MISION DE LA UNIVERSIDAD Y OTROS
ENSAYOS AFINES
ORTEGA Y GASSET



LIBROdot.com
http://www.librodot.com

OBRA COLABORACIÓN DE USUARIO

Esta obra fue enviada como aporte o donación por un usuario. Las obras recibidas como donativo son publicadas como el usuario las envía, confiando en que la obra enviada está completa y corregida debidamente por quien realiza la contribución.

NOTA PRELIMINAR

La sensibilidad y la perspicacia de Ortega le llevaron una y otra vez a abordar problemas cuya gravedad e importancia se han manifestado de modo creciente y ya inequívoco en el tiempo posterior. Así, la cuestión universitaria se analiza en estas páginas de 1930 en términos radicales, pero la indominada crisis de la Universidad que tanto preocupa actualmente ha venido a mostrar que su arreglo requiere un planteamiento no menos extremado que el previsto por Ortega. La Universidad tendrá que transformarse para poder desempeñar las funciones que la nueva sociedad contemporánea le demanda. Frente la «beatería idealista» (según él escribe) el análisis de Ortega parte de una reconsideración de la relación entre acción y contemplación que le lleva a postular el primado de la cultura sobre el espacialismo -el profesional contemporáneo es un «nuevo bárbaro», afirma-; de la necesidad de cultivar un talento «específicamente sintetizador», que la masa de saber adquirido hace indispensable, y de la advertencia capital de que la actividad docente ha de partir no del saber ni del maestro sino del aprendiz, del estudiante: «la universidad -escribe- tiene que ser la proyección institucional del estudiante», en sus variables y concretas condiciones históricas. El problema de la relación entre investigación científica y transmisión docente, también esencial, es igualmente tratado en el nivel esclarecedor de su complementariedad y distanciamiento.

Como segunda parte del volumen agrego al estudio «Misión de la universidad», otros artículos y conferencias, de fechas precedentes y posteriores, y de te- mas afines. Especial relieve merece la conferencia «En el centenario de una Universidad», de 1932, y la cuestión de la originalidad de la institución universitaria en la cultura europea*.

P. G.

* El contenido de este volumen difiere algo de sus precedentes ediciones. Agrega la dedicatoria y capítulo 1 de *Misión de la Universidad* y omite las páginas «Sobre el estudiar y el estudian- te», por ser parte del curso *Unas lecciones de Metafísica,* publicado en esta colección «El Arquero».

A LA F.U.E. DE MADRID

La Federación Universitaria Escolar de Madrid me pidió una conferencia sobre asuntos de reforma universitaria. Las pésimas condiciones acústicas del Paraninfo y mi defectuoso estado de salud en aquella fecha me impidieron desarrollar suficientemente el tema de mi discurso. Esto me movió a redactar posteriormente con alguna mayor amplitud las notas que para mi conferencia había reunido. He aquí el resultado. Como se verá, aparte una introducción que el estado de ánimo predominante aquellos días en los escolares requería) me he limitado con todo rigor a lo que considero la cuestión capital. Sentía prisa por lanzar a la discusión este asunto) y las páginas que siguen no tienen más pretensión que la de servir como materia para un amplio debate. Por lo mismo, he dado a mis ideas una expresión demasiado acusada, violentamente esquemática y construida con puras aristas.

En manera ninguna entiendo haber tratado aquí de modo suficiente el tema universitario. Valga sólo este ensayo como anticipación de un futuro curso sobre La Idea de la Universidad. *Un estudio adecuado de problema exige, ante todo, la clara filiación de los caracteres esenciales de nuestro tiempo y un preciso diagnóstico de la nueva generación* [1].

1 [Esta advertencia previa y el capítulo 1 constan en la primera edición de este texto -*Misi6n de la Universidad*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1930-, pero se omiten en algunas reediciones posteriores.

La conferencia tuvo lugar en el paraninfo de la Universidad el día 9 de octubre de 1930. Se publicó inicialmente en el diario *El Sol* los días 12, 17, 19, 24 Y 26 de octubre.]

1. TEMPLE PARA LA REFORMA

La Federación Universitaria Escolar me ha pedido que venga aquí para hablar a ustedes sobre la reforma académica. Y yo, que detesto hablar en público, hasta el punto de que he procurado hacerla muy pocas veces en mi vida, sin vacilar un momento me he dejado esta vez requisar por los estudiantes. Esto quiere decir que vengo aquí con entusiasmo. Con mucho entusiasmo, pero sin mucha fe. Pues claro está que son dos cosas distintas. ¡Aviado estaría el hombre si no pudiese sentir entusiasmo más que por aquello en que siente fe! De esa suerte continuaría a estas fechas la Humanidad su existencia de troglodita, ya que todo lo que vino a superar la caverna y la selva primigenia fue en su hora primera sumamente improbable, y, sin embargo, el hombre supo entusiasmarse con el proyecto de tan inverosímiles empresas, y por ello se puso a su servicio, se esforzó magnífica- mente en lograr lo increíble y, al cabo, lo consiguió. No hay duda que es una de las fuerzas radicales del hombre esta capacidad para encenderse en la lumbre de lo improbable, difícil, distante. El otro entusiasmo, que nace en la cómoda cuna de la fe, casi no lo es, porque consiste en estar por anticipado seguro del triunfo. ¡Poco se puede esperar de quien sólo se esfuerza cuando tiene la certidumbre de que va a ser, a la postre, recompensado! Recuerdo haber escrito en 1916 que los alemanes perderían la guerra, porque habían entrado en ella demasiado seguros de la victoria, porque habían puesto entero su ánimo a vencer y no simplemente a combatir. En la lucha hay que entrar dispuesto a todo; por tanto, dispuesto también a la derrota y al fracaso, los cuales son, no me- nos que la victoria, caras que de pronto toma la vida. Cada día se me impone con mayor claridad la convicción de que el exceso de seguridad desmoraliza a los hombres más que cosa alguna. Por eso, porque lle8aron a sentirse demasiado seguras, todas las aristocracias de la Historia cayeron en irremediable degeneración. y una de las enfermedades que el tiempo actual padece, sobre todo la nueva generación, es que, merced al progreso técnico y de la organización social, los nuevos hombres se encuentran en la vida seguros de demasiadas cosas[1].

1. Véase sobre esto mi reciente libro La Rebelión de las masas.

No extrañe, pues, que, ejercitando la condición natural humana, venga aquí con más entusiasmo que fe. *Pero* ¿cuál es la razón para esta penuria de mi fe? Miren ustedes: ahora vendrán a hacer los veinticinco años que escribí mis primeros artículos sobre reforma del Estado español en general y de la Universidad en particular. Aquellos artículos me valieron la amistad de D. Francisco Giner de los Ríos. Eran entonces contadísimas las personas que en España admitían la necesidad de una reforma del Estado y aun de la Universidad. Todo el que osaba hablar de ellas, insinuar su conveniencia quedaba, *ipso facto* declarado demente o forajido, y fuese él quien fuese se le centrifugaba de la comunidad normal española y se le condenaba a una existencia marginal, como si reforma fuese lepra. Y no se diga que esta hostilidad frente a la menor sospecha de reforma se originaba en que los reformadores fuesen gente radical, destructora del orden establecido, etc., etc. Nada de eso. Aunque fuera archimoderado, el que hablase de reforma que- daba excluido de entre los hombres «tratables». Esto

aconteció con D. Antonio Maura, a quien las clases conservadoras mismas habían puesto en las cimas del Poder público. Convencido de que era urgente, aun desde el punto de vista más conservador, modificar la organización del Estado, se vio al punto expelido al extrarradio de la vida nacional. Su intento de reforma quedó aniquilado por un chiste muy en boga a la sazón: porque era reformadora su actuación se le comparó a un caballo de la Guardia Civil que entra en una cacharrería. Dos cosas no advertían los que se regostaban propalando este chiste: una, que pocos años después iba a entrar en la cacharrería, no un caballo, sino toda la caballería, y otra, que al emitir el humorístico símil declaraban, sin notario, su empeño inquebrantable de conservar intacto un Estado que tenía, en efecto, mucho de frágil cacharrería.

Recuerdo a ustedes este notorio ejemplo para que se representen la universal y decidida voluntad de no reformar nada que entonces reinaba en España. Nada; ni el Estado ni la Universidad. A los que en esta casa solicitábamos un cambio y poníamos reparo a los inveterados usos, se nos llamó una y cien veces «enemigos de la Universidad». Los que ayudábamos a nuevas instituciones, como la Residencia de Estudiantes, creada precisamente para servir de fermento y alcaloide que promoviese la mejora de la Universidad, se nos consideraba como enemigos titulares de ésta. Hoy, claro está, son los que entonces más nos denostaban quienes se apresuran a imitar la Residencia de Estudiantes, en lo cual sólo aplauso merecen; pero, por lo mismo, conviene hacer constar ahora que durante años y años hemos tenido que sufrir esas inepcias yesos insultos los que con más auténtica y entrañable angustia nos oponíamos a que la Universidad española continuase siendo la cosa triste, inerte, opaca y sin espíritu que era. Porque la veracidad obliga a reconocer que hoy es nuestra Universidad bastante distinta de la que era, aunque no sea aún, ni de lejos, lo que debe, lo que puede ser.

A la hora presente, en toda la existencia nacional las constelaciones han cambiado. Han venido los hechos, con su puño cerrado, a tapar las bocas maldicientes y a convencer al más remiso de que el Estado y la Universidad de España necesitan una reforma, que no es cuestión desearla o no, sino que su intento es ineludible, porque ni aquél ni ésta marchan. Son máquinas maltrechas por la usura del uso y la del abuso.

Hoy ya no estamos solos; hoy ya quieren muchos la transformación del cuerpo español, y los que no la quieren se disponen, con uno u otro método, a aguantarla. Sin duda la hora es feliz. No saben bien ustedes, los jóvenes, la suerte que han tenido: llegan a la vida en una ocasión magnífica de los destinos españoles; cuando el horizonte se abre, y muchas, muchas grandes cosas van a ser posibles, entre ellas un nuevo Estado y una nueva Universidad. No es fácil dejarme atrás en el optimismo con que interpreto la situación actual de nuestro país. Hechos de la vida pública, en que casi todos han visto signos funestos, se me aparecen como máscaras irónicas que fingen un mal para ocultar tras sí germinaciones favorables. Sin duda la hora es feliz; llegan ustedes en la madrugada de una fecha ilustre: un pueblo durmiente durante siglos comienza a estremecerse con esos menudos temblores torpes que anuncian en un cuerpo el despertar y que va a ponerse en pie. El momento puede definirse, sin error, con aquel verso tan matinal en que el venerable poema del Cid resume un amanecer: *Apriesa cantan los gallos o quieren quebrar albores.*

¿No ha llegado, pues, el instante de que al viejo entusiasmo agreguemos una fe recién nacida? Yo tengo que responder a esto taxativamente: no; toda- vía, no. Mi optimismo superlativo llega con toda claridad y evidencia a creer que el horizonte abierto ante el español de hoy es magnífico. El horizonte es el símbolo de las posibilidades que se ofrecen a nuestra vida. Pero nuestra vida es, además, la realización actual de esas posibilidades. Aquí es donde se encoge mi optimismo y

claudica mi fe. Porque en la Historia, en la vida, las posibilidades no se realizan por sí mismas, automáticamente; es preciso que alguien, con sus manos y su mente, con su esfuerzo y con su angustia, les fabrique su realidad. Historia y vida son por eso un perpetuo, un continuo *hacer*. Nuestra vida no nos es dada ya hecha, sino que vivir es, en su raíz misma, un estar nosotros haciendo nuestra vida. Y esto lo es siempre, en cada minuto: nada nos es absolutamente regalado; todo, aun lo que parece más pasivo, tenemos que hacerlo. El humilde Sancho lo sugería a toda hora, repitiendo su proverbio: «Si te regalan la vaquilla, tienes que correr con la soguilla». Sólo nos son dadas posibilidades; posibilidades para *hacer* nosotros esto o aquello. Ahora, por ejemplo, están ustedes haciendo una cosa: escuchar, que, por cierto, no es floja faena, como lo demuestra el que, a poco que se descuiden ustedes, su escuchar se depotenciará en simple oír, y a poco más, fugitiva la atención, llegaremos a no oír ni el estruendo de un cañón. .

Digo, pues, que la circunstancia ofrece una magnífica posibilidad para una reforma profunda del Estado español y de su Universidad. Pero una y otra tienen que ser hechas por alguien. ¿Hay hoy en España quien pueda hacerlas? Por «alguien» y por «quién» no entiendo, ¡claro está!, un individuo, lo que con- fusa y mitológicamente se suele llamar un «grande hombre». La Historia no la hace un hombre, por grande que sea. La Historia no es un soneto ni es un solitario. La Historia es hecha por muchos: por grupos humanos perterchados para ello.

Como he venido aquí para ejercitar la más estricta sinceridad hacia ustedes y suficiente lealtad con- migo mismo; como he venido aquí a decir sencilla- mente mi verdad, no puedo rodear de ambages mi duda vehemente de que exista hoy, en este día en que hablo, grupo alguno capaz de hacer la reforma del Estado y--concretándome a mi tema-la reforma de la Universidad. ¡Digo hoy, en esta presente y fugaz jornada! Dentro de quince días o de quince semanas puede existir ese grupo, debe existir; nada impide que de verdad se cree y se constituya; y si subrayo tan enérgicamente que no lo hay hoy es, no más, para contribuir a que de verdad lo haya mañana.

Pero se me dirá: ¿Por qué dudar de que exista un grupo capaz de realizar esa reforma? Cuando se reconoce que es posible algo, para hacerlo basta con que- recio. He aquí que nosotros queremos briosamente la reforma universitaria; no hay, pues, duda de que ese grupo existe.

