aliento de justicia que en su cuerpo palpita.

No se trata, pues, como pretende Ortega, de un divorcio —o una separación tajante— entre la realidad y la idea. Lo que acontece es que en el fondo del es-

piritu humano bulle siempre un afán de dicha y una permanente inconformidad ante el dolor. En la inequidad véese una fuente de dolores y, lógicamente, se aspira a destruirla. Claro está: la inconformidad alcanza en las víctimas de la injusticia un elevadísimo nivel. Por eso sueñan éstas con otras formas de vida. ¿Y no es que anhelan un mundo construido *more geometrico*? Su razonamiento es muy sencillo... Se dicen a sí mismas: si hay felicidad para tantos, porque así lo ha querido el régimen económico-social, debe haberla también para nosotros. El mundo que anhelan no es, en consecuencia, producto de la razón pura, sino de la misma realidad que contemplan. No hay en la pretensión otra cosa que el anhelo de enriquecer, en el plano ético y material, esa realidad, haciendo que el hombre, en su conjunto, goce de las facilidades y venturas de que disfrutaban las clases privilegiadas. Es falso, pues, sostener que las masas revolucionarias sienten "un extraño desdén hacia las realidades": lo que odian y combaten es exclusivamente el farrago de injusticias que esas realidades, por obra de la estructura económico-social, encierran.

Siendo los hechos así, evidente es que el aparecer de un movimiento revolucionario no traduce, como dice Ortega, una "total inversión de la perspectiva espontánea". El amplía su pensamiento afirmando que hasta ese instante "se había usado de las ideas como de meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario". ¿Nada de eso! Durante y triunfante el estallido revolucionario, las ideas siguen al servicio de la vida. Más aun: gracias a él, ese servicio se amplía e intensifica, ya que abre nuevos caminos para el cumplimiento de las necesidades vitales. Antes, este cumplimiento, en forma total, era privilegio de una exclusiva

minoría; ahora alcanza a muchos más, beneficiando a la vida en su conjunto. No hay, en vista de ello, el vuelco que él señala: la vida no se pone al servicio de las ideas. Lo único que sucede es que las ideas predominantes ayer son suplantadas por otras, más cónsonas con el latido colectivo.

La historia ofrece muchos testimonios de ello. Nos dice que en el pasado, las ideas apenas fueron "meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales". ¿Puede acaso pensarse que un régimen económico-social basado en las guerras de rapiña, la esclavitud o la servidumbre, beneficiaran en algo a esas necesidades? ¿Y no reposaba ese régimen en las ideas prevaletcientes? La verdad no es, pues, lo que Ortega afirma. Ni estímulos ni instrumentos provechosos para la vida fueron en esa época la mayor parte de las ideas, sino contenes, yugos... Y, evidentemente: sólo los privilegiados podían relocilarse a la sombra del armazón de ellas nacido.

Hablé de la inconformidad y vuelvo sobre el tema. Pues debo aclarar —para evitar falsas interpretaciones— que ella nace de la desigualdad y la injusticia imperantes. Y como éstas no son otra cosa sino expresiones de la estructura económico-social, es obvio que es en esta estructura donde se encuentra la raíz primaria de toda revolución. Lo que prueba a saciedad que el vínculo entre la realidad y la idea es estrechísimo: lo uno va forzosamente unido a lo otro.

Los datos que Ortega aporta sobre los movimientos de campesinos y burgueses en la Edad Media no refutan nada de cuanto antecede. Pese a que muchas veces procedieron con espíritu limitado, es falaz negar a estos movimientos calidad revolucionaria, ya que contribuyeron a modificaciones hondas de la estructura feudal. El ascenso de la burguesía a una posición pro-

minente entrañó, de por sí, una trasmutación: significó un viraje notorio en las relaciones de clase y de poder, hecho casi tan importante como lo hubiera sido un cambio radical de instituciones. Naturalmente: toda revolución se refleja en lo institucional. A menudo —y es entonces cuando ella es más completa— barre del todo con la estructura existente; en otras ocasiones sólo la modifica. La Revolución Rusa del 1917 provocó esa variación radical. En cambio, los movimientos del Medioevo a que aludo, sólo acarrearón modificaciones. Quiere ello decir que la revolución, en este último caso, pese a haber sido un hecho trasmutador de las relaciones sociales, se proyectó poco sobre la estructura legal vigente. Pero no cabe duda: el pequeño triunfo sirvió de estímulo a futuras hazañas, que culminaron luego en más importantes transformaciones. No creo, por tanto, que Ortega acierta cuando afirma que la nueva energía — la revolucionaria— “en vez de transformar aquel sistema, se asimila a él, alojándolo en su estructura”. Acontece precisamente lo contrario: injertado en el cuerpo de ella, lo va paulatinamente socavando. Así, a una concesión sigue otra: y a la postre, llega la hora del cambio radical.

El hecho de que los burgueses medioevales opusieran a “los privilegios de los nobles otros del mismo tipo”, y de que procedieran con espíritu estrecho y egoísta, no interesa para el caso. Lo que interesa —porque ahí es donde está lo revolucionario— es que hicieran esa oposición, llevando la actitud hasta el triunfo. Ello tradujo una ampliación del campo de la justicia y puso la riqueza —y con ella las influencias del poder— en manos de una clase social nueva y más emprendedora y numerosa. Poca importancia tiene que esa clase pretendiera “imponer a las gentes del campo libre una dominación muy gravosa”, como afirma H. Pirenne, a quien Ortega cita. Lo trascendental es que logró as-

cender en todos los niveles de la vida, sacudiendo su tradicional sometimiento a la nobleza. No diré que el hecho puede calificarse como un triunfo de la democracia, tal como hoy la concebimos. Pero sí puede afirmarse que entrañó un paso firme hacia ella.

Es claro, sin embargo, que la "democracia moderna no proviene directamente de ninguna democracia antigua, ni de las medioevales, ni de la griega y romana". Las condiciones económico-sociales de estas épocas eran muy distintas de las modernas y todo régimen político es siempre un producto de estas condiciones. Pero no hay base para afirmar que nuestra era haya siempre procedido por medio de lo que Ortega llama "revoluciones", es decir, "que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social", procuró "adaptar ésta a un ideal esquema". Por el contrario, son las nuevas necesidades, nacidas del desarrollo de las formas y relaciones de producción —formas y relaciones causantes, a su vez, de cambios en el campo de la cultura— las que obligaron y obligan a la variación de leyes e instituciones. En lugar de adaptarse la realidad social a "un ideal esquema", provoca, con la fuerza de su propia evolución, el aparecer de nuevas ideologías que se proyectan en el cuerpo de las leyes. Lo ideológico es, pues, una consecuencia de los cambios sobrevenidos en el seno de la realidad. Las pruebas más fehacientes de este pronunciamiento nos son tal vez ofrecidas por la epifanía del socialismo científico a mediados del pasado siglo, y del fascismo en los comienzos del siglo actual. El primero de estos movimientos surgió de la entraña del capitalismo naciente; y el segundo, de las endeblés condiciones en que quedó la estructura de este sistema en las naciones europeas derrotadas en la primera guerra mundial.

Creo que si hay en tantos y tantos un acentuado afán por cambiar de raíz la configuración del régimen,

débase a que estiman que esta configuración no armoniza ya con las condiciones económico-sociales prevalientes. Piensan que ella constituye un anacronismo. Pero el afán de variación no alcanza el peregrino nivel que apunta Ortega cuando dice que en nuestro tiempo "el ciudadano que sufre un pisotón, siente profunda ira, no contra el pie que lo ha pisado, sino contra la arquitectura total de un universo donde los pisotones son posibles". Afirmación tan pueril que no parece brotada de su mente... Pues es obvio que quien en esa forma se produce, por recibir un pisotón, bien merece un estudio psiquiátrico detenido. En el ser normal no se concibe. Y son seres normales, pese al auge actual de la psicosis, quienes forman las grandes mayorías de nuestras comunidades.

La precedente cita muestra hasta dónde llega Ortega en su carrera de aberraciones... Según él, "el valor de las leyes, para el revolucionario, es preexistente a su congruencia con la vida". Razón por la cual "desde hace siglo y medio, la política europea ha sido casi exclusivamente política de ideas. Una política de realidades en que no se aspira a hacer triunfar una idea como tal, parecía inmoral". ¡Falso! ¡Mil veces falso! Es Ortega quien precisamente se coloca fuera de la realidad, empujándonos a la aceptación de un esquema puramente teórico. El verdadero revolucionario permanece atado a la vida y cuando aboga por un cambio es porque ve que las condiciones de la sociedad lo exigen. No hay, pues, en él, ningún asomo de utopía. Lo que hay es más bien lo opuesto: un profundo realismo... Y lo hay aun cuando ice como bandera de lucha el principio de la libertad o el de la justicia. Convénzase de ello el lector mediante las siguientes pruebas... Realismo hubo en el movimiento liberador de la América latina, donde la burguesía criolla, gestora de la lucha, comprendió que no podía seguir viviendo dentro de las limitaciones que

imponía la colonia; realismo hubo en la gran Revolución francesa, obra de la burguesía y de un proletariado urbano y rural, rebeldes a continuar atados a un régimen de privilegios; y lo ha habido también en el conjunto de revoluciones sociales desarrolladas por las clases oprimidas, durante los últimos lustros, en Europa y Asia. Si Ortega no lo vió fué porque su mirada se detuvo en la superficie o porque no quiso verlo. Admitió como realidad fija la estructura de inequidades dentro de las cuales se ha vivido: parece que dió a esta estructura un carácter de perennidad, permaneciendo ciego ante los cambios íntimos y los desplazamientos de fuerzas que en ella se suceden. Europa no ha estado dominada en estos últimos tiempos, como él afirma, por ideas sin contenido social. Su política no se ha desenvuelto divorciada del ambiente. Todo lo contrario: ha sido un producto claro de éste. De éste, en constante ebullición y desarrollo.

"Cada revolución —nos dice nuestro filósofo— se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento, inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución". Y ésta, a su juicio, "no es menos utopista que su hermana antagónica... Luego, otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito". A la postre, "la era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida".

Adrede he alargado la cita. Adrede, ya que así destacaba con la máxima claridad el pensamiento de Ortega —organizado esta vez en forma casi silogística— sobre la interesante cuestión. Comienzo analizando la primera premisa: "Cada revolución se propone realizar una utopía más o menos completa"... Ello es incierto. Y voy a demostrarlo... Dije ya que toda revolución es el producto de condiciones sociales determinadas, que crean en las masas el estado de espíritu revolucionario. Nace, pues, de la existencia de factores concretos. Ahora bien: ¿qué persigue? Pues sencillamente: ajustar toda la realidad a la existencia de esos factores, que el orden institucional prevaleciente se empecina en desconocer. En esto no hay utopía: trátase de un movimiento que responde a necesidades reales. Si la hubiera habido, ninguna revolución habría podido dejar sus pasos impresos en la historia, contribuyendo así al progreso humano. Habría fenecido inmediatamente después de estallar, por ser algo extraño a la realidad donde se movía.

Sin embargo, elementos utópicos se injertan a veces en el cuerpo de la actividad. Y alcanzan por momentos fuerza tal que parecen personificarla. Pero como se trata siempre de algo ajeno al propio cuerpo, es ley que éste logre, por lo general, después de brega corta o larga, destruirlos. Aparece entonces la revolución en su naturaleza auténtica, sin nefastos extremismos. Recuérdese, a propósito, el caso de la Revolución Francesa. La utopía asomó en Robespierre y su grupo. ¡Y tuvo breve vida! En suma: lo utópico no es esencia de la revolución, sino por el contrario, excrecencia, algo atípico que en ella florece y muere.

Paso ahora al estudio de la segunda premisa: "La revolución inexorablemente fracasa", y por ello da nacimiento a la contrarrevolución, también utópica. Tesis a todas luces falsa. Las verdaderas revoluciones —aque-

llas que la historia destaca—, son las que se produjeron cuando las circunstancias que las hacían necesarias habían ya madurado. Y ellas nunca fracasaron. No fracasó la emancipación norteamericana; ni el movimiento liberador de los pueblos de Ibero-América; ni, con anterioridad a estos movimientos, la revolución municipal del Medioevo y la revolución inglesa. Tampoco fracasó la francesa ni ha fracasado la rusa. La francesa plasmada quedó en el viraje de las instituciones y en los códigos que lo reflejaron. Y bajo el signo de la rusa se ha producido el extraordinario avance de la Unión Soviética en la economía y la cultura, reconocido por sus propios enemigos. Lo que fracasó en todas estas revoluciones fué precisamente lo atípico de ellas, sus excrecencias, o sea la utopía.

Empero, es imprescindible destacar que el triunfo revolucionario jamás es garantía contra las explosiones contrarrevolucionarias. Estas se producen porque las clases lesionadas por el cambio no se resignan ante la pérdida de sus privilegios. Y luchan por restaurarlos. Tampoco hay utopía en lo esencial de su esfuerzo. La utopía está también en lo atípico del movimiento, en su constante recurrir a los valores tradicionales —Dios, religión, potestad de origen divino, etc.— para oponerlos a las ideas y los actos, siempre trasmutadores, de la Revolución. Evidente es, sin embargo, que cuando el movimiento triunfa, es raro que signifique un retorno total al pasado. Realizaciones revolucionarias quedan por lo general en pie, indestructibles, mostrando que sólo en casos excepcionales —y siempre bajo la presión de fuerzas ajenas a la realidad— la historia da marcha hacia atrás.

No negaré la existencia del ritmo revolución-contrarrevolución ni la sucesividad de estos movimientos: es al través de ellos y de los avances reformistas que va des-

arrollándose el progreso. Es claro, empero, que cualquier triunfo contrarrevolucionario amortigua el ímpetu de este desarrollo. Niego, en cambio, la conclusión que de las premisas ya estudiadas, extrae y quiere imponernos Ortega. Contrariando su opinión, no veo que "una nueva sensibilidad" y una desilusión total surjan como consecuencia de las eras revolucionarias y su supuesto fracaso, empujando a una política de "cosas y de hombres" y no de ideas. Cuando el anhelo pleno no se logra podrá haber, sí, cierta desilusión parcial y momentánea. Pero sobre ella crece de nuevo el afán trasmutador. Afán que nace de lo no logrado, de la convicción de que las condiciones sociales obligan a necesarios avances. No es, pues, que se retorna a una política de "cosas y de hombres". Dentro de esta política —vale la pena insistir— es que la revolución se produce. Las ideas revolucionarias no son abstracciones: reflejan cosas; y cosas de hombres. Más aún: surgen como productos de esas cosas. Si la tierra no fuera privilegio de unos pocos, ¿habría acaso razón para la idea de la reforma agraria? Todas las reivindicaciones revolucionarias tienen una raíz dentro de la realidad. Revolución no es, en consecuencia, intelección pura, sino lo opuesto: esfuerzo nacido de la realidad por hacer congruente con ella sus instituciones. De lo que se infiere que si el régimen institucional marchara al compás de las necesidades económico-sociales que genera, la revolución sería innecesaria.

Toda revolución auténtica es, indudablemente, una explosión de energía incontenible. Logrado su propósito, se inicia un período de amoldamiento a la nueva estructura. Período de relativa serenidad, en el cual el fervor político disminuye y se calman bastante las pasiones. Si por inmadura, la revolución se frustra, obsérvese también este último fenómeno. Pero su duración en este caso es transitoria: por no haber logrado sus fines, los sentimientos vuelven a exaltarse, y a la postre, pro-

dúcese un nuevo estallido. Ortega ve en esta pasividad post-revolucionaria un índice de que se ha perdido la fe en las ideas. Nos dice: "En el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones anteriores una evidente aberración de la perspectiva sentimental". Y agrega: "La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alta jerarquía de esperanzas y respeto. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella. Cuando este pensamiento comienza a generalizarse, concluye la era de las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho".

Todo esto es insólito... Y me reafirma en algo que he venido sosteniendo: Ortega combate a la razón pura y es, sin embargo, ejemplo típico de este modo de razonar. Interpreta las cosas sin sentido de objetividad, desde su torre de marfil; y basándose en la interpretación, construye edificios teóricos que se desmoronan ante el más leve soplo de la lógica común... Veámoslo... El primer pensamiento es una ocurrencia personalísima, muy suya. ¿Dónde están las pruebas de que las gentes, frente al ocaso de las revoluciones, piensen de la revolución y sus hombres en esa forma? ¿Las busco, y no las encuentro! Y me inclino a creer que colocado él en ese trance histórico, sería el único en producirse así. El caso revela una falla en la interpretación: él ve en la serenidad postrevolucionaria lo que no existe... Voy al grano... Siendo el triunfo de la revolución beneficioso para la mayoría, es evidente que no puede provocar desencanto. Por el contrario, en ella surge el culto de los hombres y las realizaciones del movimiento, que son a diario exaltados. Pero la política no da entonces el alto tono anterior. Y no es porque haya perdido fuerza gravitatoria sobre los espíritus, sino porque son menores las urgencias que sobre ella se proyectan: la sociedad ha logrado un relativo ajuste; y disminuidos los antagonismos, no hay razón para luchas enconadas...

No puede sorprender que Ortega, quien ve en toda revolución un ineludible fracaso, deje de percibir este fenómeno. Para él, la caída de la actividad política en el período post-revolucionario, es obra de la desilusión. Desilusión que brota de la frustrada utopía, y da origen a la ruina de "las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho". Parece que estamos en la era de esa ruina... Diríase que a nadie se le ocurre seguir pensando en revoluciones ni en ideologías políticas; y que sólo escasísimas mentes extraviadas siguen luchando por el imperio del derecho. Al menos, así nos lo da él a entender... Por ventura, ese cuadro gris es sólo creación de su mente de ideólogo utopista: ¡nada tiene que ver con la realidad! Esta dice lo opuesto: que el espíritu revolucionario ha persistido y persiste en numerosas capas humanas; que en el curso de los últimos lustros no sólo Europa, sino también el Asia, han sido sacudidos por revoluciones; que la política de ideas —de ideas hijas de la razón pura— apenas tiene vigencia, como escasa fué la que tuvo en el pasado; y que sigue desenvolviéndose una hirviente lucha —¡desgracia fuera que no la hubiera!— por el auge y la depuración del Derecho.