Es cierto, es cierto; para hacer lo que es posible basta con querer. Todo depende de la plenitud con que se entienda ese fácil vocablo. Es fácil decir y aun pensar que se quiere; pero es difícil, muy difícil, querer verdad.

Querer hacer algo exige que queramos todas las cosas que son precisas para su logro, entre ellas do- tamos a nosotros mismos de las cualidades imprescindibles para la empresa. Lo demás no es querer algo, es simplemente desearlo, enjuagarse con su imagen la fantasía, embriagarse voluptuosamente con el proyecto, perderse en vagos ardores, bullangas y efervescencias. En su *Filosofía de la Historia universal* dice Hegel que todo lo importante que se ha hecho en la Historia lo ha hecho, *sin duda*, la pasión- pero bien entendido, añade-, la pasión... fría. Cuando la pasión es simple hervor, frenesí y calentura, no sirve para nada. Todo el mundo es capaz de apasionarse así. Pero no es tan fácil sentir aquel fuego decisivo y creador, aquella incandescencia tan sobrada de calorías que no se entibia lo más mínimo al alojar dentro de sí las dos cosas más gélidas que hay en el mundo: la firme voluntad y la clara reflexión. El apasionamiento trivial, falso, impotente y estéril rehuye con terror la proximidad de la reflexión, porque presiente que ésta es fría y a su contacto va a congelarse y caer. Por eso el síntoma de la alta pasión creadora es que busca integrarse, completarse con las virtudes de lo frío, que

se da el lujo de tragarse reflexión sin perder calorías, de quedar penetrado y transido su fuego todo de clara visión e infusible voluntad.

Esta especie de querer resuelto, clarividente y total, es el que hoy en este día, no encuentro aún in- formando grupo alguno español-tampoco en ustedes. Y sin ello, es vano esperar la ejecución de una reforma, es decir, de una construcción, de una creación.

El mal radical de las cosas españolas, Estado o Universidad, puede recibir los nombres más diversos: pero si se busca el ápice de esa raíz, aquello de que todo lo demás brota y emerge, nos encontramos con algo que tolera sólo un nombre adecuado: la chabacanería. De lo alto a lo ínfimo penetra toda nuestra existencia nacional, la anega, la dirige y la inspira. El Estado se comporta con los ciudadanos chabacana- mente, permitiendo unas veces que éstos no cumplan las leyes, o viceversa, aplicando él mismo sus propias leyes de modo fraudulento, engañando al ciudadano con la ley misma. Algún día se contarán, por ejemplo, las cosas que el Poder público ha hecho usando de aquella famosa ley dada durante las dificultades de la guerra europea, y que se llamó «ley de Subsistencias». Lo que más remoto pueda parecer a ustedes de las subsistencias fue conseguido bajo el título de esta ley. Todo el mundo sabe el uso que los gobernadores de provincias han hecho durante decenios de la ley de Asociaciones. Pregunten ustedes sobre el asunto en las Casas del Pueblo de cada provincia. Pero no quiero ahora presentar casos patéticos de este comportamiento vil seguido por el Estado. Yo no vengo aquí a hacer política, ni aunque viniera a hacerla la haría patética. Lo que pretendo es aclarar a ustedes en qué consiste esa enfermedad radical de España y del español que llamo chabacanería. Por- que no vale ahuecar la voz, como se usa en los mítines, y decir: esa conducta del Poder público es un crimen, un abuso intolerable, una prevaricación del Poder público. Claro que es todo eso, pero lo es tan trivialmente, tan estúpidamente, tan consuetudinariamente, tan sin beneficio compensatorio para el Poder público, que da vergüenza llamarlo un crimen, porque, en efecto, aunque lo sea jurídicamente, no lo es como hecho psicológico, como realidad histórica. El crimen es algo fuerte, terrible y en este sentido respetable: eso no es crimen, es algo inferior al crimen, es... chabacanería, falta de decoro mínimo, de respeto a sí mismo, de decencia en el modo de ejercer el Poder público su peculiarísimo y delicado oficio.

No digo con esto que en España no se cometen crímenes; pero sí niego que éstos sean lo substancial y lo más grave. Porque los crímenes, cuando lo son de verdad, no tardan en provocar una reacción que los cura; pero la chabacanería, en cambio, se acostumbra a sí misma, se encuentra cómoda a sí misma y tiende a generalizarse y eternizarse. Así en España lo impregna todo: desde el Estado y sus actos públicos, hasta la vida de familia y el gesto del individuo. En nuestras juntas de Facultad se respira a menudo la chabacanería, y cuando aun en días normales se cruzan esos pasillos y se oyen los gritos y se ven las gesticulaciones de ustedes los estudiantes, se va mascando chabacanería [1].

1 Desde hace años he tenido que buscar un sitio fuera del edificio universitario porque los gritos habituales de los señores estudiantes, estacionados en los pasillos, hacen imposible entender- se dentro de las aulas.

Pero nunca aparece claro lo que significa un concepto sino se le enfronta con su opuesto, como el arriba y el abajo, el más y el menos. Toda idea tiene su antagonista, y en lucha con ella se perfila. ¿Qué es lo contrario de la chabacanería? Lo diré con una palabra que les es a ustedes muy habitual, porque pertenece al vocabulario de los deportes. Lo contrario de la chabacanería es *estar en forma.* Harto conocida es a ustedes la fabulosa diferencia que hay entre un jugador cuando está *en forma,* y el mismo cuando está fuera de ella. Diríase que no son la misma persona: tal distancia notamos

entre lo que es capaz de hacer en un caso y en el otro. Pero la forma tiene que ser conquistada: lograrla supone que el individuo se ha recogido y concentrado sobre sí mismo, que ha practicado un entrenamiento, que ha renunciado a muchas cosas, que vive sobre sí, alerta, tenso, elástico. No le es nada indiferente, porque cada cosa, o es favorable a la forma, o la hace bajar, y en vista de ello la procura o la evita. En suma, estar en forma es no abandonarse nunca en nada. Pues esto--el abandonarse, el «de cualquier manera», el «lo mismo da», el «poco más o menos», el «¡qué importa! », eso es la chabacanería.

Como en el individuo, hay también en los grupos el estar o no en forma, y claro que sólo han hecho algo en la Historia los que la habían conquistado, los grupos compactos, perfectamente organizados, donde cada miembro sabe que los otros no le fallarán en los momentos decisivos, que se mueve presto y ágil a todas las brechas sin perder jamás su estabilidad y su centro-como el abate Galliani decía en el siglo XVIII de la Compañía de Jesús, que a la sazón estaba en forma: «-es- decía- una espada que tiene el puño en Roma y la punta en todas partes-». Pero un grupo no logra esta forma si no se ha disciplinado, y no se disciplina si no ve con perfecta claridad lo que se propone, y no lo puede ver así cuando el propósito no es en sí mismo claro, meditado, evidente y tan completo como la situación requiera.

A todo esto me refería antes: dudo, en efecto, de que en este día que corre haya en España grupo alguno que esté en forma para la reforma-la del Estado o la universitaria. Y si no lo está, cuanto se in- tente sin las calidades requeridas no servirá de nada: es evidente que siendo el mal radical de lo español la chabacanería, va a servir de muy poco una reforma también chabacana. ¡Ya lo han visto ustedes! El intento petulante de reformar el país unas gentes que no habían pensado un momento en pertrecharse con las mínimas condiciones necesarias, ha sido la Dictadura, y lo único que logró, no obstante la maravillosa posibilidad que se le ofrecía, fue llevar al colmo y frenesí el achabacanamiento nacional.

Conste, pues, que yo no he venido a recomendar a ustedes que no actúen en la vida pública de España, que no pidan y aun exijan la reforma de la Universidad. Digo a ustedes lo contrario: digo a ustedes que hagan todo eso, pero todo eso *en serio,* todo eso *en forma.* De otro modo puede, sin miedo alguno a error, pronosticarse el porvenir: si ustedes pretenden actuar en la vida pública sin prepararse antes debidamente, pasará esto: como actuar en la vida pública es actuar sobre la gran masa nacional y ustedes, sin forma, no son un grupo fuerte y orgánico, sino una pequeña masa, se cumplirán las leyes inexorables de la mecánica histórica, que son, en este punto, idénticas a la material: la masa mayor aplastará a la menor.

Para actuar sobre una masa hay que dejar de serlo, hay que ser fuerza viva, hay que ser grupo en forma.

Si yo viese o presumiese en ustedes la decidida voluntad de *formarse* -¡ah!-, entonces, amigos míos, no andaría con estas penurias y escatimaciones de *fe.*

Lo creería todo factible, próximo, inminente. Contra lo que se suele creer, la Historia cambia a brincos y no sólo ni tanto en lentas evoluciones. Pensar esto último fue el error característico del siglo pasa- do. Presumía que toda obra plenaria se ha producido en la Historia mediante una lentísima preparación. Por eso, se sorprendía cuando los hechos ha- cían patente e indiscutible la súbita emergencia en lo biológico o en lo espiritual de realidades espontáneas y como impreparadas.

Por citar un ejemplo simbólico, recuérdese la estupefacción que en el historiador del siglo pasado produjo averiguar que la más plena y clásica civilización de los egipcios-la maravillosa cultura de las Pirámides-no había tenido precedentes. Causaba ya extrañeza que esta floración, la más perfecta en todo el proceso de la Humanidad nilota,

apareciese plantada en el umbral mismo de la Historia, en su alborada. Se esperaba que las excavaciones des- cubrirían bajo la tierra de las pirámides vestigios de culturas menos perfectas, pero próximas a tan madura perfección. Fue enorme su sorpresa cuando los arqueó10gos tropezaron casi inmediatamente bajo las pirámides los restos de una civilización... neolítica. Es decir, que se había pasado, casi sin intermisión, de la piedra pulimentada a la piedra clásica.

No; la Historia procede muchas veces a saltos. Estos saltos en que se salvan súbitamente fantásticas distancias espirituales, se llaman generaciones. Una generación *en forma* puede lograr lo que siglos sin ella no consiguieron. He ahí jóvenes, una incitación.

II
LA CUESTIÓN FUNDAMENTAL

Las condiciones acústicas del Paraninfo universitario me impidieron desarrollar en su integridad mi conferencia «Sobre reforma universitaria». En aquel local, que rezuma la amarga tristeza de todas las capillas exclaustradas-bien que fuese capilla, bien que no lo fuese, mal que sea ex-capilla-, la voz del orador queda en el aire asesinada a pocos metros de la boca emisora. Para hacerse medio oír es forzoso gritar. Gritar es cosa muy diferente de hablar. En el grito la fonación es otra. No se «dice» la frase en su natural aglutinación, que hace de ella un cuerpo unitario y eclesiástico, sino que es preciso tomar cada palabra, ponerla en la honda del grito, y después de hacer esta girar, como David frente a Goliat, lanzarla con puntería a la oreja del auditorio. Esto trae consigo una consecuencia notoria a todo el que perora: la pérdida de tiempo.

Pero no quisiera que por el azar de unos micrófonos ausentes quedase tan manco mi discurso. Dije lo que juzgaba más urgente sobre el temple que los estudiantes deben conquistar si quieren, en efecto y en serio, ocuparse de una reforma universitaria. Es la cuestión preliminar e ineludible si honradamente se considera el estado de ánimo que domina hoya la clase escolar. Pero luego había que tratar, aunque fue- se con rigoroso laconismo, el tema visceral de toda la imaginable reforma universitaria, a saber: la misión de la Universidad.

Doy a continuación las notas que sobre este grave asunto llevaba yo al púlpito del Paraninfo. Van en la forma esquemática, a veces de abreviatura o cifra, que para aquel uso era bastante. Solo agrego ahora los desarrollos que son estrictamente necesarios para hacer inteligibles aquellos lemas.

***

La reforma universitaria no puede reducirse a la corrección de abusos, ni siquiera consistir principal- mente en ella. Reforma es siempre creación de usos nuevos. Los abusos tienen siempre escasa importancia. Porque una de dos: o son abusos en el sentido más natural de la palabra, es decir, casos aislados, poco frecuentes, de contravención a los buenos usos, o son tan frecuentes, consuetudinarios, pertinaces y tolerados que no ha lugar a llamarlos abusos. En el primer caso, es seguro que serán corregidos automáticamente; en el segundo, fuera vano corregirlos, por- que su frecuencia y naturalidad indican que no son anomalías, sino resultado inevitable de los usos, que son malos. Contra estos habrá que ir y no contra los abusos.

Todo movimiento de reforma reducido a corregir los chabacanos abusos que se cometen en nuestra Universidad llevará indefectiblemente a una reforma también chabacana.

Lo importante son los usos. Es más: un síntoma claro en que se conoce cuándo los usos constitutivos de una institución son acertados, es que aguanta sin notable quebranto una buena dosis de abusos, como el hombre sano soporta excesos que aniquilarían al débil. Pero a su vez una institución no puede constituirse en buenos usos si no se ha acertado con todo rigor al determinar su misión. Una institución es una máquina y toda su estructura y funcionamiento han de ir prefijados por el servicio que de ella se espera. En otras palabras: la raíz de la reforma universitaria está en acertar plenamente con su misión. Todo cambio, adobo, retoque de esta nuestra casa que no parta de haber revisado previamente con enérgica claridad, con decisión y veracidad el problema de su misión serán penas de amor perdidas.

Por no hacerlo así, todos los intentos de mejora, en algunos casos movidos por excelente voluntad, incluyendo los proyectos elaborados hace años por el Claustro mismo, no han servido ni pueden servir- de nada, no lograrán lo único suficiente e imprescindible para que un ser-individual o colectivo-exista con plenitud, a saber: colocarlo en su verdad, darle su *autenticidad* y no empeñamos en que sea lo que no es, falsificando su destino inexorable con nuestro arbitrario deseo.