Ortega nos quiere hacer creer que el proceso por él señalado cubrió en la antigüedad a Grecia y Roma y se extendió luego por Europa. Él ve en la Europa de hoy una desilusión creciente, "iniciación de una mecánica espiritual nueva que substituirá a la racionalista, como ésta suplantó a la tradicionalista". Comienza —dice— una época antirrevolucionaria; pero las gentes miopes creen que empieza una universal reacción". Escribió esto —como todo el libro— en 1926, o sea a raíz del nacimiento del fascismo italiano. Es presumible que esta doctrina, y el ascenso al poder del partido que la postulaba, influyeran en la formulación de su tesis. Tratábase de un fenómeno histórico nuevo, que probablemente hubo de impresionarlo. Si así fué, vó en él algo que existía: una

expresión parcial de racionalismo metafísico. Naturalmente, como la opinión pública lo recibió acusándolo de reaccionario, y su voz, como la de todo intelectual puro, debía disonar en el coro universal, arremetió contra la reacción, negando su existencia. "Yo no conozco en toda el área histórica —dijo— épocas de reacción: eso no ha existido nunca". Todo cuanto ha habido es antirrevolucionarismo postrevolucionario, característico del "alma desilusionada". ¡Así pretende embarcarnos en la utopía! Comprobemos —para destacar la incongruencia de sus ideas con la realidad— lo acaecido en Europa en las épocas recientes... En Alemania, después del establecimiento de un régimen socialista reformista y de frustrados levantamientos comunistas, sobrevino el auge del nazismo; es decir: al ansia revolucionaria frustrada, siguió la reacción, que se manifestó en una forma violentísima. En Francia, el revolucionarismo, vinculado al reformismo —que tiene también mucho de revolucionario— crearon el Frente Popular; allí la reacción no alcanzó auge, y la política siguió girando en una órbita teñida de afanes trasmutadores. En España, al apogeo ultraconservador de Primo de Rivera sucedió el estallido revolucionario que culminó en el establecimiento de la República. Estos, y la consolidación del fascismo italiano, fueron indudablemente los acontecimientos centrales. ¿Y qué nos dicen? Que tanto en Francia como en España, el impulso revolucionario, en vez de apagarse, siguió creciendo. Sólo Italia y Alemania, países socavados por la derrota en la primera guerra mundial, cayeron en brazos de la reacción. De todo ello infiérense estas dos cosas: 1° que el estado de espíritu revolucionario europeo no declinó en esos lustros; y 2° que paralelamente con ese estado de espíritu desarrollóse otro opuesto, que afirmaba la excelencia de valores abstractos, como fuerza, raza y heroísmo. Es decir, esta última postura, en vez de abjurar de la pura intelección, se afincaba firmemente en ella. Lo primero prueba que no se presentó el men-

cionado ocaso revolucionario; y lo segundo que la reacción no es una fantasía, sino una realidad.

La vinculación del fascismo con la razón pura me hace volver, para mayor claridad, a un tema ya tratado. Dije en páginas anteriores que la utopía era lo atípico de la revolución; y que también se observaba su presencia en los movimientos reaccionarios. Apunto ahora que en estos últimos asoma con mayor vigor que en la primera. La razón aparece de inmediato: aun cuando casi siempre estos movimientos se ven obligados a aceptar algunas realizaciones revolucionarias, traducen un afán de retorno a un pasado que el nivel de desarrollo de la sociedad rechaza. Son, pues, esfuerzos por subordinar a una estructura institucional obsoleta, la vida social, ya incongruente con ella. Movimientos de ese tipo carecen —lógico es— de un programa derivado de la realidad: traducen tan sólo el interés de clases o grupos cuyo poder hállase ya en franca declinación histórica. Si estos grupos o clases realizan sus campañas basados en motivaciones sociales y económicas, es evidente que nunca alcanzarían relieve y fuerza. Obligados se ven, por tanto, a recurrir al mundo de los principios —o de la utopía—: toman entonces estos principios como bandera y crean así el mito. Con este mito conquistan y enardecen a las masas, lanzándolas al combate... Es el caso del nazismo. Sin la exaltación del mito de la superioridad germánica y el culto del heroísmo, no habría logrado Hitler el dominio de su pueblo y mucho menos el fervor con que éste se lanzó a la última guerra. En los movimientos revolucionarios, el hecho —lo reitero— se presenta en otra forma: lo atípico —la utopía— es devorado por la revolución. Fenómeno claramente explicable: a ella le basta su raíz real, no necesita de lo utópico.

Ortega niega la existencia de la reacción. Sin embargo, afirma que es "un parásito de la revolución". Na-

turalmente, si es un parásito es porque tiene existencia ¡Nueva contradicción que desemboca en pura literatura! Por suerte, —suerte para la lógica— nadie puede acompañarlo en afirmaciones tan enredadas. ¿Quién no sabe que así como han existido movimientos revolucionarios también han existido contrarrevoluciones, y que éstas son calificadas de reaccionarias por pretender un retorno al pasado?

Según él, "los hechos principales de estos últimos siglos son demasiados notorios para que no hayan acudido a la mente del lector, proporcionando una concreta autenticidad al esquema general... de un espíritu revolucionario". Creo haber demostrado precisamente lo opuesto. Y pienso que la notoriedad de los "hechos principales de estos últimos siglos" más bien abonan los puntos de mi alegato. Por eso no insisto... Pero tampoco Ortega insiste: habla en términos generales, sin ofrecer un solo hecho probatorio de su decir. Da la tesis por aceptada, y se contenta... ¡Postura muy cómoda! Aunque impropia de un filósofo que escribe para convencer.

Por ventura, —pues así brinda un nuevo tema para el escarpelo crítico— no procede de ese modo al referirse a Grecia y Roma. Considera que la evolución de estos pueblos confirma su pensamiento; y nos dice: "Adquiere entonces el fenómeno espiritual de la revolución un carácter de ley cósmica, de estado universal por el cual pasa todo cuerpo nacional, y el tránsito del tradicionalismo al radicalismo aparece como un ritmo biológico que pulsase en la historia inexorablemente, a la manera que el ritmo de las estaciones en la vida vegetal". Vuelve, pues, a la idea de las dos etapas cíclicas, que lo hizo incurrir en contradicción gigante. A su juicio, grandes historiadores coinciden con sus puntos de vista. Cita especialmente a Mommsen y a Eduardo Meyer; y parece solazarse con la división que de la historia

griega hizo este último, siguiendo el patrón aceptado en la Historia Universal. Para Meyer, Grecia tuvo también una Edad Antigua, una Edad Media y una Edad Moderna. Y el tránsito de la penúltima a la última es, según Ortega, período de gran interés. Al respecto, Meyer (1) dice: "Las bases de la constitución política medioeval son destruidas. El dominio de los nobles no es ya la expresión adecuada a las circunstancias reinantes: los intereses de los gobernantes y los gobernados no coinciden. El antiguo régimen de la vida, del derecho, de las comunidades fundadas en consaguinidad pierde su sentido y se convierte en una traba". Basta... Ortega trae el párrafo en apoyo de su tesis. Pero el contenido se revierte contra ella. ¿Por qué? Porque nos hace ver que el período citado fué de profundos cambios sociales. Y que las viejas instituciones ya no armonizaban con las nuevas realidades de la sociedad. Hecho al cual me he referido con abundancia, señalándolo como precipitante básico de las revoluciones. Meyer dice: "Todos combaten a libertarse de la insostenible opresión económica". ¿Dónde está, en ese cuadro, el racionalismo que Ortega presenta como raíz de los movimientos revolucionarios? No lo veo... Sin embargo, él insiste, de espaldas a las verdades de su propia cita, en su existencia. Veremos luego dónde, a su juicio, se encuentra... Antes, precisa señalar que él observa un claro paralelismo entre esos hechos antiguos y los modernos "en la víspera de la gran era revolucionaria". Al respecto afirma: "Se inicia con la generalización de la moneda, el capitalismo. Con él surge el imperialismo". ¡Menos mal! acepta que este último fenómeno deriva directamente del otro. "En lin—continúa—: es el comienzo de las súbitas transformaciones legislativas de las constituciones. ¿Será azar?" No, no es azar. Es la consecuencia lógica de las mutaciones sociales. Sacudida por éstas, la sociedad crea un

(1) Citado por Ortega.

nuevo orden legal cónsono con las nuevas realidades. En dicha creación intervienen, naturalmente, los pensadores. Su función es interpretar las apetencias públicas. Son, pues, instrumentos de estas apetencias y, por tanto, de la nueva realidad...