Entre esos intentos de los últimos quince años-no hablemos de los peores-, los mejores, en vez de plantearse directamente, sin permitirse escape, la cuestión de «¿para qué existe, está ahí y tiene que estar la Universidad?», han hecho lo más cómodo y lo más estéril: mirar de reojo lo que se hacía en las Universidades de pueblos ejemplares.

No censuro que nos informemos mirando al prójimo ejemplar; al contrario, hay que hacerlo, pero sin que ello pueda eximimos de resolver luego nos- otros originalmente nuestro propio destino. Con esto no digo que hay que ser «castizo» y demás zarandajas. Aunque, en efecto, fuésemos todos-hombres o países-idénticos, sería funesta la imitación. Porque al imitar eludimos aquel esfuerzo creador de lucha con el problema que puede hacemos comprender el verdadero sentido y los límites o defectos de la solución que imitamos. Nada, pues, de «casticismo», que es, en España sobre todo, pelo de la dehesa. No importa que lleguemos a las mismas conclusiones y formas que otros países; lo importante es que lleguemos a ellas por nuestro pie, tras personal combate con la cuestión sustantiva misma.

Razonamiento erróneo de los mejores: la vida inglesa ha sido, aún es, una maravilla; *luego* las instituciones inglesas de segunda enseñanza tienen que ser ejemplares, *porque* de ellas ha salido aquella vida. La ciencia alemana es un prodigio; *luego* la Universidad alemana es una institución modelo, *puesto que* engendra aquella. Imitemos las instituciones secundarias inglesas y la enseñanza superior alemana.

El error viene de todo el siglo XIX. Los ingleses derrotan a Napoleón I: «La batalla de Waterloo ha sido ganada por los campos de juego de Eton». Bismarck machaca a Napoleón III: «La guerra del 70 es la victoria del maestro de escuela prusiano y del profesor alemán.»

Esto nace de un *error fundamental que es preciso arrancar de las cabezas* y consiste en suponer que las naciones son grandes *porque su escuela -elemental*, secundaria o superior- es buena. Esto es un residuo de la beatería «idealista» del siglo pasado. Atribuye a la escuela una fuerza creadora histórica que no tiene ni puede tener. Aquel siglo, para entusiasmarse y aun estimar hondamente algo, necesitaba exagerarlo, mito-logizarlo. Ciertamente, *cuando* una nación es grande, es buena también su escuela. No hay nación grande si su escuela no es buena. Pero lo mismo debe decirse de su religión, de su política, de su economía y de mil cosas más. La fortaleza de una nación se

produce íntegramente. Si un pueblo es políticamente vil, es vano esperar nada de la escuela más perfecta. Solo cabe entonces la escuela de minorías, que viven aparte y contra el resto del país. Acaso un día los educados en esta influyan en la vida total de su país y al través de su totalidad consigan que la escuela nacional (y no la excepcional) sea buena.

Principio de educación: la escuela, como institución normal de un país, depende mucho más del aire público en que íntegramente flota que del aire pedagógico artificialmente producido dentro de sus muros. Sólo cuando hay ecuación entre la presión de uno y otro aire la escuela es buena.

Consecuencia: aunque fuesen perfectas la segunda enseñanza inglesa y la Universidad alemana, se- rían intransferibles, porque ellas son sólo una porción de sí mismas. Su realidad íntegra es el país que las creó y mantiene.

Pero, además, este razonamiento erróneo y de circuito corto impidió a los que en él cayeron mirar de frente a esas escuelas y ver lo que ellas, *como tales instituciones* o máquinas, eran. Confundían estas con lo que en ellas por fuerza había de vida inglesa, de pensamiento alemán. Pero como no es la vida inglesa ni el pensamiento alemán lo que podemos transportar aquí, sino, a lo sumo, sólo las instituciones pedagógicas escuetas y como tales, importa mucho que se mire lo que estas son por sí, *abstrayendo de las virtudes ambientes y generales de esos países.*

Entonces se ve que la Universidad alemana es, *como institución}* una cosa más bien deplorable. Si la ciencia alemana tuviese que nacer puramente de las virtudes institucionales de la Universidad, sería bien poca cosa. Por fortuna, el aire libre que orea al alma alemana está cargado de incitación y de dotes para la ciencia y suple defectos garrafales de su Universidad. No conozco bien la segunda enseñanza inglesa; pero lo que entreveo de ella me hace pensar que también es defectuosísima como régimen institucional.

Mas no se trata de apreciaciones mías. Es un hecho que en Inglaterra la segunda enseñanza y en Alemania la Universidad están en crisis. Crítica radical de esta última por el primer ministro de Instrucción prusiano después de instaurada la República: Becker. Discusión que sigue desde entonces.

Por contentarse con imitar y eludir el imperativo de pensar o repensar por sí mismos las cuestiones, nuestros profesores mejores viven *en todo* con un espíritu quince o veinte años retrasado, aunque en el detalle de sus ciencias estén al día. Es el retraso trágico de todo el que quiere evitarse el esfuerzo de ser auténtico, de crear sus propias convicciones. El número de años de este retraso no es casual. Toda creación histórica--ciencia, política-proviene de cierto espíritu o modalidad de la mente humana. Esa modalidad aparece con una pulsación o ritmo fijo -con cada generación[1]. Una generación, emanando de su espíritu, crea ideas, valoraciones, etc. El que imita esas creaciones tiene que esperar a que estén hechas, es decir, a que concluya su faena la generación anterior, y adopta sus principios cuando empiezan a decaer y otra nueva generación inicia ya su reforma, el reino de un nuevo espíritu. Cada generación lucha quince años para vencer y tienen vigencia sus modos otros quince años. Inexorable anacronismo de los pueblos imitadores o sin autenticidad.

1 [Sobre el concepto historiológico de «generación» en el autor véanse especialmente *El tema de nuestro tiempo* y *En torno a Galileo.* Publicados en esta colección.]

Búsquese en el extranjero información, pero no modelo.

No hay, pues, manera de eludir el planteamiento de la cuestión capital: ¿cuál es la misión de la Universidad?

¿Cuál es la misión de la Universidad? A fin de averiguarlo, fijémonos en lo que de hecho significa hoy la Universidad dentro y fuera de España. Cualesquiera sean las diferencias de rango entre ellas, todas las Universidades europeas ostentan una fisonomía que en sus caracteres generales es homogénea[2].

2 Se suele exagerar, por ejemplo, la discrepancia entre la Universidad inglesa y la continental, no advirtiendo que las diferencias mayores no van a cuenta de la Universidad, sino del peculiarísimo carácter inglés. Lo que importa comparar entre unos y otros países es el hecho de las tendencias dominantes hoy en los organismos universitarios, y no el grado de su realización, que es, naturalmente, distinto aquí y allá. Así, la tenacidad conservadora del inglés le hace mantener *apariencias* en sus Institutos superiores, que no sólo reconoce él mismo como extemporáneas, sino que en la realidad de la vida universitaria británica valen como meras ficciones. Me parecería ridículo que se creyese alguien con derecho a coartar el albedrío del inglés censurándole porque se dio el lujo, ya que lo quiso y lo pudo, de sostener, muy a sabiendas, esas ficciones. Pero no sería menos inocente tomarlas en serio, es decir, suponer que el inglés se hace ilusiones sobre su carácter ficticio. En los estudios sobre la institución universitaria inglesa que he leído, se cae siempre en la exquisita trampa de la ironía y del *cant* ingleses. No se advierte que si Inglaterra conserva el *aspecto* no profesional de sus Universidades y la peluca de sus magistrados no es porque se obstine en creer actuales aquel y esta, sino todo lo contrario, porque son cosas anticuadas, pasado y superfluidad. De otro modo no serían lujo, deporte, culto y otras cosas más hondas que el inglés busca en esas *apariencias.* Pero, eso sí, bajo la peluca hace manar la justicia más moderna, y bajo el *aspecto* no profesional, la Universidad inglesa se ha hecho en los últimos cuarenta años tan profesional como cualquiera otra.

Tampoco tiene la más ligera importancia para nuestro tema radical -misión de la Universidad- que las Universidades inglesas no sean institutos del Estado. Este hecho, de alta significación para la vida e historia del pueblo inglés, no impide que su Universidad actúe en lo esencial como las estatales del continente. Apurando las cosas, vendría a resultar que también en Inglaterra son las Universidades instituciones del Estado, sólo que el inglés entiende por el Estado cosa muy distinta que el continente. Quiero decir con todo esto: primero, que las enormes diferencias existentes entre las Universidades de los distintos países no son tanto diferencias universitarias como de los países, y segundo, que el hecho más saliente en los últimos cincuenta años es el movimiento de convergencia en todas las Universidades europeas, que las va haciendo homogéneas.

Encontramos, por lo pronto, que la Universidad es la institución donde reciben la enseñanza superior casi todos los que en cada país la reciben. El «casi» alude a las Escuelas Especiales, cuya existencia, aparte de la Universidad, daría ocasión a un problema también aparte. Hecha esta salvedad, podemos borrar el «casi» y quedarnos con que en la Universidad reciben la enseñanza superior todos los que la reciben. Pero entonces caemos en la cuenta de otra limitación más importante que la de las Escuelas Especiales. Todos los que reciben enseñanza superior no son todos los que podían y debían recibirla: son sólo los hijos de clases acomodadas. La Universidad significa un privilegio difícilmente justificable y sostenible. Tema: los obreros en la Universidad. Quede intacto. Por dos razones: Primera, si se cree debido, como yo creo, llevar al obrero el saber universitario es porque éste se considera valioso y deseable. El problema de universalizar la Universidad supone, en consecuencia, la previa determinación de lo que sea ese saber y esa enseñanza universitarios. Segunda, la tarea de hacer porosa la Universidad al obrero es en mínima parte cuestión de la Universidad y es casi totalmente cuestión del Estado. Sólo una gran reforma de éste hará efectiva aquélla. Fracaso de todos los intentos hasta ahora hechos, como «extensión universitaria», etc.

Lo importante ahora es dejar bien subrayado que en la Universidad reciben la enseñanza superior todos los que hoy la reciben. Si mañana la reciben mayor número que hoy, tanta más fuerza tendrán los razonamientos que siguen.

¿En qué consiste esa enseñanza superior ofrecida en la Universidad a la legión inmensa de los jóvenes? En dos cosas:

A) La enseñanza de las profesiones intelectuales.

B) La investigación científica y la preparación de futuros investigadores.

La Universidad enseña a ser médico, farmacéutico, abogado, juez, notario, economista, administrador público, profesor de ciencias y de letras en la segunda enseñanza, etc.

Además, en la Universidad se cultiva la ciencia misma, se investiga y se enseña a ello. En España esta función creadora de ciencia y promotora de científicos está aún reducida al mínimo, pero no por defecto de la Universidad como tal, no por creer ella que no es su misión, sino por la notoria falta de vocaciones científicas y de dotes para la investigación que estigmatiza a nuestra raza. Quiero decir que si en España se hiciese en abundancia ciencia se haría preferentemente en la Universidad, como acontece, más o menos, en los otros países. Sirva este punto de ejemplo para que no sea necesario repetir lo mismo a cada paso: el terco retraso de España en todas las actividades intelectuales trae consigo que aparezca aquí en estado germinal o de mera tendencia lo que en otras partes vive ya con pleno desarrollo. Para el planteamiento radical del asunto universitario que ahora ensayo esas diferencias de grado en la evolución son indiferentes. Me basta con el hecho de que todas las reformas de los últimos años acusan decididamente el propósito de acrecer en nuestras Universidades el trabajo de investigación y la labor educadora de científicos, *de orientar la institución entera en este sentido.* No se me estorbe el andar con objeciones triviales o de mala fe. Es de sobra notorio que nuestros profesores mejores, los que más influyen en el proceso de las reformas universitarias, piensan que nuestro Instituto debe emparejarse en este punto con 10 que hasta hoy venían haciendo los extranjeros. Con esto me basta.

La enseñanza superior consiste, pues, en profesionalismo e investigación. Sin afrontar ahora el tema, anotemos de paso nuestra sorpresa al ver juntas y fundidas dos tareas tan dispares. Porque no hay duda: ser abogado, juez, médico, boticario, profesor de latín o de historia en un Instituto de segunda enseñanza son cosas muy diferentes de ser jurista, fisiólogo, bioquímico, filólogo, etc. Aquellos son nombres de profesiones prácticas, estos son nombres de ejercicios puramente científicos. Por otra parte, la sociedad necesita muchos médicos, farmacéuticos, pedagogos; pero sólo necesita un número reducido de científicos[l]. Si necesitase verdaderamente muchos de estos sería catastrófico, porque la vocación para la ciencia es especialísima e infrecuente. Sorprende, pues, que aparezcan fundidas la enseñanza profesional, que es para todos, y la investigación, que es para poquísimos. Pero quede la cuestión quieta hasta dentro de unos minutos. ¿No es la enseñanza superior más que profesionalismo e investigación? A simple vista no descubrimos otra cosa. No obstante, si tomamos la lupa y escrutamos los planes de enseñanza, nos encontramos con que casi siempre se exige al estudiante, sobre su aprendizaje profesional y lo que trabaje en la investigación, la asistencia a un curso de carácter general -Filosofía, Historia.

1 Este número tiene que ser mayor que el logrado hasta hoy, pero, aun así, incomparablemente menor que de de las otras profesiones.

No hace falta aguzar mucho la pupila para reconocer en esta exigencia un último y triste residuo de algo más grande e importante. El síntoma de que algo es residuo--en biología como en historia-consiste en que no se comprende por qué está ahí. Tal y como aparece no sirve ya de nada y es preciso retro- ceder a otra época de la evolución en que se encuentra completo y eficiente lo que hoy es sólo un muñón y un resto[1]. La justificación que hoy se da a aquel precepto universitario es muy vaga: conviene -se dice- que el estudiante reciba algo de «cultura general».