Ortega, sin embargo, los ve de otro modo. Estima que entregados a la razón pura, la proyectan en los textos constitucionales, que es donde late toda la esencia de la revolución. Nada o bien poco tienen que ver, a su juicio, en el fenómeno revolucionario, los cambios sociales y económicos. Todo se circunscribe, fundamentalmente, a la actuación de la razón pura. Y no hay mejor prueba de ello que la obra de Clístenes. En la constitución elaborada por éste hállase una "violenta construcción lógico-aritmética", que delata las relaciones del autor con los pitagóricos. La cita —traída por Ortega— es de Willamowitz-Möllendorf, quien también señala que el pueblo juró los preceptos de esa constitución, cosa que no hubiera hecho si ésta no hubiera estado orientada "en la dirección de sus sentimientos y deseos". En suma: ella armonizaba, a pesar de su configuración lógico-aritmética, con las condiciones sociales imperantes. Más aun: apareció como producto de éstas.

"No creo que sea necesario añadir más" —dice Ortega. Yo digo lo mismo... Creo que sus citas destruyen a plenitud su argumentación. ¿Por qué, entonces, las hizo? La respuesta se impone: porque interpretó erradamente el contenido. Vió como esencia del fenómeno lo que es andamiaje que lo organiza y consolida. Dió a a una cosa externa —lo son todas las leyes— función de alma. Hizo, en síntesis, de lo puramente instrumental, raíz y médula. "La intención de este ensayo —afirma— era demostrar que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia". Y realfirma su opinión en esta forma: "Cuando el racio-

nalismo se ha convertido en el modo general de funcionar las almas, el proceso revolucionario se dispara automáticamente, ineludiblemente". Todo esto —ya lo hemos visto— es pura fantasía... Pero él, en pleno éxtasis intelectualista, no lo comprende así. Y llega a expresar que el fenómeno no se origina "en la opresión de los inferiores por los de arriba, ni en el advenimiento de una supuesta sensibilidad para más exquisita justicia"... ni siquiera en el hecho de que "nuevas clases sociales cobran pujanza suficiente para arrebatarse el poder a las fuerzas tradicionales". Realidades en las cuales él sólo ve "algunos hechos concomitantes del espíritu revolucionario, y en vez de ser su causa, son también su consecuencia". Produce, por tanto, como un idealista auténtico: mantiene la opinión de que el sujeto prima sobre el objeto, lo gesta y lo organiza. No voy a volver, para anular estos errores de visión, a los argumentos ya esgrimidos. Reiteraré solamente que la cita de Meyer, a la cual él recurre confiado en brindar pruebas, los destruye.

Observémoslo...

Este autor demuestra que el espíritu revolucionario nació en Grecia porque se produjeron nuevos hechos sociales. Su afirmación es categórica: "Crecen las ciudades, donde inmigran los campesinos para ganar en ellas su pan más fácilmente... Todos combaten a libertarse de la insostenible opresión económica; los ciudadanos enriquecidos, a participar en el poder; los descendientes de los inmigrados, que a veces supera en número a los antiguos ciudadanos, pretenden su equiparación con el vecindario de herencia. Todos estos elementos son reunidos bajo el nombre de *demos*, como en tiempos de la Revolución Francesa bajo el nombre de *tiers état*"... Y es precisamente de ese *demos*, sacudido por las citadas apetencias, y por muchas más, que surge el hábito revolucionario. Hábito que luego el intelectual concreta y plasma en leyes.

Siendo así las cosas, se infiere que bien poco tiene que ver la inteligencia de los pueblos en el fenómeno revolucionario. Ortega, no obstante, los vincula. En su opinión, los pueblos más inteligentes son los más revolucionarios. La razón es obvia: revolución es sinónimo de racionalismo, y mientras más inteligente es un pueblo, es más racionalista... Para demostrarlo, presenta los casos de España e Inglaterra en las últimas épocas, y de Grecia y Roma en el pasado. España, según él, es un caso típico de pobreza intelectual, razón por la cual no puede producir revoluciones. Tesis extraña, desmentida —bien lo sabemos— por los hechos. Respecto a Inglaterra afirma que a su pueblo no le falta inteligencia, pero tampoco le sobra: "posee la justa". Por eso, "su era revolucionaria ha sido siempre la más moderada". ¡Gran falacia! La revolución inglesa fué sumamente violenta y cruel. Más aun: se adelantó en más de un siglo a la francesa, argumento que probaría, si aceptáramos el pensar de Ortega sobre la relación entre revolución e inteligencia, el despertar intelectual precoz de su pueblo. Sobre Roma se extiende... Considera que "su despertar intelectual es tardío y se produce en contacto con la cultura griega". ¡Tal vez tenga en parte razón! Pero no la tiene al basarse en ello para afirmar que sólo cuando el hecho se produce, nace allí el espíritu revolucionario. En realidad, nació mucho antes; y lo prueban las luchas de la plebe por mayores franquicias. Puede decirse que Roma atravesó un proceso similar al que Eduardo Meyer vió en Grecia. Las guerras de expansión acarrearón profundas transformaciones sociales. Y llegó un momento en que los antiguos marcos institucionales chocaron con las realidades nuevas. Fueron éstas las gestoras del espíritu revolucionario, admirablemente interpretado, en un determinado instante, por los hermanos Graco.

Ortega se refiere a la expansión de Roma como un hecho sin gravitación sobre el fenómeno. Incurriendo en

una de sus habituales contradicciones, nos dice que cuando los Graco surgen "Roma ha anulado el imperialismo cartaginés", de lo que se infiere que éste —el imperialismo— no nació del capitalismo, como dijo antes. Había, pues, respecto al significado de este término, notoria confusión en su espíritu. Pero el punto carece de interés... Lo interesante es ver cómo desenvuelve su pensamiento. Manifiesta que hasta el siglo II antes de J.C., la inteligencia fué perseguida en Roma. Pero hacia el año 150, "por primera vez hay en Roma un círculo selecto que se entrega con entusiasmo a la cultura griega". Trátase, naturalmente, del círculo de Escipión, cuna espiritual de los Graco. A su juicio, la revolución —¡asómbrese el lector!— es el producto de este círculo y si la inteligencia del labriego despierta, es por obra también de este círculo.

Ortega ve en todo esto la repetición del mismo mecanismo. La revolución nace de la razón pura: "el filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios". Claro está: el párrafo contiene una nueva contradicción, muy visible: si hay bastidores revolucionarios es porque existe un espíritu revolucionario nacido de realidades concretas, que nada tienen que ver con la intelectualidad. Pero Ortega no se preocupa de esa concesión —¡tal vez no la vió!— a la tesis contraria. Insiste en su tema central: "Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas daban del hombre. Y el último conato, el socialista, procede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, del obrero puro". Quiere ello decir que fueron Voltaire, Diderot y Rousseau, quienes empujaron a la burguesía y al proletariado urbano y rural de Francia a las barricadas revolucionarias del 1789; y que Marx, desconocido por la clase obrera rusa del 1917, fué el padre exclusivo de los levantamientos de octubre... Tan profundas aberraciones se imponen por lo

que son, ante toda mente lúcida. Es innecesario comentarlas... ¡Basta ya!

Sin embargo, algo debo decir sobre el último párrafo del capítulo que analizo. "En el ocaso de las revoluciones —afirma Ortega— van dejando las ideas de ser un factor histórico primario, como no lo eran tampoco en la edad tradicionalista". Este pensamiento es ofrecido como síntesis de todas las disquisiciones anteriores. El envuelve la idea, ya expresada, de que nuestra era traduce ese ocaso y no podrá, en virtud de ello, generar nuevas revoluciones. Respondo: los hechos de estos últimos tiempos demuestran lo contrario. Sacudida fué España por una revolución, ahogada en sangre gracias a la ayuda extranjera; y terminada la segunda guerra mundial, ha ido creciendo en Occidente, junto a la angustia, el optimismo revolucionario, concretado en el ansia de profundas transformaciones. Sólo en los países donde la reacción tiránicamente domina, no ha podido esa ansia plasmarse en reformas institucionales: es el caso de la España franquista y de Portugal. En los otros, su proyección, canalizada tanto por el movimiento reformista como por los esfuerzos del radicalismo, es harto visible: orienta cada día un número mayor de normas y leyes. No es exagerado afirmar que toda la legislación social de Occidente en ella encuentra su raíz. Y creo firmemente que su fuerza seguirá acrecentándose, en virtud de la declinación del capitalismo y de las repercusiones económico-sociales del despertar de las colonias. En vez de ser ocaso de revoluciones, nuestra época es matriz enorme donde ya se gesta la más profunda trasmutación histórica.

EPILOGO SOBRE EL ALMA DESILUSIONADA

"El tema de este ensayo se reducía a intentar una definición del espíritu revolucionario y a anunciar su finecimiento en Europa". Así comienza Ortega este brevisimo apéndice de su libro, que es como un complemento del anterior. Aquél, en realidad, quedó trunco: señaló las tres etapas que, a su juicio, recorre la evolución del espíritu humano —la tradicionalista, la racionalista y la mística, pero circunscribió el estudio a las dos primeras. En éste, dedícase al de la última. Pero con anterioridad vuelve —y ya es una letanía—, sobre lo dicho... Recuerda lo que a su modo de ver es el alma tradicionalista, "mecanismo de confianza" que se apoya sobre "la sabiduría indubitada del pretérito". Y reitera que el racionalismo que la substituye "está condenado siempre al fracaso" dejando a la historia transformada en "un área de desilusión". ¿Por qué? ¿Cuál es la naturaleza de este fenómeno? He aquí lo que él procura explicar...