«Cultura general». Lo absurdo del término, su filisteísmo revela su insinceridad. «Cultura», referida al espíritu humano--y no al ganado o a los cereales-no puede ser

sino general. No se es «culto» en física o en matemáticas. Eso es ser sabio en una materia. Al usar esta expresión de «cultura general» se declara la intención de que el estudiante reciba algún conocimiento ornamental y vagamente educativo de su carácter o de su inteligencia. Para tan vago propósito tanto da una disciplina como otra dentro de las que se consideran menos técnicas y más vagarosas: ¡vaya por la filosofía, o por la historia, o por la sociología!

1 Imagínese el conjunto de la vida primitiva. Uno de sus caracteres generales es la falta de seguridad personal. La aproximación de dos personas es siempre peligrosa, porque todo el mundo va armado. Es preciso, pues, asegurar el acercamiento mediante normas y ceremonias en que conste que se han dejado las armas y que la mano no va súbitamente a tomar una que se lleva escondida. Para ese fin, lo mejor es que al acercarse cada hombre agarre la mano del otro, la mano de matar, que es normalmente la derecha. Este es el origen y esta la eficiencia del saludo con apretón de manos, que hoy, aislado de aquel tipo de vida, es incomprensible y, por tanto, un residuo. [Véase sobre este carácter de *residuo* del saludo hoy habitual la «Meditación del saludo» en *El hombre y la gente.* Publicado en esta colección.]

Pero el caso es que si brincamos a la época en que la Universidad fue creada-Edad Media-vemos que el residuo actual es la humilde supervivencia de lo que entonces constituía, entera y propiamente, la enseñanza superior.

La Universidad medieval no investiga[2]; se ocupa muy poco de profesión, todo es... «cultura general» -teología, filosofía, «artes».

2 Lo cual no es decir que en la Edad Media no se investigase.

Pero eso que hoy llaman «cultura general» no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina de carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia.

La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente re- acciona ante esa sensación de naufragio y perdimiento: trabaja por encontrar en la selva «vías», «caminos»[3]; es decir: ideas claras y firmes sobre el Universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas es la cultura en el sentido verdadero de la palabra; todo lo contrario, pues, que ornamento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento.

3 De aquí que en el comienzo de todas las culturas aparezca el término que expresa «camino» -el *hodós* y *méthodos,* de los griegos; el *tao* y el *te*, de los chinos; el *sendero* y *vehículo,* de los indios.

No podemos vivir humanamente sin ideas. De ellas depende lo que hagamos, y vivir no es sino hacer esto o lo otro. Así el viejísimo libro de la India: «Nuestros actos siguen a nuestros pensamientos como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey». En tal sentido-que por sí mismo no tiene nada de intelectualísta[1]-*somos* nuestras ideas.

1 Nuestras ideas y convicciones pueden muy bien ser anti-intelectualistas. Así, las mías y, en general, las de nuestro tiempo.

Gedeón, en este caso sobremanera profundo, haría constar que el hombre .nace siempre en una época. Es decir, que es llamado a ejercer la vida en una altura determinada de la evolución de los destinos humanos. El hombre pertenece consustancialmente a una generación y toda generación se instala no en cualquier parte,

sino muy precisamente sobre la anterior. Esto significa que es forzoso vivir a la *altura de los tiempos*[2] y muy especialmente a la *altura de las ideas del tiempo.*

2 Sobre este concepto de «altura de los tiempos», véase mi libro *La rebeli6n de las masas.* [En esta colección.]

Cultura es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo. Importa un comino que esas ideas o convicciones no sean, en parte ni en todo, científicas. Cultura no es ciencia. Es característico de nuestra cultura actual que gran porción de su contenido proceda de la ciencia; pero en otras culturas no fue así, ni está dicho que en la nuestra lo sea siempre en la misma medida que ahora.

Comparada con la medieval, la Universidad con- temporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquella en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación, quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura.

Esto ha sido evidentemente una atrocidad. Funestas consecuencias de ello que ahora paga Europa. El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son *incultos,* no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. Ese personaje medio es el *nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo* en comparación con la terrible actualidad y fecha de sus problemas[1]. Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también -el ingeniero, el médico, el abogado, el científico.

1 En el libro antes citado analizo largamente estos graves hechos.

De esa barbarie inesperada, de ese esencial y trágico anacronismo tienen la culpa, sobre todo, las pretenciosas Universidades del siglo XIX, las de todos los países, y si aquélla, en el frenesí de una revolución, las arrasase, les faltaría la última razón para quejarse. Si se medita bien la cuestión se acaba por reconocer que su culpa no queda compensada con el desarrollo, en verdad prodigioso, genial, que ellas mismas han dado a la ciencia. No seamos *paletos* de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma que la hace posible. De aquí que un crimen contra las condiciones elementales de esta no pueda ser compensado por aquella.

El mal es tan hondo ya y tan grave que difícilmente me entenderán las generaciones anteriores a la vuestra, jóvenes.

En el libro de un pensador chino, que vivió por el siglo IV antes de Cristo, Chuang Tse, se hace hablar a personajes simbólicos, y uno de ellos, a quien llama el Dios del Mar del Norte, dice: «¿Cómo podré hablar del mar con la rana si no ha salido de su charca? ¿Cómo podré hablar del hielo con el pájaro de estío si está retenido en su estación? ¿Cómo podré hablar con el sabio acerca de la Vida si es prisionero de su doctrina?»

* * *

La sociedad necesita buenos profesionales-jueces, médicos, ingenieros- y por eso está ahí la Universidad con su enseñanza profesional. Pero necesita antes que eso y más que eso asegurar la capacidad en otro género de profesión: la de mandar. En toda sociedad manda alguien-grupo o clase, pocos o muchos. Y por mandar no entiendo tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo

social. Hoy mandan en las sociedades europeas las clases burguesas, la mayoría de cuyos individuos es profesional. Importa, pues, mucho a aquellas que estos profesionales, aparte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente según la altura de los tiempos. Por eso es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser antes y más que ninguna otra cosa la Universidad.

Si mañana mandan los obreros, la cuestión será idéntica: tendrán que mandar desde la altura de su tiempo; de otro modo, serán suplantados[1].

1 Como de hecho hoy ya mandan también y comanditan con los burgueses, es urgente extender a ellos la enseñanza universitaria.

Cuando se piensa que los países europeos han podido considerar admisible que se conceda un título profesional, que se dé de alta a un magistrado, a un médico--sin estar seguro de que ese hombre tiene, por ejemplo, una idea clara de la concepción física del mundo a que ha llegado hoy la ciencia y del carácter y límite de esta ciencia maravillosa con que se ha llegado a tal idea-, no debemos extrañamos de que las cosas marchen tan mal en Europa. Porque no andemos en punto tan grave con eufemismos. No se trata, repito, de vagos deseos de una vaga cultura. La física y su modo mental es una de las grandes ruedas íntimas del alma humana contemporánea. En ella desembocan cuatro siglos de entrenamiento intelectivo y su doctrina está mezclada con todas las demás cosas esenciales del hombre vigente -con su idea de Dios y de la sociedad, de la materia y de lo que no es materia. Puede uno ignorarla, sin que esta ignorancia implique ignominia ni desdoro ni aun defecto, a saber: cuando se es un humilde pastor en los pueblos serranos o un labrantín adscrito a la gleba o un obrero manual esclavizado por la máquina. Pero el señor que dice ser médico o magistrado o general o filósofo u obispo--es decir, que pertenece a la clase directora de la sociedad-, si ignora lo que es hoy el cosmos físico para el hombre europeo es un perfecto bárbaro, por mucho que sepa de sus leyes, o de sus mejunjes, o de sus santos padres. Y lo mismo diría de quien no poseyese una imagen mediana- mente ordenada de los grandes cambios históricos que han traído a la humanidad hasta la encrucijada del hoy (todo hoy es una encrucijada). Y lo mismo de quien no tenga idea alguna precisa sobre cómo la mente filosófica enfronta al presente su ensayo perpetuo de formarse un plano del Universo o de la interpretación que la biología general da a los hechos fundamentales de la vida orgánica.

No se perturbe la evidencia de esto suscitando ahora la cuestión de cómo puede un abogado que no tiene preparación superior en matemática entender la idea actual de la física. Eso ya lo veremos luego. Ahora hay que abrirse con decencia de mente a la claridad que esa observación irradia. Quien no posea la idea física (no la ciencia física misma, sino la idea vital del mundo que ella ha creado), la idea histórica y biológica, ese plan filosófico, no es un hombre *culto.* Como no esté compensado por dotes espontáneas excepcionales, es sobremanera inverosímil que un hombre así pueda en verdad ser un buen médico o un buen juez o un buen técnico. Pero es seguro que todas las demás actuaciones de su vida o cuanto en las profesionales mismas trascienda del estricto oficio, resultarán deplorables. Sus ideas y actos políticos serán ineptos; sus amores, empezando por el tipo de mujer que preferirá, serán extemporáneos y ridículos; llevará a su vida familiar un ambiente inactual, maniático y mísero, que envenenará para siempre a sus hijos, y en la tertulia del café emanará pensamientos monstruosos y una torrencial chabacanería.

No hay remedio: para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto, hay que conocer su topografía, sus rutas o «métodos»; es decir, hay que tener una idea del espacio y del tiempo en que se vive, una cultura actual. Ahora bien, esa cultura, o se recibe o se inventa. El que tenga arrestos para comprometerse a inventarla él solo, a hacer por sí lo que han hecho treinta siglos de humanidad, es el único que tendría derecho a negar la necesidad de que la Universidad se encargue ante todo de enseñar la cultura. Por desgracia, ese único ser que podría con fundamento oponerse a mi tesis sería... un demente.

Ha sido menester esperar hasta los comienzos del siglo XX para que se presenciase un espectáculo in- creíble: el de la peculiarísima brutalidad y la agresiva estupidez con que se comporta un hombre cuan- do sabe mucho de una cosa e ignora de raíz todas las demás[1]. El profesionalismo y el especialismo, *al no ser debidamente compensados)* han roto en pedazos al hombre europeo, que por lo mismo está ausente de todos los puntos donde pretende y necesita estar. En el ingeniero está en la ingeniería, que es sólo un trozo y una dimensión del hombre europeo; pero este, que es un *integrum)* no se halla en su fragmento «ingeniero». y así en todos los demás casos. Cuando, creyendo usar tan solo de una manera de decir barroca y exagerada, se asegura que «Europa está hecha pedazos», se está diciendo mayor verdad que se presume. En efecto: el desmoronamiento de nuestra Europa, visible hoy, es el resultado de la invisible fragmentación que progresivamente ha padecido el hombre europeo[2].

1 Véase en *La rebelión de las masas* el capítulo titulado «La barbarie del especialismo». [En esta colección.]

2 El hecho es tan verdadero, que no sólo puede afirmarse en general y en vago, sino que puede determinarse con todo rigor las etapas y los modos de esta fragmentaci6n progresiva en las tres generaciones del siglo pasado y la primera del XX.

La gran tarea inmediata tiene algo de rompecabezas, sea dicho sin alusión contundente. Hay que reconstruir con los pedazos *dispersos -disiecta membra-* la unidad vital del hombre europeo. Es preciso lograr que cada individuo o -evitando utopismos- muchos individuos lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre. ¿Quién puede hacer esto sino la Universidad?

No hay, pues, más remedio que agregar a las faenas que hoy ya pretende la Universidad cumplir esta otra inexcusable e ingente.

Por eso, fuera de España se anuncia con gran vigor un movimiento para el cual la enseñanza superior es *primordialmente* enseñanza de la cultura o transmisión a la nueva generación del sistema de ideas sobre el mundo y el hombre que llegó a madurez en la anterior.

Con esto tenemos que la enseñanza universitaria nos aparece integrada por estas tres funciones:

l. Transmisión de la cultura.

II. Enseñanza de las profesiones.

III. Investigación científica y educación de nuevos hombres de ciencia.

¿Hemos contestado con esto a nuestra pregunta sobre cuál sea la misión de la Universidad?

De ningún modo; no hemos hecho más que re- unir en un montón inorgánico todo lo que hoy cree la Universidad que debe ocuparla y algo que, a nuestro juicio, no hace, pero es forzoso que haga. Con esto hemos preparado la cuestión, pero nada más.

Me parece vana o, cuando más, subalterna la discusión trabada hace unos años entre el filósofo Scheler y el ministro Becker sobre si esas funciones han de ser servidas por

una sola institución o por varias. Es vana porque a la postre todas ellas se reunirían en el estudiante, todas ellas vendrían a gravitar sobre su juventud.

La cuestión es otra. Esta:

Aun reducida la enseñanza, como hasta aquí, al profesionalismo y la investigación, forma una masa fabulosa de estudios. Es imposible que el buen estudiante medio consiga ni remotamente aprender de verdad lo que la Universidad *pretende enseñar/e.* Ahora bien, las instituciones existen-son necesarias y tienen sentido--porque el hombre medio existe. Si solo hubiese criaturas de excepción es muy probable que no hubiese instituciones ni pedagógicas ni de Poder público[1]. Es, pues, forzoso referir toda institución al hombre de dotes medias; para él está hecha y él tiene que ser su unidad de medida.

1 El anarquismo es lógico cuando propugna la inutilidad y, en consecuencia, la perniciosidad de toda instituci6n, porque parte de suponer que todo hombre es *a nativitate* excepcional -bueno, discreto, inteligente y justo.

Supongamos por un momento que en la Universidad actual no aconteciese cosa alguna merecedora de ser llamada abuso. Todo marcha como debe marchar según lo que la Universidad pretende ser. Pues bien: yo digo que aun entonces la Universidad actual es un puro y constitucional abuso, porque es una falsedad.