A su juicio, "las épocas post-revolucionarias, tras una hora muy fugaz de aparente esplendor, son tiempos de decadencia. Y las decadencias, como los nacimientos, se envuelven históricamente en la tiniebla y el silencio". La frase es bellísima. Desgraciadamente, no encierra ninguna prueba. Pese a ello, él insiste en los supuestos he-

chos, señalando su característica básica, que es desoladora: una pérdida de fe y de fuerza, claro síntoma de degeneración. "La nación —nos dice— se despuebla. No tanto por hambre, peste u otros reveses, cuanto porque disminuye el poder genesiaco del hombre. Con él, mengua el coraje viril... En estas edades de consunción, el valor se convierte en una cualidad insólita, que sólo algunos poseen".

Como no aporta un solo dato probatorio y la parrufada brilla por su riqueza imaginativa, diríase que está escribiendo una novela. No obstante, la expresión es enfática: él cree firmemente en lo que está diciendo. Y hace que en nuestras almas brote la duda... ¿Será todo ello fantasía? Respondo a la pregunta dividiéndola en dos puntos: 1º el de la decadencia; y 2º el de sus formas de manifestación.

1º La decadencia es agotamiento de energías, tanto morales como materiales. No se ve este fenómeno en las épocas post-revolucionarias. La afirmación de Ortega es, por tanto, falsa. Y voy a probarlo... La Revolución Francesa fué una de las más importantes que registra la historia. Consumado el acontecimiento y plasmadas ya las consiguientes reformas, el pueblo dió muestras de una insólita potencialidad. Se sintió con fuerzas bastantes para expandir al través de Europa el credo revolucionario. No importa que, a la larga, la jerarquía napoleónica traicionara a ese credo. Lo fundamental es el hecho de la expansión, que no hubiera podido producirse en brazos de la decadencia... Vaya otro ejemplo más: el de la revolución rusa. Trágicas fueron muchas de sus consecuencias inmediatas. El capitalismo la cercó y procuró destruirla mediante movimientos contrarrevolucionarios. Reinaron, durante largo tiempo, la escasez y el hambre. Sin embargo, de ese seno de penurias el pueblo extrajo las energías necesarias para realizar con inusitada ra-

pidez, maravillosos avances. En vez de caer en la decadencia, inició un renacimiento que ha transformado a la U. R. S. S. en una de las máximas potencias mundiales.

2^a Lo antedicho demuestra que la pérdida de fe y la degeneración biológica post-revolucionarias son quimeras de Ortega. Ni lo uno ni lo otro se conciben en una etapa caracterizada por el despliegue de impresionante actividad expansiva o constructiva. Lo que aparece es lo contrario: optimismo, confianza en el valor y el porvenir de las nuevas normas. Y capacidad para defenderlas hasta el sacrificio. No hay, pues, tal "menqua del coraje viril". Nunca alcanzó Francia niveles tan altos de heroísmo como en la época napoleónica; y lo mismo cabe decir de la Rusia revolucionaria durante la segunda guerra mundial. Ejemplos éstos, concluyentes... ¿De dónde, entonces, extrae nuestro filósofo la descabellada tesis, en la cual pone tanto ahinco? Al parecer, de una falsa visión de Grecia y Roma, cuyos movimientos revolucionarios presentan —claro está—, dificultades de interpretación que no ofrecen los de la época moderna. Es tal la vaguedad con que Ortega se refiere a ellos, que el lector queda a oscuras, insatisfecho. No menciona ninguno de estos movimientos, pero como cita a ambos pueblos y el ensayo trata sobre los perfiles de la sociedad post-revolucionaria, precisa colegir que se refiere a aquéllos, aun cuando los silencie.

Yo no negaré que Grecia y Roma, como entidades políticas, entraron, después de un periodo de esplendor, en decadencia. Tal vez el fenómeno es más perceptible en el caso romano. Pero ¿fué acaso esa decadencia el producto de la frustración revolucionaria? ¿De ningún modo! Es mucho lo que se ha escrito sobre el punto. Y por ventura, ya hay bastante claridad en la perspectiva... Señalo, ante todo, —pese a que ello significa repetirme— que para Ortega toda revolución, por ser una

expresión de utopía, aboca a un fracaso. Si aplicamos este pensamiento a la época romana, forzoso es concluir negando el valor revolucionario de las ejecutorias de un Cayo Mario, un Julio César o un Septimio Severo. Pero la negación riñe con la historia. Esta enseña que el primero dió, en el orden social, un vuelco importantísimo a las instituciones: bajo su inspiración repartiéronse tierras y quedaron transformados en colonias los territorios del dominio público, de hecho en manos, hasta entonces, de la clase aristocrática privilegiada. Del segundo nos refiere, entre otras extraordinarias cosas, que al distribuir entre 150,000 individuos las tierras que expropió a la gran nobleza, fué el padre de la futura clase media rural. Y al tercero nos lo presenta como el realizador de la nacionalización de los bienes de la aristocracia senatorial y ecuestre, medida calificada por un historiador como una verdadera "revolución social" (1).

Ahora bien: ¿provocaron estas realizaciones el inicio de una decadencia? La respuesta es forzosamente negativa. Mario y César se encuentran como figuras determinantes en los orígenes del esplendor romano. En cuanto a Septimio Severo, aparece cuando, por causas ajenas a las que señala Ortega, ya se habla iniciado el ocaso de ese esplendor.

No voy a detenerme en el estudio de dichas causas, asunto que ha sido harto tratado por modernos historiógrafos. Me limitaré a exponer la tesis hoy más en boga: en el proceso del crecimiento romano, llegó un momento en que las viejas instituciones mostráronse en pugna con las nuevas realidades. Y como los esfuerzos por armonizarlas fracasaron, acentuóse el desajuste. Profundas crisis económicas sacudieron el cuerpo social. Las viejas normas éticas sintiéronse socavadas. Y sobre-

(1) Jaime Vicens Vives. Mil Lecciones de Historia. Tomo I.

vino la anarquía, que al invadir a las legiones, hizo añicos el antiguo poder.

Estos hechos los silencia Ortega. Con un simplismo que pasma, ve la raíz del fenómeno en el supuesto ocaso revolucionario. Ocaso que acarrea el envilecimiento, la degeneración...

Cosa curiosa: en el capítulo anterior él utilizó, para calificar esta era, el adjetivo: *mística*. Ahora da marcha hacia atrás y la califica de *supersticiosa*. Dice: "incapaz el espíritu de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio y escruta en torno, con humildad de can, alguien que le ampare. El alma supersticiosa es, en efecto, el can que busca un amo". Búsqueda que traduce un afán de servidumbre... La pintura que nos hace de esa imaginaria época es realmente tétrica: cunde la cobardía y desaparecen los impulsos nobles; el hombre se refocila sirviendo a "otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un idolo"; no ama ya la libertad y siente la alegría de ser esclavo. ¡Todo ello porque ha sido víctima de la ilusión, porque se le ha derribado su utopía!

¡A esos inconcebibles niveles llega una imaginación desbocada! Por ventura, frente a ella están los hechos, que hablan de grandes revoluciones triunfantes y del renacer del ímpetu revolucionario después de los fracasos. Ellos prueban a saciedad que el ocaso de las revoluciones es cantera de energías e himno de fe, anunciador de auroras nuevas.

EL SENTIDO HISTORICO DE LA TEORIA DE EINSTEIN

No puede negarse que la teoría de la relatividad es "el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar". A sus implicaciones filosóficas dedica Ortega el último apéndice de su libro. ¿Qué persigue con ello? Basta su meditada lectura para responder: encontrar en esta teoría sólidos respaldos a sus pronunciamientos anteriores.

El ve a Einstein como el producto de "la colaboración indeliberada de muchos"; o, para decirlo en su estilo: del nacimiento de una nueva sensibilidad que "marcará el rumbo de la historia occidental".

Una afirmación tan categórica obliga evidentemente al comentario. ¿Es ella cierta? Estudiemos el caso... No hay duda de que sin los avances alcanzados por la física a fines del pasado siglo y principios del actual, el pensamiento einsteiniano no habría concretado en lo que fué. Los descubrimientos de Maxwell y de Michelson sobre todo, brindaron base a sus investigaciones. En otras palabras, debe admitirse que la teoría de Einstein es la natural culminación del desarrollo de la física en las últimas décadas, y que ella no hubiera podido aparecer

hace cinco o seis siglos, aun cuando su autor hubiera vivido en esos tiempos. Ahora bien: ¿debemos ver ese hecho directamente vinculado al nacimiento de una nueva sensibilidad? Este es el punto fundamental para Ortega. El estima que hay en las derivaciones filosóficas de la teoría una tendencia general de la cual el pensamiento einsteiniano es nítida expresión.

Ello es falso. Sin volver a la crítica de su concepto sobre la sensibilidad nueva y la vieja, afirmo que es notoriamente arbitrario atribuirle ese valor a concepciones estrictamente físicas —ya que lo filosófico en ellas es marginal y adjetivo— nacidas de una individualidad. Aclaro el punto... En páginas anteriores dije que la orientación y el contenido del pensamiento filosófico revela casi siempre el ámbito en que se desenvuelve quien lo produce. Nótese que hablo del pensamiento filosófico, es decir, de un conjunto de conceptos que el sujeto elabora por su propia cuenta, en trance de abstracción, y sin apoyo alguno en otra ciencia. El caso de Einstein es muy distinto. El no es filósofo, sino físico y matemático; y si su teoría contiene elementos filosóficos, no brotan estos *per se*, de la cogitación sobre este o tal problema, sino de la materia físico-matemática investigada. Son, pues, ramas —muy endeble por cierto— nacidas del gran tronco que monopolizó su actividad.

Es claro que la naturaleza de ese tronco —o para decirlo en forma desnuda: las altas disciplinas físico-matemáticas— no está a alcance de la inmensa mayoría. Lógico es, por tanto, que si ésta no puede captar aquella naturaleza, ajena tiene que ser a sus implicaciones. No hay, pues, ninguna nueva sensibilidad en la raíz de la teoría einsteiniana. Y carece, en consecuencia, de sentido, decir que ella "marcará el rumbo de la historia occidental". La profecía, pues, se derrumba... Pero ello es intrascendente: a Ortega, aunque le gusta profetizar, no

hace galas de ese gusto. Lo relevante es que falle también —y lo hebecho resaltar muchas veces— en las apreciaciones puramente filosóficas. Es raro que su pensamiento, disparadero de gran precisión hacia el error, desvíe el tiro y acierte. Reitero la causa: su cabeza está permanentemente en las nubes, donde ha construido un nuevo mundo, muy suyo. Y cuando mira a la realidad, no la capta como es, sino al través de ese mundo, lleno de vaguedades y bellezas, por él creado. ¿Quiere el lector una prueba? Aquí va: "Porque los espíritus han tomado determinada ruta, —nos dice— ha podido nacer y triunfar la teoría de la Relatividad". Los hechos son muy distintos. La teoría triunfó en un ambiente de elegidos, en los más elevados predios físico-matemáticos. Y debióse el triunfo a que sus hallazgos pudieron ser confirmados por observaciones científicas ulteriores. Las grandes mayorías nada han sabido de ese triunfo. Más aún: un enorme porcentaje de ellas ignora la existencia de la teoría.

Sin embargo, Ortega afirma: "Las ideas, cuanto más útiles y técnicas, cuanto más remotas parezcan de los afectos humanos, son síntomas más auténticos de las variaciones que se producen en el alma histórica". Es claro: todo esto, y muy especialmente el concepto de alma histórica, lo obligaban a esclarecimientos... Pero no los brinda... Queda uno confundido. Y ante la confusión, no hay razón para el comentario. Procedo, por tanto, al estudio de las implicaciones filosóficas de la teoría, por él señaladas, ajustándome al orden temático que él sigue.

1º ABSOLUTISMO

Afirma Ortega que el relativismo de Einstein es "estrictamente inverso al de Galileo y Newton". Estos últimos creían en un "espacio, un tiempo y un movimiento absolutos", razón por la cual "todas las determinaciones que realmente poseemos quedarán descalificadas



como meras apariencias". Ahora bien: si negamos existencia a esos "inasequibles absolutos", nuestras determinaciones concretas, "libres de la comparación con lo absoluto, se convierten en las únicas que expresan la realidad". Y como "esta realidad relativa, en el supuesto que hemos tomado, es la única que hay, resultará a la vez que relativa, la realidad verdadera, o lo que es igual, la realidad absoluta". En consecuencia, "relativismo aquí no se opone a absolutismo: al contrario, se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga validez absoluta". Este es el caso, según él, de la mecánica de Einstein. Ella revela "una tendencia absolutista en el orden del pensamiento". Y de este absolutismo desprendese que "las leyes físicas son verdaderas, cualquiera que sea el sistema de referencia usado".

Creo que de las disquisiciones que anteceden, sólo las iniciales son aceptables. En otras palabras: es cierto que el relativismo de Einstein es contrario al de Galileo y Newton. Pero el hecho de que en la física de éstos últimos el centro de la construcción sea lo absoluto, no da a nuestras determinaciones, carácter forzoso de "meras apariencias". Si así fuera, todas las ciencias positivas desarrolladas con anterioridad a Einstein carecerían de valor. Es claro, empero, que si negamos "los inasequibles absolutos", ellas —nuestras determinaciones— se convierten en las únicas que expresan la realidad. ¿Puede de ello inferirse que cobran naturaleza de absolutas? De ningún modo. Tal cosa significaría reducir lo relativo a lo absoluto, hacer de ambos conceptos y realidades algo idéntico: y lo cierto es que, pese a su enlace, son distintos. El hecho de que lo relativo nazca de lo absoluto no autoriza —ni en el plano material ni en el intelectual— a consubstanciarlos. Aclaro el punto con este ejemplo: dentro de la realidad absoluta que es la materia y su devenir, se hallan —y su presencia es relativa—

los fenómenos. Una y otra cosa, aunque unidas, tienen su respectiva individualidad.

En Einstein no hay, como dice Ortega, la mencionada reducción. Lo que él hace es afirmar —en el plano cósmico— la relatividad de nociones como las de espacio y tiempo que tuvieron, desde Aristóteles, un carácter absolutista. Toda su obra físico-matemática delata, contrariamente a lo que Ortega ve en ella, un afán por invalidar el concepto de lo absoluto. El propio "intervalo einsteiniano —dice Nordmann— no nos enseña nada acerca de lo absoluto, acerca de las cosas en sí mismas, cuyas conexiones es lo único que nos indica" (1).

Las matemáticas, según Einstein, son fundamentalmente, un método, un instrumento. Los propios axiomas nacen, a su juicio, de convenios. Y lo que importa es que cuanto sobre ellos se levante tenga una construcción lógica. Esto basta para que las conclusiones sean válidas y el valor aplicable a la práctica. Ahora bien: como las conclusiones de la física clásica están en pugna frecuente con las de la nueva, sin que ello signifique invariablemente que las unas sean falsas y las otras no, es imposible admitir que haya en este relativismo de la verdad una tendencia absolutista en el orden filosófico. Aceptar esta idea entrañaría la negación del concepto que de lo absoluto se ha tenido al través de la evolución de la filosofía. Porque si lo absoluto es, como dice Ferrater y Mora, "el Ser en sí mismo, en tanto que independiente, incondicionado, des-ligado" (2) no hay razón para ver absolutismo en una corriente que acepta que toda verdad es dependiente, y está condicionada y ligada a determinados hechos. Afirmar que esto existe en Einstein es, sencillamente, tergiversar su pensamiento.

(1) C. Nordmann, *Einstein y el Universo*.

(2) José Ferrater y Mora, *Diccionario filosófico*.

Dicho esto, apenas necesito analizar cuanto Ortega deduce de la falsa premisa. Preciso, sin embargo, que no hay una diferencia fundamental entre Descartes, buscando el fondo de la verdad en "le trésor de mon esprit" y Einstein, llegando a importantísimas conclusiones sobre la base de cálculos matemáticos. Revélase en ambos una superestimación de lo intelectual. Esta se evidencia en Einstein al decir: "Las ideas se relacionan con la experiencia de los sentidos, pero no pueden jamás provenir lógicamente de ella" (1). Pero mientras Descartes coronaba su construcción con el supuesto hallazgo de lo absoluto, Einstein circunscribió su pensamiento al estudio del mundo tal como es y podemos observar. Ambos se orientaron por distintos caminos, mas tanto el uno como el otro delataron lealtad a la razón pura. Señalo, además, que si la indole euclidiana del espacio surgió de la razón pura, la misma fuente tuvo la concepción cósmica de Riemann, que Einstein aceptó en su teoría. Es cierto que el espacio euclidiano fué elevado por el "racionalismo a ley de todo el cosmos". Pero obsérvese que, contrariamente a lo que Ortega afirma, es el propio racionalismo quien hoy, restringiendo el valor de las concepciones clásicas, sostiene la existencia, ya demostrada por la observación, del espacio curvo.

2º PERSPECTIVISMO

Ortega cree haber encontrado en la teoría de la Relatividad un apoyo a su tesis perspectivista. Según él, la física clásica padecía de un agudo provincialismo, es decir, consideraba, como lo hace el provinciano, que su mundo —aquél en que se mueve— es el único existente y por ende, verdadero. Esa física utilizaba la geometría euclidiana, que "sólo es aplicable a lo cercano", para la interpretación del Universo. Einstein puso fin al pade-

(1) A. Einstein. *Comment je vois le monde*.

cimiento. Y lo puso al demostrar que la visión de cada realidad está condicionada por la perspectiva.

No se trata —afirma— de "reincidir en una interpretación subjetivista del conocimiento, según la cual la verdad sólo es verdad para un determinado sujeto"... "Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, es decir, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista".