De tal modo es imposible que el estudiante medio aprenda en efecto y de' verdad lo que se pretende enseñarle, que se ha hecho constitutivo de la vida universitaria aceptar ese fracaso. Es decir, la norma efectiva consiste hoy en dar por anticipado como irreal lo que la Universidad pretende ser. Se acepta, pues, la falsedad de la propia vida institucional. Se hace de su misma falsificación la esencia de la institución. Esta es la raíz de todos sus males-como lo es siempre en la vida, sea individual o sea colectiva. El pecado original radica en eso: no ser auténticamente lo que se es. Podemos *pretender* ser cuanto queramos; pero no es lícito fingir que somos lo que no somos, consentir en estafamos a nosotros mismos, habituamos a la mentira sustancial. Cuando el régimen normal de un hombre o de una institución es ficticio brota de él una omnímoda desmoralización. A la postre se produce el envilecimiento, porque no es posible acomodarse a la falsificación de sí mismo sin haber perdido el respeto a sí propio.

Por eso decía Leonardo: *Chi non può quel che vuol, quel che può voglia* «(El que no puede lo que quiere, que quiera lo que puede»).

Este imperativo leonardesco tiene que ser quien dirija *radicalmente* toda reforma universitaria. Solo puede crear algo una apasionada resolución de ser lo que estrictamente se es. No solo la universitaria, sino *toda la vida nueva tiene que estar hecha con una materia cuyo nombre es autenticidad* (¡oigan ustedes bien esto, jóvenes, que si no, están perdidos, que ya empiezan a estarlo!)

Una institución en que se *finge* dar y exigir lo que no se puede exigir ni dar es una institución falsa y desmoralizada. Sin embargo, este principio de la ficción inspira todos los planes y la estructura de la actual Universidad.

Por eso yo creo que es ineludible volver del revés toda la Universidad o, lo que es lo mismo, reformarla radicalmente, partiendo del principio opuesto. En vez de enseñar lo que, según un utópico deseo, *debería* enseñarse, hay que enseñar solo lo que *se puede* enseñar; es decir, lo que se *puede aprender* Trataré de desarrollar las implicaciones que van en esa fórmula.

Se trata, en verdad, de un problema más amplio que el de la enseñanza superior. Es la cuestión capital de la enseñanza en todos su grados.

¿Cuál fue el gran paso dado en la historia entera de la Pedagogía? Sin duda, aquel viraje genial inspirado por Rousseau, Pestalozzi, Froebel y el idealismo alemán, que

consistió en radicalizar algo perogrullesco. En la enseñanza -y más en general en la educación- hay tres términos: lo que habría que enseñar -o el saber-, el que enseña o maestro y el que aprende o discípulo. Pues bien: con inconcebible obcecación, la enseñanza partía del saber y del maestro. El discípulo, el aprendiz no era principio de la Pedagogía. La innovación de Rousseau y sus sucesores fue simplemente trasladar el fundamento de la ciencia pedagógica del saber y del maestro al discípulo y reconocer que son este y sus condiciones peculiares lo único que puede guiamos para construir un orga-

nismo con la enseñanza. La actividad científica, el saber, tiene su organización propia, distinta de esta otra actividad en que se pretende enseñar el saber. El principio de la Pedagogía es muy diferente del principio de la cultura y de la ciencia.

Pero hay que dar un paso más. En vez de perder- se desde luego en estudiar minuciosamente la condi- ción del discípulo como niño, joven, etc., es preciso circunscribir, *por lo pronto,* el tema y considerar al niño, al joven, desde un punto de vista más modes- to, pero más preciso, a saber: como discípulo, como aprendiz. Entonces se cae en la cuenta de que a su vez no es el niño como niño, ni el joven porque jo- ven, lo que nos obliga a ejercitar una actividad espe- cial que llamamos «enseñanza», sino algo sobremane- ra formal y simple.

Verán ustedes.

III

PRINCIPIO DE LA ECONOMÍA EN LA ENSEÑANZA

La ciencia de la Economía política salió de la guerra tan destrozada como la economía misma de las naciones beligerantes. No ha tenido más reme- dio que buscar una reconstrucción radical de su propio cuerpo. Aventuras tales suelen ser benéficas para las ciencias vivas, porque las obligan a buscar un asiento más firme que el usado hasta entonces, un principio más hondo y elemental. En efecto: estos años renace de sus cenizas la Economía política merced a un razonamiento tan perogrullesco que da vergüenza enunciarlo. Se dice: la *ciencia* económica tiene que partir del principio mismo que engendra la *actividad* económica del hombre. ¿Por qué acontece que la especie humana ejercita actos económicos, producción, administración, cambio, ahorro, valoración, etc.? Por una razón estupefaciente y solo por ella: porque muchas de las cosas que desea y necesita no se dan con absoluta abundancia. Si de todo lo que habemos menester hubiese copia sobra- da no se les habría ocurrido a los humanos fatigarse en esfuerzos económicos. Así, el aire no suele ocasionar ocupaciones que puedan llamarse económicas.

Sin embargo, basta que en algún sentido adquiera el aire la condición de escasez para que inmediatamente suscite faenas de economía. Por ejemplo: los niños reunidos en el aula escolar necesitan una cierta cantidad de aire. Si el local escolar es pequeño hay escasez de él. Entonces plantea un problema económico, obligando a construir escuelas más grandes y, consecuentemente, más caras.

Aunque hay en el planeta aire de sobra no todo él es de la misma calidad. El «aire puro» se da solo en ciertos lugares de la tierra, a cierta altura sobre el nivel del mar, bajo un clima determinado. Es decir, el «aire puro» es escaso. Este simple hecho provoca una intensa actividad económica en los suizos-hoteles, sanatorios-, que con la «escasa» primera materia de su aire puro fabrican salud a tanto el día.

La cosa, repito, es de una simplicidad estupefaciente, pero innegable; la escasez es el principio de la actividad económica, y por eso, hace unos años, el sueco Cassel renovó

la ciencia económica partiendo del *principio de la escasez*[1]. «Si existiese el movimiento continuo no habría física», ha dicho muchas veces Einstein. Lo mismo puede decirse que en Jauja no hay actividadés económicas y, por consiguiente, ciencia de la Economía.

1 Véase Gustavo Cassel, *Theoretische Sozialrekonomie,* año 1921, págs. 3 y sig. En parte significa un retorno a ciertas posiciones de la Economía clásica frente a la de los últimos sesenta años.

Pues yo encuentro que con la enseñanza nos acaece algo parecido. ¿Por qué existen actividades docentes? ¿Por qué es la pedagogía una ocupación y una preocupación del hombre? A estas preguntas daban los románticos las respuestas más lucidas, conmovedoras y trascendentes, mezclando en ellas todo lo humano y buena porción de lo divino. Para ellos se trataba siempre de sacar las cosas de quicio, de exorbitarlas y hojarascarlas melodramáticamente. Pero nosotros-¿no es cierto, jóvenes? -nos complacemos sencillamente en que las cosas sean, *por lo pronto,* lo que son y nada más: amamos su desnudez. No nos importan el frío, la intemperie. Sabemos que la vida es-sobre todo, va a ser-dura. Aceptamos su rigor; no intentamos sofisticar el destino. Porque sea dura no deja de parecernos magnífica la vida. Al contr rio, si es dura, es sólida, magra: tendón y nervio; sobre todo, limpia. Queremos limpieza en nuestro trato con las cosas. Por eso las desnudamos y, nudificadas, las lavamos al mirarlas, viendo lo que ellas son *in puris naturalibus.*

El hombre se ocupa y preocupa de la enseñanza por una razón tan simple como seca y tan seca como lamentable: para vivir con firmeza desahogo y corrección hace falta saber una cantidad enorme de cosas, y el niño, el joven, tienen una capacidad limitadísima de aprender. Esta es la razón. Si la niñez y la juventud durasen cada una cien años o el niño y el joven poseyeren memoria, inteligencia y atención en dosis prácticamente ilimitada no existiría la actividad docente. Todas aquellas razones conmovedoras y trascendentes hubieran sido inoperantes para obligar al hombre a constituir el tipo de existencia humana que se llama «maestro».

La escasez, la limitación en la capacidad de aprender es el principio de la instrucción. Hay que preocuparse de enseñar exactamente en la medida en que no se puede aprender.

¿ No era demasiado casual que la actividad pedagógica entre en plena erupción hacia mediados del siglo XVIII y desde entonces no haya hecho sino crecer? ¿Por qué no antes? La explicación es sencilla: justamente en esta fecha viene a granar la primera gran cosecha de la cultura moderna. En poco tiempo aumenta gigantescamente el tesoro de efectivo saber humano. La vida, entrando de lleno en el nuevo capitalismo que los recientes inventos habían hecho posible, adquiere una gran complicación y exige creciente pertrecho de técnicas. Por eso, porque era forzoso saber muchas cosas cuya cuantía desbordaba la capacidad de aprender, se intensifica y amplía también de pronto la actividad pedagógica, la enseñanza.

En cambio, apenas si hay enseñanza en las épocas primitivas. ¿Para qué, si apenas hay que enseñar, si la facultad de aprendizaje supera con mucho la materia asimilable? Sobra capacidad. Solo hay algunos *saberes:* ciertas recetas mágicas y rituales para fabricar los más difíciles utensilios-por ejemplo, la canoa-, o bien para curar enfermedades y distraer a los demonios. Solo esto hay de enseñable. Pero precisamente porque es tan poco, cualquiera, sin más, sin aplicable esfuerzo lo aprendería. Entonces se produce un fenómeno sorprendente que de la manera más inesperada confirma mi tesis. En efecto: la enseñanza aparece en los pueblos primitivos con un aspecto inverso; la función de enseñar consiste -¿quién lo diría?-en ocultar. Aquellas recetas se conservan como un secreto que se transmite arcana- mente a unos pocos. Los demás las aprenderían demasiado pronto. De ahí el hecho universal de los ritos técnicos secretos.

Es tan tenaz que reaparece a cualquier altura de la civilización siempre que surge una especie novísima de saber superior cualitativamente a todos los conocidos. Como de ese nuevo saber admirable solo hayal comienzo poca cantidad-es un germen, un primer botín-, vuelve a hacerse secreta su enseñanza. Así aconteció con la filosofía exacta de los pitagóricos; así con un pedagogo tan consciente como Platón. Pues qué, ¿no está ahí su famosa carta séptima, escrita no más que para protestar, como de un crimen nefando, contra la acusación de haber enseñado su filosofía a Dionisio de Siracusa? Toda enseñanza primitiva, en que hay poco que enseñar, es esotérica, ocultadora; por tanto, es lo contrario de la enseñanza.

Esta brota cuando el saber que es preciso adquirir contrasta con la limitación en la facultad de aprender. Hoy más que nunca el exceso mismo de riqueza cultural y técnica amenaza con convertirse en una catástrofe para la humanidad, porque a cada nueva generación le es más difícil o imposible absorberla.

Urge, pues, instaurar la ciencia de la enseñanza, sus métodos, sus instituciones, partiendo de este humilde y seco principio: el niño o el joven es un discípulo, un aprendiz, y esto quiere decir que *no* puede aprender todo lo que habría que enseñarle. *Principio de la economía en la enseñanza.*

Como no podía menos, esta consideración ha actuado siempre en la acción pedagógica, pero solo por la fuerza de las cosas y subsidiariamente. Nunca se ha hecho de ella un principio, tal vez porque a primera vista no es melodramática, no habla de cosas complicadas y trascendentes.

La Universidad, tal y como hoy se presenta fuera de España, más aún que en España, es un bosque tropical de enseñanzas. Si a ella añadimos lo que antes nos pareció más ineludible-la enseñanza de la cultura-, el bosque crece hasta cubrir el horizonte; el horizonte de la juventud, que debe estar claro, abierto y dejando visibles los incendios incitadores de ultranza. No hay más remedio que volverse ahora contra esa inmensidad y usar del principio de economía, por lo pronto, como un hacha. *Primero,* poda inexorable.

El principio de economía no sugiere solo que es menester economizar, ahorrar en las materias enseñadas, sino que implica también esto: *en la organización de la enseñanza superior, en la construcción de la Universidad hay que partir del estudiante,* no del saber ni del profesor. *La Universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante,* cuyas dos dimensiones esenciales son: una, lo que él es: escasez de su facultad adquisitiva de saber; otra, lo que él necesita saber para vivir.

(-En el movimiento estudiantil de ahora intervienen muchos ingredientes. Si los ciframos convencionalmente en diez, siete de ellos son pura jarana. Pero los otros tres son perfectamente razonables y bastan y sobran para justificar la agitación escolar. Uno es la inquietud política del país, la sustancia nacional que se estremece; otro es la serie de concretos e increíbles abusos que cometen algunos profesores; pero el tercero, que es el más importante y decisivo, actúa en los escolares sin que se den cuenta clara de él. Consiste en que no ellos, ni nadie en particular, sino el tiempo, la situación actual de la enseñanza en todo el mundo obliga a que *de nuevo* se centre la Universidad en el estudiante, que la Universidad vuelva a ser ante todo el estudiante y no el profesor, como lo fue en su hora más auténtica. Las necesidades del tiempo operan inevitablemente, aun- que los hombres movidos por ellas no se den cuenta clara ni sepan definirlas o nombrarlas. Es preciso que los estudiantes eliminen los ingredientes torpes de su movimiento y acentúen estos otros en que tienen toda la razón, sobre todo el último.)[1]

Hay que partir del estudiante medio y considerar como núcleo de la institución universitaria, como su torso o figura primaria, *exclusivamente* aquel cuerpo de

enseñanzas que se le pueden con absoluto rigor exigir o, lo que es igual, aquellas enseñanzas que un buen estudiante medio puede de verdad aprender.