Me abstengo de volver, puesto que lo hice en un capítulo anterior, a la crítica del perspectivismo orteguiano. Pero debo insistir en algunos puntos... La perspectiva no es una cualidad de la realidad, como lo son la forma y la consistencia. Estas dos expresiones del ser constituyen algo intrínseco a él, que tiene existencia independientemente de cualquier sujeto. En cambio, la perspectiva es dependiente de la ubicación de éste; y sólo es posible hablar de ella en función de la existencia de ese sujeto. En suma: hay perspectivas porque nosotros existimos. Como por la misma razón hay pensamiento abstracto. Si Ortega usa en este caso el término "cualidad", confunde su significado. Esta confusión aparece también cuando dice: "La perspectiva es el orden y la forma que la realidad toma para el que la contempla". ¡No! La realidad no toma esos orden y forma; ella se ofrece a nuestra visión de ese modo. O para mejor decir: así es como la vemos. No se trata, pues, de una actitud en que ella obra como parte activa, sino de una postura dependiente de nuestra ubicación.

No obstante, Ortega insiste... Dice: "Cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que llamamos sujeto consciente, la realidad responde aparecién-

dole. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta al sujeto". ¡Gran falacia! La aparición de la realidad ante el sujeto no es título que la acredite de cualidad objetiva. Las cualidades —lo repito— son manifestaciones íntimas de la cosa y existieron antes de la epifanía del hombre sobre la tierra, como también existieron el espacio y el tiempo. Sin ser "deformaciones que el sujeto imponía a la realidad" la perspectiva o el punto de vista carecen, por tanto, de valor específicamente objetivo. Por el hecho de que a su juicio lo tienen, Ortega concluye diciendo que "tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real". En verdad, no hay ligazón entre una y otra idea... Pero el último pensamiento es correcto: tiempo y espacio son formas de lo real, porque la experiencia, la práctica de la vida, harto lo demuestran.

Reitero que Ortega falla al no ver una levadura subjetivista en el pensamiento de Einstein. Sus experiencias lo empujaban al materialismo, pero firmemente convencido de que "la religiosidad cósmica es el resorte más poderoso y más noble de la investigación científica" (1) pensamiento francamente idealista, jamás se atrevió a dar el salto. En vez de admitir la existencia de la realidad *per se*, defendió la tesis machista de que nuestro pensamiento nace de un complejo de sensaciones, y que el mundo de las ideas "representa, en cierto sentido, una libre creación del espíritu humano" (2). En el libro que Lincoln Barnett escribió sobre su teoría —libro que él prologara— este autor nos dice que el gran físico mostró que "el espacio y el tiempo son formas de intuición que no pueden ser más desligados de nuestra conciencia que nuestros conceptos de color, forma y dimensión"

(1) A. Einstein. Obra citada.

(2) A. Einstein. Los principios de la teoría de la Relatividad.

(2). Fué, pues, y volveré sobre el punto, un convencido adepto de la razón pura y, por tanto, un subjetivista impenitente. En realidad, si grande fué en la disciplina física, pequeño aparece en el campo de la filosofía.

3. ANTIUTOPISMO O ANTIRRACIONALISMO

Estirando el razonamiento, Ortega ve en el utopismo lo contrario del perspectivismo. El primero, al hacer depender lo relativo de lo absoluto, obliga a la aceptación de conclusiones nacidas en "ningún sitio", es decir, ajenas a toda perspectiva. Pero "en el espectáculo cósmico no hay espectador sin localidad determinada. Querer ver algo y no querer verlo desde un preciso lugar, es un absurdo". ¡Bien! ¡Muy bien! Diríase que el filósofo que habla no es el sostenedor del ensueño vitalista que su libro expone, sino un propugnador del materialismo. Y más inclinados nos sentimos a creerlo cuando leemos: "Lo más grave del utopismo es que no dé soluciones a los problemas —científicos o políticos—, sino algo peor: es que no acepta el problema —lo real— según se presenta; antes bien, desde luego, a priori, —le impone una caprichosa forma". Desgraciadamente, la impresión se desvanece cuando, a renglón seguido, establece comparaciones entre la tendencia utópica que dominó a Europa hasta hace poco y la postura intelectual de los pueblos asiáticos. Según él, hay en el alma oriental un equilibrio notorio que es exponente de que encontró "fórmulas de más perfecto ajuste con la realidad". Idea falsa, a la cual ya me he referido, exhaustivamente, en un capítulo anterior. Sintetizo ahora el contenido de esas páginas diciendo: el Oriente fué mucho más lejos que Europa; no se entregó a la razón pura, sino al espíritu puro... Toda su construcción filosófica es un

(2) Lincoln Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*.



edificio místico que se desmorona ante el más suave encuentro con la lógica.

Sin reparar en esta tremenda aberración, Ortega vuelve, no obstante, al cauce materialista. Nos dice que "la realidad posee dureza sobrada para resistir los embates de las ideas. Entonces el racionalismo busca una salida: reconoce que por el momento la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en un proceso infinito (Leibnitz, Kant). El utopismo toma forma de ucronismo". Bien... Pero ¿no demuestran estos vaivenes que el pensamiento de Ortega carece, como lo he afirmado ya, de consistencia?

Sigámoslo... A su juicio, —y estoy conteste en ello— la ciencia no puede alimentarse de ilusiones: pero es falso afirmar que su único placer "es conseguir una imagen certera de las cosas". ¡No! La ciencia es fuente de varios deleites y el máximo es, indudablemente, el que se deriva de su aplicación al mejoramiento humano. Bien visto el punto, ésta es su finalidad en sí. Finalidad frecuentemente traicionada por su sujeción a los intereses del privilegio.

Es cierto que durante mucho tiempo, el desarrollo de la ciencia obedeció a cánones preestablecidos, y que cuando el método seguido en la investigación resultaba ineficaz, se renunciaba a menudo a la investigación y no al método. Es cierto, además, que la teoría de la Relatividad tradujo un viraje en este inveterado hábito, razón por la cual —junto a otras razones— bien puede ser calificada de teoría revolucionaria. Pero el rodeo que da Ortega con el fin de esclarecer este punto, lo que hace es complicarlo. Veámoslo... A su juicio, Kant realizó un descubrimiento imperecedero, a saber: "la experiencia no es sólo el montón de datos transmitidos por los sentidos, sino un producto de dos factores. El dato sen-

sible tiene que ser recogido, filiado, organizado por un sistema de ordenación. Este orden es aportado por el sujeto, es a priori. Dicho en otra forma, la experiencia física es un compuesto de observaciones y geometría. La geometría es una cuadrícula elaborada por la razón pura: la observación es faena de los sentidos". En realidad, ese descubrimiento no es sino una hipótesis que el enjuiciamiento histórico contradice. Este enseña, estudiando el desenvolvimiento de la razón desde la más remota primitividad hasta hoy, que el sistema de ordenación mencionado no constituye nada a priori: es, por el contrario, un producto de la práctica, o sea del permanente contacto del hombre con la realidad.

Es de interés abundar en el tema... ¿Se explicaría la abstracción matemática sin la existencia previa de ese contacto? La respuesta es forzosamente negativa. Ello impone, en forma categórica, este concepto: nuestras leyes lógicas reflejan las del mundo objetivo. Naturalmente, es sobre las ideas que estas leyes ejercen gobierno. Sobre las ideas, que nacen, *directa* o *indirectamente*, de las sensaciones. La idea del árbol es un producto directo de la visión y del tacto del árbol; y la de la circunferencia nace, en forma indirecta —ya que existe la etapa intermedia de la abstracción— de haber el sujeto contemplado cosas curvas. La geometría no es, pues, "una cuadrícula elaborada por la razón pura". Aun las nociones matemáticas más elevadas están condicionadas por hechos reales. Tal como lo afirmó Karpov en su brillante estudio sobre "Las ideas filosóficas de Einstein" (1) "nociones tales como el número natural, línea recta, punto, círculo, etc., hicieron su aparición en el hombre consecuentemente a una generalización de observaciones realizadas sobre objetos materiales. Así, por ejemplo, el origen de la noción línea recta está ligado al rayo lumi-

(1) M. M. Karpov. *Questions scientifiques*. Tome I.

noso (que es una de las encarnaciones más precisas de sus caracteres), a la representación de un cordón fuertemente tendido". En suma, el a priori es una ilusión...

El propio Einstein no negaba que las ideas se relacionan con las experiencias de los sentidos. Lo trágico del caso es que viera en ellas un complejo de sensaciones y no un reflejo de la realidad. Adoptó, pues, la tesis de Mach; y llegó a pensar que la física se ocupaba más de las relaciones entre las sensaciones que entre los objetos y los cuerpos. Una frase suya lo evidencia: "Sobre la escena de nuestras impresiones morales pasan alternativamente las percepciones sensoriales, su recuerdo, las representaciones y las sensaciones. Diferenciándose de la psicología, la física sólo se ocupa de las percepciones sensoriales y del conocimiento de las relaciones existentes entre ellas" (1). Al hacer esta admisión, y luego la de la independencia y soberanía de la intuición, cayó, claro está, en el campo subjetivista.

Todas las consideraciones ulteriores de Ortega parten de esa supuesta separación tajante entre observación y geometría. Cita, como ejemplo crucial, la experiencia de Michelson: "La ley geométrica que proclama la homogeneidad inalterable del espacio, cualesquiera que sean los procesos que en él se producen, entra en conflicto riguroso con la observación, con el hecho, con la materia. Una de dos: o la materia cede a la geometría o ésta a aquélla"... Acusa a Lorentz de haber asumido, frente al caso, la primera posición. Ello no es totalmente cierto. Lorentz reconoció el resultado de la experiencia de Michelson y procuró explicárselo. Emitió entonces la hipótesis de la contracción. Por tanto, en vez de imponerse sobre la materia, la geometría se puso a su servicio... Einstein, es cierto, fué más lejos. Pero como bien lo se-

(1) *Journal of the Franklin Institute*, Vol. 221.