1 Hasta en un sentido casi material tiene que ser la Universidad primariamente el estudiante. Es absurdo que, como hasta aquí, se considere el edificio universitario como la casa del profesor, que recibe en ella a los discípulos, cuando debe serlo contrario: los inmediatos dueños de la casa son los estudiantes, completados en cuerpo institucional con el claustro de profesores. Es preciso acabar con el bochorno de que sean los profesores, con la guardia suiza de los bedeles, quienes mantengan la disciplina corporal dentro de la Universidad, dando lugar a esas batallas vergonzosas en que aparecen, de un lado, los catedráticos y sus subalternos; de otro, la horda escolar. Sólo la estupidez puede tranquilizarse con echar la culpa de escenas tales a los estudiantes. Cuando hechos tan repugnantes se producen, y además con frecuencia, no tiene nadie en particular la culpa, sino la institución misma, que está mal planteada. Son los estudiantes quienes, previamente organizados para ello, deben dirigir el orden interior de la Universidad, asegurar el decoro de los usos y maneras, imponer la disciplina material y sentirse responsables de ella.

Eso, repito, deberá ser la Universidad en su sentido primero y más estricto. Ya veremos cómo la Universidad tiene que ser además y luego algunas otras cosas no menos importantes. Pero ahora lo importan- te es no confundir todo y separar enérgicamente los distintos órganos y funciones de la gran institución universitaria.

¿Cómo determinar el conjunto de enseñanzas que han de constituir el torso o *mínimum* de Universidad? Sometiendo la muchedumbre fabulosa de los saberes a una doble selección:

1ª Quedándose solo con aquellos que se consideren estrictamente necesarios para la vida del hombre que hoy es estudiante. La vida efectiva y sus ineludibles urgencias es el punto de vista que debe dirigir este primer golpe de podadera.

2ª Esto que ha quedado por juzgarlo estricta- mente necesario, tiene que ser aún reducido a lo que de hecho puede el estudiante aprender con holgura y plenitud.

No basta que algo sea necesario; a lo mejor, aun- que necesario, supera prácticamente las posibilidades del estudiante y sería utópico hacer aspavientos sobre su carácter de imprescindible. No se debe enseñar sino lo que se puede de verdad aprender. En este punto hay que ser inexorable y proceder a rajatabla.

IV

LO QUE LA UNIVERSIDAD TIENE QUE SER «PRIMERO». LA UNIVERSIDAD, LA PROFESIÓN Y LA CIENCIA

Aplicando estos principios nos encontramos con los siguientes lemas:

A) La Universidad consiste, *primero y por lo pronto* en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio.

B) Hay que hacer del hombre medio, *ante todo* un hombre culto-situarlo a la altura de los tiempos. Por tanto, la función *primaria y central* de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales.

Estas son:

1ª Imagen física del mundo (Física).

2ª Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología).

3ª El proceso histórico de al especie humana (Historia).

4ª La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología).

5ª El plano del Universo (Filosofía).

C) Hay que hacer del hombre medio un buen profesional. Junto al aprendizaje de la cultura, la Universidad le enseñará, por los procedimientos intelectualmente más sobrios, inmediatos y eficaces, a ser un buen médico, un buen juez, un buen profesor de Matemáticas o de Historia en un Instituto. Pero lo específico de la enseñanza profesional no aparecerá claro mientras no discutamos el lema.

D) No se ve razón ninguna densa para que el hombre medio necesite ni deba ser un hombre cien- tífico. Consecuencia escandalosa: la ciencia, en su sentido propio, esto es, la investigación científica, no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones *primarias* de la Universidad ni tiene que ver *sin más ni más* con ellas. En qué sentido, no obstante, la Universidad es inseparable de la ciencia y, por tanto, tiene que ser *también* o *además* investigación científica es cosa que más adelante veremos.

Es lo más probable que sobre esta opinión heterodoxa caiga el diluvio de tonterías que sobre cualquier asunto amenaza siempre desde el horizonte, torrencial como panza de nube gorda. No dudo de que existan objeciones serias a mi tesis; pero antes de que estas lleguen se producirá la habitual erupción en el volcán de lugares comunes que es todo hombre cuando habla de una cosa sin haber pensado antes en ella.

Este plan universitario supone en el lector la benévola resolución de no querer confundir tres cosas que son de sobra diferentes: cultura, ciencia y profesión intelectual. Evitemos que todos los gatos se nos vuelvan pardos, porque ello acusaría en nosotros un inmoderado apetito de nocturnidad.

Ante todo separemos profesión y ciencia. Ciencia no es cualquier cosa. No es ciencia comprarse un microscopio o barrer un laboratorio; pero *tampoco lo es explicar o aprender el contenido de una ciencia.*

En su propio y auténtico sentido, ciencia es solo investigación: planearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución. En cuanto se ha arribado a esta todo lo demás que con esta solución se haga[1] ya no es ciencia. *Por eso no es ciencia aprender una ciencia ni enseñarla,* como no es usarla ni aplicarla. Tal vez convenga-ya veremos con qué reservas-que el hombre encargado de enseñar una ciencia sea por su persona un científico. Pero en puro rigor no es necesario y de hecho ha habido y hay formidables maestros de ciencias que no son investigadores, es decir, científicos. Basta con que *sepan* su ciencia. Pero saber no es investigar. Investigar es des- cubrir una verdad o su inverso: demostrar un error. Saber es simplemente enterarse bien de esa verdad, poseerla una vez hecha, lograda.

1 Salvo volverla a poner en cuestión, convertida de nuevo en problema (criticarla) y, por tanto, reiterar todo el proceso en que consiste la investigación.

En los comienzos de la ciencia, allá en Grecia, cuando aún no había apenas ciencia hecha, no se corría el mismo riesgo que ahora de confundirla con lo que no es ella. Hasta el punto de que las palabras con que se la denominaba mostraban a la intemperie su estricto consistir en pura búsqueda, trabajo creador, investigación. Todavía el contemporáneo de Platón y aun de Aristóteles carecía de un término que correspondiese exactamente-incluso en sus valores equívocos- a nuestro vocablo ciencia. Decía «istoría», «exetasis», «filo-sofía», que significan -con uno u otro matiz- ocupación, ejercicio, indagación, tendencia, pero no posesión. El nombre mismo «filo-sofía» se originó en el empeño de no confundir la sólida sabiduría con aquel género de actividad nueva que no era *encontrarse sabiendo}* sino *buscar un saber*[1].

1 La voz *episteme* corresponde más bien al conjunto de significados que remueve en nosotros la voz *conocimiento.* Sobre la extrañeza por la novedad del nombre *filosofía,* recuérdese lo de Cicerón 'en *Tusculanae disputationes,* V, 3.

La ciencia es una de las cosas más altas que el hombre hace y produce. Desde luego es cosa más alta que la Universidad en cuanto esta es institución *docente.* Porque la ciencia es creación, y la acción pedagógica se propone solo enseñar esa creación, transmitirla, inyectarla y digerirla. Es cosa tan alta la ciencia, que es delicadísima y- quieras o no- excluye de sí al hombre medio. Implica una vocación peculiarísima y sobremanera infrecuente en la especie humana. El científico viene a ser el monje moderno.

Pretender que el estudiante normal sea un científico es, por lo pronto, una pretensión ridícula que solo ha podido abrigar (las pretensiones se abrigan como los catarros y demás inflamaciones) el vicio de utopismo característico de las generaciones anteriores a la nuestra. Pero además no es tampoco deseable ni aun idealmente. La ciencia es una de las cosas más altas, pero no la única. Hay otras pares a su lado y no hay razón para que aquella llene a la humanidad desalojando estas. Y, sobre todo, la ciencia es de lo más alto; la ciencia, pero no el científico. El hombre de ciencia es un modo de existencia humana tan limitado como otro cualquiera y aun más que algunos imaginables y posibles. Yo no puedo ni quiero ex- tenderme ahora en el análisis de 10 que es ser hombre de ciencia. La ocasión no es oportuna y algo de 10 que dijese podría parecer nocivo. Resumo sólo 10 urgente haciendo notar que con notoria frecuencia el *verdadero* científico ha sido, hasta ahora al menos, como hombre, un monstruo, un maniático, cuando no un demente[1]. Lo valioso, lo maravilloso es lo que ese hombre limitadísimo segrega: la perla, no la ostra perlera. No vale «idealizar» y presentamos como ideal que todos los hombres fuesen de ciencia, sin hacerse bien cargo de todas las condiciones-prodigiosas unas, semimorbosas otras -que hacen posible normalmente al científico.

1 Es notoria, por ejemplo, la facilidad con que los científicos se han entregado siempre a las tiranías. Esto ni es un azar ni casi una responsabilidad. Tiene una causa honda y seria y hasta respetabilísima.

Es preciso separar la enseñanza profesional de la investigación científica y que ni en los profesores ni en los muchachos se confunda lo uno con lo otro, so pena de que, como ahora, lo uno dañe a lo otro. Sin duda el aprendizaje profesional incluye muy principalmente la recepción del contenido sistemático de no pocas ciencias. Pero se trata del *contenido,* no de la investigación que en él termina. En tesis general, el estudiante o aprendiz normal no es un aprendiz científico. El médico tiene que aprender a curar y, en cuanto médico, no tiene que aprender más. Para ello necesita conocer el sistema de la fisiología *clásico* en su tiempo; pero no necesita ser ni hay que soñar en que sea, hablando en serio, un fisiólogo. ¿Por qué empeñarse en lo imposible? No comprendo. A mí me produce repugnancia ese prurito de hacerse ilusiones (hay que tenerlas, pero no hacérselas), esa constante megalomanía, ese utopismo obstinado en fingirse que se consigue lo que no se consigue. El utopismo lleva a la pedagogía de Onán.

La virtud del niño es el deseo, y su papel, soñar. Pero la virtud del hombre es querer, y su papel, hacer, realizar[1]. El imperativo de hacer, de conseguir efectivamente algo nos fuerza a limitarnos. Yeso, limitarse, es la verdad, la autenticidad de la vida. Por eso toda vida es destino. Si fuese nuestra existencia ilimitada en formas posibles y en duración no habría destino. ¡Jóvenes, la vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación! Eso es lo que con honda in- tuición llamaban los místicos hallarse en «estado de gracia». El que de verdad ha aceptado una vez *su* destino, su limitación, quien les ha dicho «sí» es inconmovible. *Impavidum ferient ruinae!*

El que tiene vocación de médico y nada más, que no flirtee con la ciencia: hará solo ciencia chirle. Ya es mucho, ya es todo si es buen médico. Lo mismo digo del que va a ser profesor de Historia en un Instituto de segunda enseñanza. ¿No es un error perturbarlo en la Universidad haciéndole creer que va a ser un historiador? ¿Qué se gana con ello? Hacerle perder tiempo con el estudio fracasado de técnicas necesarias para la ciencia de la Historia, pero sin sentido para un profesor de Historia, y quitárselo para que llegue a poseer una idea clara, estructurada y sencilla del cuerpo general de la historia humana que es su misión enseñar[1].

1 El querer se diferencia del deseo en que es siempre un *querer hacer, querer lograr.* [Sobre este tema y, en general, sobre las ideas pedagógicas del autor, véase «Biología y Pedagogía», en *El Espectador, vol. III.* En esta colección.]

Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado al predominio de la «investigación» en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura. Además ha hecho que no se cultive intensamente el propósito de educar profesionales *ad hoc.* En las facultades de Medicina se aspira a que se enseñe hiperexacta fisiología o química superferolítica; pero tal vez en ninguna del mundo se ocupa nadie en serio de pensar qué es hoy ser un buen médico, cuál debe ser el tipo modelo del médico actual. La profesión, que después de la cultura es lo más urgente, se deja a la buena de Dios. Pero el daño que esta confusión acarrea es recíproco. También la ciencia padece de este ut6pico acercamiento a las profesiones.

La pedantería y la falta de reflexión han sido gran- des agentes de este vicio de «cientificismo» que la Universidad padece. En España comienzan ambas potencias deplorables a representar un gravísimo estorbo. Cualquier pelafustán que ha estado seis meses en un laboratorio o seminario alemán o norteamericano, cualquier sinsonte que ha hecho un descubrimientillo científico se repatría convertido en un «nuevo rico» de la ciencia, en un *parvenu* de la investigación; y sin pensar un cuarto de hora en la misión de la Universidad, propone las reformas más ridículas y pedantes. En cambio, es incapaz de enseñar su «asignatura» porque ni siquiera conoce íntegra la disciplina.

Hay, pues, que sacudir bien de ciencia el árbol de las profesiones, a fin de que quede de ella lo estrictamente necesario, y pueda atenderse a las profesiones mismas *cuya enseñanza se halla hoy completa- mente silvestre.* En este punto todo está por iniciar[1]. Una ingeniosa racionalización pedagógica permitiría enseñar mucho más eficaz y redondeadamente las profesiones en menos tiempo y con mucho menos esfuerzo.

1 **La** misma idea o prototipo de cada profesi6n -lo que es ser médico, juez, abogado, profesor de Instituto, etc.- no está hoy dibujado en la mente pública, ni nadie se ocupa de estudiarlo y fijarlo.

Pero ahora acudamos a la otra distinción entre ciencia y cultura.