ñala Nordmann, la contracción de Lorentz fué un pilar sobre el cual levantó sus cálculos. Este autor dice: "Einstein va a mostrarnos luminosamente que esa contracción es un fenómeno completamente natural cuando se abandonan ciertos conceptos". (1) La realidad es que tanto el uno como el otro explicaron el fenómeno mediante cálculos. Pero a Einstein le cupo la gloria de hacer ver que sus cálculos se basaban en un hecho concreto: "el efecto de los movimientos de los objetos y de los observadores, los unos respecto a los otros" (2). Por tanto, mientras Lorentz se colocó en una posición estrictamente abstracta, la suya fué a la abstracción partiendo de lo objetivo.

Este hecho revela que hay en la teoría de la Relatividad cierto fondo materialista. Y doloroso es que Einstein no lo proyectara al campo filosófico. Podría decirse que hay en él dos hombres: el físico materialista y el ideólogo idealista. Una nueva prueba de este idealismo la aporta su opinión sobre el origen de las ideas: "De la vasta variedad de impresiones sensoriales se obtiene por el razonamiento y de modo arbitrario una serie de complejos de sensaciones continuamente repetidas (en parte con las impresiones que pueden ser interpretadas como los signos de las sensaciones de los otros individuos) a los cuales se les hace corresponder la noción de objeto corporal. Lógicamente, esta noción no es idéntica al conjunto de sensaciones ya indicado: es la creación arbitraria del espíritu humano (o animal)". (3) Con mayor claridad no puede hablarse... Si la mente, al formular sus juicios, procede de modo independiente o arbitrario, es porque hay un a priori. Fiel a Mach, Einstein no vió que el sistema de ordenación del proceso lógico es un producto claro de la experiencia, madre de todas las verda-

(1) y (2) C. Nordmann. Obra citada.

(3) *Journal of the Franklin Institute*. Vol. ya citado.

des. Son los datos que ésta suministra lo que a su vez, da contenido a la ordenación. Si ordenamos mentalmente, es porque estos datos se imponen ante nuestro juicio con su mayor o menor valencia o cuantía. Lo primero que la mente hace es ajustarse a las cualidades y luego a las esencias de las cosas. Después, procura transformarlas.

4° FINITIVISMO

Ortega termina su ensayo con un breve estudio sobre la finitud del mundo einsteiniano. Da a entender que el infinito en el espacio y el tiempo era el recurso a que la mente se aferraba para descifrar numerosos enigmas. Hoy, gracias a Einstein, el mundo "tiene curvatura y, por tanto, es cerrado y finito". Esta opinión, opuesta a la clásica, tiene, a juicio de Ortega, extraordinaria importancia, que no nace de las implicaciones que en ese sentido la nueva doctrina encierra. Nace porque revela "toda una disposición del espíritu hacia ella". Porque "no se descubren más verdades que las que de antemano se buscan". Es obvio que los religiosos no pueden estar muy de acuerdo con estas ideas y que es bastante antojadizo afirmar que sólo se encuentra lo que se busca... De todos modos, lo cierto es que Ortega vuelve a la tesis inicial del ensayo, en un afán por convencernos de que el relativismo einsteiniano apareció porque se gestaba desde hacía tiempo en el alma colectiva.

Demostré ya la falsedad de esta concepción. Pero tengo que insistir: y a la pregunta: "¿no sugiere este nuevo escenario todo un estilo de vida opuesto al usado?", responder categóricamente: ¡No! Trátase de un escenario en el cual la obra que se representa sólo atrae a una minoría selecta. En consecuencia, es ilusorio presumir que de ello pueda derivarse una actitud de discreción y mesura en las generaciones venideras. Las concepciones científicas influyen sobre la comunidad única-

mente cuando se proyectan en resultados tangibles. Si, por el contrario, permanecen en el campo estrictamente teórico, pierden esa virtud. En suma: la teoría de la relatividad no es exponente de ninguna "propensión al finiquitismo", ni señala "una clara voluntad de limitación, de pulcritud serena, de antipatía a los vagos superlativos, de antirromanticismo". Ver esto es sencillamente fantasear: es presumir que el común humano está a la altura de Einstein y los demás creadores de la física nueva. Por otra parte, ¿no es oportuno señalar que mientras en el plano cosmológico Einstein propugnó la finitud del espacio, en otras consideraciones aceptaba, en cierto sentido, su infinitud? ¿No dijo él acaso que este infinito quedaba demostrado por el hecho de que era posible colocar ilimitadamente, uno tras otro, cubos imaginarios en ese espacio? (1) En 1946, él publicó su libro "The Meaning of Relativity", en el cual, como dice Karpov, procura demostrar científicamente "el dogma clerical de la creación del mundo" (2). Todo esto demuestra que sus conclusiones estrictamente científicas estaban frecuentemente en pugna con sus ideas filosóficas, saturadas de idealismo. Ideas que lo empujaron a negar la causalidad, a defender la tesis de un mundo en expansión y afirmar la inmaterialidad de los electrones (3).

Ortega nos dice que la Grecia antigua tuvo horror del infinito. Y contraponen la época del esplendor helénico a la que surgió a raíz del Renacimiento. Apunta que, desde la aurora renacentista, "la infinitud del cosmos" fué idea aceptada con entusiasmo; y que en la época moderna, "bajo los afanes del hombre occidental, ha latido como un fondo mágico". Ello es parcialmente cierto. Sin embargo, la extensión de la idea no cubrió el amplio campo que menciona Ortega. Sólo una minoría aceptó la

(1) A. Einstein. *Sur la nature physique de l'espace*.

(2) y (3) M. M. Karpov. Obra citada.

nueva cosmovisión. El detallado análisis del punto obligaría a largas disquisiciones, fuera de la meta de este estudio. Pero precisa esclarecerlo... Afirmo, en primer término, que hay clara presencia de la idea del infinito en el pensamiento filosófico griego. En su Física, Aristóteles la expone con abundancia. Y ella es indudablemente básica en la concepción neo-platónica. Luego, el cristianismo identificó el infinito con Dios. En cambio, lo creado —nuestro Universo— era, para él, finito. En su estudio, Ortega no precisa —ni siquiera menciona— estos hechos. Y de cuanto dice revélase que él confunde la idea del infinito con el infinito concreto del cosmos. Esta confusión —o identificación— fué propia del pensamiento, en los primeros siglos de la Edad Moderna. Así, mientras en Descartes, Spinoza y Leibnitz la especulación giraba alrededor de la idea de lo infinito, que admitían como esencia del ser, la creencia mantenida por las grandes mayorías era, en consonancia con el dogma cristiano, la de la finitud del mundo. Y claro está: el hecho de que esta creencia siga en vigor en extensas zonas humanas, invalida la tesis del nacimiento reciente de una sensibilidad común orientada hacia lo finito. Pues esa orientación ya existía...

Pese a la teoría de la Relatividad y al hecho de que en la física actual el concepto de la finitud cósmica gana cada día más partidarios, la idea del Infinito sigue en pie, tanto en el terreno filosófico como en el matemático. Y en el mismo terreno físico son muchos los que la postulan, basados en la convicción de que detrás o alrededor de nuestro Universo cerrado y finito deben existir otros Universos, inaprehensibles por nuestros medios. Entre estos últimos encuéntranse los físicos y filósofos materialistas. Sostienen ellos este criterio porque estiman que la materia, como realidad absoluta, carece de limitación; y que su devenir es eterno. Este modo de pensar no es un producto de la razón pura: nace, por el contrario, de

la experiencia... El materialista no concibe, porque pugna con el espectáculo del desarrollo continuo, la finitud del todo. En vez de circunscribirlo exclusivamente a nuestro mundo, piensa que éste abarca también los Universos cuya existencia sólo presumimos... Continuidad, ilimitación, confúndense, a su juicio, en el plano filosófico, con infinitud. Y esta infinitud engendra, en la carrera del proceso dialéctico, la finitud de las partes.

Así piensan ellos... Y yo me adhiero a su pensar. Creo que como parte, nuestro mundo podrá ser limitado. Pero dentro de su limitación, es un integrante del todo infinito. Es un Universo entre los demás y no, como lo quiere Ortega,—“un muñón del Universo”. La nada del más allá es un absurdo...

la república. El resultado es que el mundo se divide en dos partes: una que es el mundo de la república y otra que es el mundo de la tiranía. En vez de un mundo de república, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Y así, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía.

En primer lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En segundo lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En tercer lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En cuarto lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En quinto lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En sexto lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En séptimo lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En octavo lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En noveno lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. En décimo lugar, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía.

En conclusión, el mundo se divide en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía. Este es el resultado de la división del mundo en dos mundos: uno que es el mundo de la república y otro que es el mundo de la tiranía.





BN
PIL