V

CULTURA Y CIENCIA

Si resumimos el sentido de las relaciones entre profesión y ciencia nos encontramos con algunas ideas claras. Por ejemplo, que la Medicina no es ciencia. Es precisamente una profesión, una actividad práctica. Como tal, significa un punto de vista distinto del de la ciencia. Se propone curar o mantener la salud en la especie humana. A este fin

echa mano de cuanto parezca a propósito: entra en la ciencia y toma de sus resultados cuanto considera eficaz, pero deja el resto. Deja de la ciencia sobre todo lo que es más característico: la fruición por lo problemático. Bastaría esto para diferenciar radicalmente la Medicina de la ciencia. Esta consiste en un «prurito» de plantear problemas. Cuanto más sea esto, más puramente cumple su misión. Pero la Medicina está ahí para aprontar soluciones. Si son científicas, mejor. Pero no es necesario que lo sean. Pueden proceder de una experiencia milenaria que la ciencia aún no ha explicado ni siquiera consagrado.

En los últimos cincuenta años la Medicina se ha dejado arrollar por la ciencia e, infiel a su misión, no ha sabido afirmar debidamente su punto de vista profesional[1]. Ha cometido el pecado de toda esa época: no acepta su destino, bizquear, querer ser *lo otro* -en este caso, querer ser ciencia pura.

1 A su vez, siendo fiel a su punto de vista -curar-, es como la labor médica resulta más fecunda para la ciencia. La fisiología contemporánea naci6 (a comienzos del siglo pasado) no de los hombres de ciencia, sino de los médicos, que, desentendiéndose del escolasticismo reinante en la biología del siglo XVIII (anatomismo, sistemática, etc.), acertaron la urgencia de su misi6n y procedieron mediante teorías *pragmáticas* de cura. Véase sobre esto el libro -que conforme pasa el tiempo más admirable parece- de E. Radl: *Historia de las teorías biológicas,* Revista de Occidente, Madrid, 1931.

No confundamos, pues; la ciencia, al entrar en la profesión, tiene que desarticularse como ciencia para organizarse, según otro centro y principio, como técnica profesional. Y si esto es así, también debe tenerse en cuenta para la enseñanza de las profesiones.

Algo parejo acontece en las relaciones entre cultura y ciencia. Su distinción me parece bastante clara. Pero yo quisiera no sólo dejar bien preciso en la mente del lector el concepto de cultura, sino mostrar su radical fundamento. Esto supone al lector la tarea de leer con algún detenimiento y rumiar el apretado escorzo que sigue: cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Esas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos.

No está en nuestra mano poseer o no un repertorio tal de convicciones[2]. Se trata de una necesidad in- eludible, constitutiva de toda vida humana, sea la que sea. La realidad que solemos nombrar «vida humana», nuestra vida, la de cada cual, no tiene nada que ver con la biología o ciencia de los cuerpos orgánicos. La biología, como cualquier otra ciencia, no es más que una ocupación a que algunos hombres dedican su «vida». El sentido primario y más verdadero de esta palabra «vida» no es, pues, biológico, sino biográfico, que es el que posee desde siempre en el lenguaje vulgar. Significa el conjunto de lo que hacemos y somos, esa terrible faena-que cada hombre tiene que ejecutar por su cuenta-de sostenerse en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo. «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él»[3]. Si estos actos y ocupaciones en que nuestro vivir consiste se produjesen en nosotros mecánicamente no serían vivir, vida humana. El autómata no vive. Lo grave del asunto es que la vida no nos es dada hecha, sino que, queramos o no, tenemos que irla decidiendo nosotros instante tras instan- te. En cada minuto necesitamos resolver lo que vamos a hacer en el inmediato, y esto quiere decir que la vida del hombre constituye para él un problema perenne. Para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento tiene, quiera o no, que formarse un plan, por simple o

pueril que este sea. No es que *deba* formárselo, sino que no hay vida posible, sublime o íntima, discreta o estúpida que no consista esencialmente en conducirse según un plan[4]. Incluso abandonar nuestra vida a la deriva en una hora de desesperación es ya adoptar un plan. Toda vida, por fuerza, «se planea» a sí misma. O lo que es igual: al decidir cada acto nuestro nos decidimos *porque* nos parece ser el que, dadas las circunstancias, tiene mejor sentido. *Es decir, que toda vida necesita -quiera o no- justificarse ante sus propios ojos.* La justificación ante sí misma es un ingrediente consustancial a nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una «idea» de lo que es el mundo y las cosas en él y nuestros actos posibles sobre él. En suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo) forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él.* Esta interpretación es el repertorio de convicciones o «ideas» sobre el Universo y sobre sí mismo a que arriba me refiero y que-ahora se ve claro-no pueden faltar en vida ninguna[5].

3 [Sobre el repertorio y sistema de las convicciones, véase, especialmente, el ensayo *Ideas y creencias,* publicado en esta colección.]

4 Tomo esta fórmula de mi ensayo «El Estado, la juventud y el Carnaval», publicado en *La Naci6n,* de Buenos Aires, en diciembre de 1924 y reproducido en *El Espectador,* tomo VII, año 1930, con el titulo «El origen deportivo del Estado».

4 Lo sublime o ínfimo, discreto o estúpido de una vida, es precisamente su plan. Bien entendido que nuestro plan no es único para toda la vida; puede variar constantemente. lo importante es que nunca falta uno u otro.

5 Se comprende que cuando tan radical ingrediente de nuestra vida, como es su modo de justificarse ante sí misma, funciona anómalamente, la enfermedad es gravísima. Esto acontece en el nuevo tipo de hombre que estudia mi libro *La rebelión de las masas.*

Pero la edición primera de este libro es incompleta. Un prolongado malestar me impidió concluirlo. En las nuevas ediciones añado la tercera parte de la obra, donde se analiza más por largo este pavoroso problema de la «justificación», que da las últimas claridades sobre el hecho universal en él investigado. [Este segundo párrafo de la nota se omitió en algunas reediciones.]

La casi totalidad de esas convicciones o «ideas» no se las fabrica robinsonescamente el individuo, sino que las recibe de su medio histórico, de su tiempo. En este se dan, naturalmente, sistemas de convicciones muy distintos. Unos son supervivencia herrumbrosa y torpe de otros tiempos. Pero hay siempre un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Ese sistema es la cultura. Quien quede por debajo de él, quien viva de ideas arcaicas se condena a una vida menor, más difícil, penosa y tosca. Es el caso del hombre o del pueblo incultos. Su existencia va en carreta, mientras a la vera pasan otras en poderosos automóviles. Tiene aquella una idea del mundo me- nos certera, .rica y aguda que éstas. Al quedar el hombre bajo el nivel vital de su tiempo se convierte -relativamente- en un infrahombre.

En nuestra época el contenido de la cultura viene en su mayor parte de la ciencia. Pero lo dicho basta para hacer notar que la cultura no es la ciencia. El que hoy *se crea* más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital -por tanto, una convicción característica de nuestra cultura. Hace quinientos años se creía en los Concilios y el contenido de la cultura emanaba en buena porción de ellos.

La cultura, pues, hace con la ciencia lo mismo que hacía la profesión. Espuma de aquella lo vitalmente necesario para interpretar nuestra existencia. *Hay pedazos enteros de la ciencia que no son cultura, sino pura técnica científica.* Viceversa: la cultura necesita-por fuerza, quiérase o no -poseer una idea completa del mundo y del hombre; no le es dado detenerse, como la ciencia, allí donde los métodos del absoluto rigor

teórico casualmente terminan. *La vida no puede esperar a que las ciencias expliquen científicamente el Universo.* No se puede vivir *ad kalendas graecas.* El atributo más esencial de la existencia es su perentoriedad: la vida es siempre urgente. Se vive aquí y ahora sin posible demora ni traspaso. La vida nos es disparada a quemarropa. Y la cultura, que no es sino su interpretación, no puede tampoco esperar.

Esto confirma su diferencia de las ciencias. De la ciencia no se vive. Si el físico tuviese que vivir de las ideas de su física, estad seguros de que no se andaría con remilgos y no esperaría a que dentro de cien años complete otro investigador las observaciones que él ha iniciado. Renunciaría a una solución total exacta y completaría con anticipaciones aproximadas o verosímiles lo que falta aún -lo que faltará siempre-al rigoroso cuerpo doctrinal de la física.

El régimen interior de la actividad científica no es vital; el de la cultura, sí. Por eso a la ciencia le traen sin cuidado nuestras urgencias y sigue sus propias necesidades. Por eso se especializa y diversifica indefinidamente; por eso no acaba nunca. Pero la cultura va regida por la vida como tal y tiene que ser en todo instante un sistema completo, integral y claramente estructurado. *Es ella el plano de la vida,* la guía de caminos por la selva de la existencia.

Esta metáfora de las ideas como vías, caminos (= *methodos)* es tan vieja como la cultura misma. Se comprende muy bien su origen. Cuando nos hallamos en una situación difícil, confusa, nos parece tener delante una selva tupida, enmarañada y tenebrosa por donde no podemos caminar, so pena de perdernos. Alguien nos explica la situación con una idea feliz y, entonces, sentimos en nosotros una súbita iluminación. Es la luz de la evidencia. La maraña nos parece ahora ordenada, con líneas claras de estructura que semejan caminos francos abiertos en ella. De ahí que vayan juntos los vocablos *método* e iluminación, ilustración, *Aufkliirung.* Lo que hoy llamamos «hombre culto» hace no más de un siglo se decía «hombre ilustrado»--esto es, hombre que ve a plena luz los caminos de la vida.

Hay que acabar para siempre con cualquiera va- garosa imagen de la ilustración y la cultura, donde estas aparezcan como aditamento ornamental que algunos hombres ociosos ponen sobre su vida. No cabe tergiversación mayor. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre.

El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho más radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo vive por debajo de lo que sería su auténtica vida, es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive.

Hoy atravesamos -contra ciertas presunciones y apariencias- una época de terrible incultura. Nunca tal vez el hombre medio ha estado tan por debajo de su propio tiempo, de lo que este le demanda. Por lo mismo, nunca han abundado tanto las existencias falsificadas, fraudulentas. Casi nadie está en su quicio, hincado en su auténtico destino. El hombre al uso vive de subterfugios en que se miente a sí mismo, fingiéndose en torno un mundo muy simple y arbitrario, a pesar de que la conciencia vital le hace constar a gritos que su verdadero mundo, el que corresponde a la plena actualidad es enormemente complejo, preciso y exigente. Pero tiene miedo -el hombre medio es hoy muy débil, a despecho de sus gesticulaciones matonescas-, tiene miedo a abrirse a ese mundo verdadero, que exigiría mucho de él, y prefiere falsificar su vida reteniéndola hermética en el capullo gusanil de su mundo ficticio y simplicisimo[1].

1 Sobre todo esto, véase *La rebeli6n de las masas* en su próxima edición, donde me ocupo más al detalle de las distintas maneras como hoy las gentes falsifican su vida. Por ejemplo, el ingenuo creer que

«hay que ser arbitrario», de donde ha salido en política la falsedad fascista y en letras y pensamiento el joven «intelectual» español de estos meses o años. [Esta nota se omitió en algunas reediciones.]

De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de «ilustración» del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica.

Yo haría de una «Facultad» de Cultura el núcleo de la Universidad y de toda la enseñanza superior. Más arriba queda dibujado el cuadro de sus disciplinas. Cada una lleva dos nombres. Por ejemplo, se dice «Imagen física del mundo» (Física). Con esta dualidad en la denominación se quiere sugerir la diferencia que hay entre una disciplina cultural, esto es, vital, y la ciencia correspondiente de que aquella se nutre. En la «Facultad» de Cultura no se explicará Física según esta se presenta a quien va a ser de por vida un investigador fisicomatemático. La física de la Cultura es la *rigorosa* síntesis ideológica de la figura y del funcionamiento del cosmos material, según resultan de la investigación física hecha hasta el día. Además, esa disciplina expondrá en qué consiste el modo de conocimiento que emplea el físico para llegar a su portentosa construcción, lo cual obliga a aclarar y analizar los principios de la Física y a escorzar breve pero muy estrictamente su evolución histórica. Esto último permitirá al estudiante darse clara cuenta de lo que era el «mundo» hacia el cual vivía el hombre de ayer y de anteayer o de hace mil años, y, por contraste, cobrar conciencia plena de la peculiaridad de nuestro «mundo» actual.

Este es el momento de contestar a una objeción que, surgida en el comienzo de mi ensayo, quedó de- morada. ¿Cómo podrá-se dice-resultar inteligible la actual imagen física de la materia para quien no es ducho en alta matemática? Cada día el método matemático penetra más hasta la medula el cuerpo de la Física.

Yo quisiera que el lector se hiciese bien cargo de la tragedia sin escape que para el porvenir humano representaría el que eso fuese cierto. Una de dos: o para no vivir ineptamente, sin noticia de lo que es el mundo material en que nos movemos, tendrían todos los hombres -*velis nolis*- que ser físicos, que dedicarse[1] a la investigación, o resignarse a una existencia que por una de sus dimensiones sería estúpida. Frente al hombre corriente se colocaría el físico como un ser dotado de un saber mágico e hierático. Ambas soluciones serían, entre otras cosas, ridículas.

1 Nótese que todo dedicarse, si es verdadero, es dedicar la vida. Nada menos.

Pero, por fortuna, no hay tal. En primer lugar, la doctrina aquí sustentada lleva a demandar un racionalización intensísima en los métodos de la enseñanza, desde la primaria a la superior. Precisamente al subrayar la diferencia entre ciencia y enseñanza de la ciencia se hace posible desarticular aquella para hacerla más fácilmente asimilable. El «principio de la economía en la enseñanza» no se contenta con eliminar disciplinas que el estudiante no puede aprender, sino que economiza también en los modos como ha de enseñarse lo que se enseñe. De esta suerte se obtiene un doble margen de holgura en la capacidad del estudiante para que pueda a la postre *aprender más cosas que hoy*[2]. Yo creo, pues, que el día de mañana ningún estudiante llegará a la Universidad sin conocer la matemática física lo suficientemente bien para poder siquiera entender las fórmulas.

2 Precisamente porque se ahorra en el enseñar se obtiene más cantidad de efectivo aprendizaje.

Los matemáticos exageran un poco las dificultades de su sabiduría. Las matemáticas, aunque muy extensas, son después de todo habas contadas. Si hoy parecen tan difíciles es porque falta la labor directamente dirigida. a simplificar su enseñanza. Esto me sirve de ocasión para declarar por primera vez con cierta solemnidad que sino se fomenta ese género de labor intelectual, dedicada no tanto a aumentar la ciencia en el sentido habitual de la investigación cuanto a simplificarla y producir en ella síntesis quintaesencia- das, sin pérdida de sustancia y calidad, el porvenir de la ciencia misma será desastroso.

Es preciso que no prosigan la dispersión y complicación actuales del trabajo científico sin que sean compensadas por otro trabajo científico especial inspirado en un interés opuesto: la concentración y la simplificación del saber. *Y hay que criar y depurar un tipo de talentos específicamente sintetizadores.* Va en ello el destino de la ciencia misma.

Pero, en segundo lugar, niego rotundamente que las ideas fundamentales-principios, modos del *cono-* cimiento y últimas conclusiones-de una ciencia *real,* sea la que sea, requieran por fuerza para ser comprendidas una formal habituación técnica. La verdad es 10 contrario: conforme dentro de una ciencia se va llegando a ideas que exigen ineludiblemente hábito técnico, es que esas ideas van en la misma medida perdiendo su carácter fundamental y van siendo sólo asuntos intracientíficos, es decir, instrumentales[1]. El dominio efectivo de la alta matemática es imprescindible para *hacer* física, pero no para entenderla humanamente.

1 En pura verdad, la matemática tiene íntegramente este carácter instrumental y no fundamental o real, como le acontece a la ciencia Que estudia el microscopio.

A un tiempo por suerte y por desgracia, la nación que hoy lleva gloriosa e indisputablemente la dirección de la ciencia es la alemana. Ahora bien, el alemán junto a su prodigioso genio y a su seriedad para la ciencia arrastra un defecto congénito y muy difícil de extirpar: es pedante y hermético. Lo es *a nativitate.* Esto trae consigo que no pocos lados y cosas de la ciencia actual no sean en verdad pura y efectiva ciencia, sino ganga pedantesca y... «falta de mundo». Una de las faenas que Europa necesita realizar pronto es libertar la ciencia contemporánea de sus excrecencias, ritos y manías exclusivamente ale- manes y dejar exenta su porción esencial[1].

1 No se olvide, para entender lo aquí insinuado, que va dicho por quien debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más consciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la ciencia alemana sobre todas las demás. La cuestión aludida no tiene que ver con esto.

Europa no se salva si no entra de nuevo en caja y este encaje tiene que ser más rigoroso que los hasta ahora usados y abusados. Nadie deberá escapar a él. Tampoco el hombre de ciencia. Hoy queda en este no poco de feudalismo, de egoísmo, de indisciplina, engreimiento y gesto hierático.

Hay que humanizar al científico, que a mediados del siglo último se insubordinó, contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión que es des- de entonces la gran vulgaridad, la gran falsedad del tiempo[2]. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: bárbaro que sabe mucho de una cosa. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos se han sentido forzadas, por *necesidades internas de su ciencia misma,* a complementar su especialismo con una cultura integral. Los demás, inevitablemente, seguirán sus pasos. La merina sigue siempre al carnero adalid.

2. En el orden moral, la tarea máxima del presente consiste en convencer a los hombres vulgares -los no vulgares no han caído nunca en la trampa- de toda la necedad inane que encierra ese imperativo de rebelión, tan barato, tan poco exigente, y cómo, un sin embargo, casi todas las cosas contra las cuales el hombre se ha rebelado merecen, en efecto, ser enterradas. La única verdadera rebelión es la creación -la rebelión contra la nada, el anclo nihilismo. Luzbel es el patrono de los pseudorrebeldes.

Todo aprieta para que se intente una nueva integración del saber, que hoy anda hecho pedazos por el mundo. Pero la faena que ello impone es tremen- da y no se puede lograr mientras no exista una metodología de la enseñanza superior pareja al menos de la que ya existe en los otros grados de la enseñanza. Hoy falta por completo, aunque parezca mentira, una pedagogía universitaria.

Ha llegado a ser un asunto urgentísimo e inexcusable de la humanidad inventar una técnica para habérselas adecuadamente con la acumulación de saber que hoy posee. Si no encuentra maneras fáciles para dominar esa vegetación exuberante quedará el hombre ahogado por ella. Sobre la selva primaria de la vida vendría a yuxtaponerse esta selva secundaria de la ciencia, cuya intención era simplificar aquella. Si la ciencia puso orden en la vida, ahora será preciso poner también orden en la ciencia, organizarla-ya que no es posible reglamentarla-, hacer posible su perduración sana. Para ello hay que vitalizarla, esto es, *dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha.* De otro modo -no vale recostarse en vagos optimismos- la ciencia se volatilizará, el hombre se desinteresará de ella.

Véase por dónde, al meditar sobre cuál sea la misión de la Universidad y descubrir el carácter peculiar -sintético y sistemático-de sus disciplinas cultura- les, desembocamos en vastas perspectivas que rebasan el recinto pedagógico y nos hacen ver en la institución universitaria un órgano de salvación para la ciencia misma.

La necesidad de crear vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber para enseñarlas en la «Facultad» de Cultura irá fomentando un género de talento cien- tífico que hasta ahora sólo se ha producido por azar: el talento integrador. En rigor, significa este -como ineluctablemente todo esfuerzo creador-una especialización; pero aquí el hombre se especializa precisamente en la construcción de una totalidad. Y el movimiento que lleva a la investigación a disociarse indefinidamente en problemas particulares, a pulverizarse, exige una regulación compensatoria -como sobreviene en todo organismo saludable-mediante un movimiento de dirección inversa que contraiga y retenga en un rigoroso sistema la ciencia centrífuga.

Hombres dotados de ese genuino talento andan más cerca de ser buenos profesores que los sumergidos en la habitual investigación. Porque uno de los males traídos por la confusión de ciencia y Universidad ha sido entregar las cátedras, según la manía del tiempo, a los investigadores, los cuales son casi siempre pésimos profesores que sienten la enseñanza como un robo de horas hecho a su labor de laboratorio o de archivo. Así me ha acontecido que durante mis años de estudio en Alemania he convivido con muchos de los hombres de ciencia más altos de la época, pero no he topado con un solo buen maestro[1]. ¡Para que venga nadie a contarme que la Universidad alemana es, como institución, un modelo!...

1 Lo cual no es decir que no los haya; pero sí que no los hay con la mínima frecuencia exigible.

VI

LO QUE LA UNIVERSIDAD TIENE QUE SER «ADEMÁS»

El «principio de la economía», que es a la par la voluntad de tomar las cosas según son y no utópica- mente, nos ha llevado a delimitar la misión primaria de la Universidad en esta forma:

1. Se entenderá por Universidad *stricto sensu* la institución en que se enseña al estudiante medio a ser un hombre culto y un buen profesional.
2. La Universidad no tolerará en sus usos farsa ninguna; es decir, que solo pretenderá del estudiante lo que prácticamente puede exigírsele.
3. Se evitará, en consecuencia, que el estudiante medio pierda parte de su tiempo en fingir que va a ser un científico. A este fin se eliminará del torso o mínimum de estructura universitaria la investigación científica propiamente tal.
4. Las disciplinas de cultura y los estudios profesionales serán ofrecidos en forma pedagógicamente racionalizada -sintética, sistemática y completa-, no en la forma que la ciencia abandonada a sí misma preferiría: problemas especiales, «trozos» de ciencia, ensayos de investigación.
5. No decidirá en la elección del profesorado el rango que como investigador posee el candidato, sino su talento sintético y sus dotes de profesor.
6. Reducido el aprendizaje de esta suerte al *mínimum* en cantidad y calidad, la Universidad será inexorable en sus exigencias frente al estudiante.

Este ascetismo en las pretensiones, esta lealtad un poco ruda con que se reconocen los límites de lo asequible permitirá, yo creo, lograr lo fundamental en la vida universitaria, que es colocarla en su verdad, en su limitación, en su interna y radical sinceridad. La nueva vida, como arriba he dicho, tiene que reformarse tomando como punto de partida rigoroso la simple aceptación del destino: el del individuo o el de la institución. Todo lo demás que queramos por añadidura hacer de nosotros o de las cosas -Estado, instituciones particulares- solo prenderá y fructificará si lo sembramos sobre la tierra de esa previa aceptación de nuestro destino, de nuestro *mínimum.* Europa está enferma porque pretende desde luego ser diez el que no se ha esforzado antes en ser siquiera uno, o dos, o tres. El destino es la única gleba donde la vida humana y todas sus aspiraciones pueden echar raíces. Lo demás es vida falsificada, vida al aire, sin autenticidad vital, sin autoctonía o indigenato.

Ahora podemos abrirnos sin reservas y sin cautelas a todo lo que debe ser «además» la Universidad.

En efecto: la Universidad, que por lo pronto es solo lo dicho, *no puede ser eso sólo.* Ahora llega el instante justo para que reconozcamos en toda su amplitud y esencialidad el papel de la ciencia en la fisiología del cuerpo universitario, un cuerpo que es precisamente un espíritu.

En primer lugar, hemos visto que cultura y profesión no son ciencia, pero que se nutren principalmente de ella. Sin ciencia es imposible el destino del hombre europeo. Significa este en el gigantesco panorama de la historia el ser resuelto a vivir desde su intelecto, y la ciencia no es sino intelecto *en forma.* ¿Es, por ventura, un azar que sólo Europa haya -entre tantos y tantos pueblos- poseído Universidades? La Universidad es el intelecto- y, por tanto, la ciencia- como institución, y esto -que del intelecto se haga una institución- ha sido la voluntad específica de Europa frente a otras razas, tierras y tiempos; significa la resolución misteriosa que el hombre europeo adoptó de vivir *de* su inteligencia y desde ella. Otros habrían preferido vivir desde otras facultades y potencias. Recuérdense las maravillosas concreciones en que Hegel resume la historia universal, como un alquimista reduce las toneladas de carbón en unos diamantes.

¡Persia, o la luz! -se entiende la religión mágica. ¡Grecia, o la gracia! ¡India, o el sueño¡ Roma, o el mando![1].

1 Hegel: *Lecciones de filosofía de la Historia universal.* Versión española, cuarta edición, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Europa es la inteligencia. ¡Facultad maravillosa, sí; maravillosa porque es la única que percibe su propia limitación, y de este modo prueba hasta qué punto la inteligencia es, en efecto, inteligente! Esta potencia, que es a un tiempo freno de sí misma, se realiza en la ciencia.

Si la cultura y las profesiones quedaran aisladas en la Universidad, sin contacto con la incesante fermentación de la ciencia, de la investigación, se anquilosarían muy pronto en sarmentoso escolasticismo. Es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias-laboratorios, seminarios, centros de discusión. Ellas han de constituir el *humus* donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces voraces. Ha de estar, pues, abierta a los laboratorios de todo género y a la vez reobrar sobre ellos. Todos los estudiantes superiores al tipo medio irán y vendrán de esos campamentos a la Universidad, y viceversa. Allí se darán cursos desde un punto de vista *exclusivamente* científico sobre todo lo humano y lo divino. De los profesores, unos, más ampliamente dotados de capacidad, serán a la vez investigadores, y los otros, los que sólo sean «maestros», vivirán excitados y vigilados por la ciencia, siempre en ácido fermento. Lo que no es admisible es que se confunda el centro de la Universidad con esa zona circular de las investigaciones que debe rodearla. Son ambas cosas-Universidad y laboratorio-dos órganos distintos y correlativos en una fisiología completa. Sólo que el carácter institucional compete propia- mente a la Universidad. La ciencia es una actividad demasiado sublime y exquisita para que se pueda hacer de ella una institución. La ciencia es incoercible e irreglamentable. Por eso se dañan mutuamente la enseñanza superior y la investigación cuando se pretende fundirlas, en vez de dejarlas la una a la vera de la otra, en canje de influjo muy intenso, pero muy libre; constante, pero espontáneo.

Conste, pues: *la Universidad es distinta, pero inseparable de la ciencia.* Yo diría: la Universidad es, *además, ciencia.*

Pero no un *además* cualquiera y a modo de simple añadido y externa yuxtaposición, sino que-ahora podemos, sin temor a confusión, pregonarlo -la Universidad tiene que ser, *antes* que Universidad, ciencia. Una atmósfera cargada de entusiasmos y esfuerzos científicos es el *supuesto radical* para la existencia de la Universidad. Precisamente porque esta no es, por sí misma, ciencia- creación omnímoda del saber rigoroso- tiene que *vivir de* ella. Sin este supuesto, cuanto va dicho en este ensayo carecería de sentido. La ciencia es la *dignidad* de la Universidad; más aún -porque, al fin y al cabo, hay quien vive sin dignidad-, es el *alma* de la Universidad, el principio mismo que le nutre de vida e impide que sea solo un vil mecanismo. Todo esto va dicho en la afirmación de que la Universidad es, *además}* ciencia.

Pero es, *además,* otra cosa[1]. No solo necesita con- tacto permanente con la ciencia, so pena de anquilosarse. Necesita también contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el presente, que es siempre un *integrum* y solo se puede tomar en totalidad, sin amputaciones *ad usum delphinis.* La Universidad tiene que estar también abierta a la plena actualidad; más aún, tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella.

1 Muy deliberadamente no he querido en este ensayo nombrar siquiera el tema «*educación* universitaria», ateniéndome ascéticamente al problema de la enseñanza.

Y no digo esto solo porque la excitación animadora del aire libre histórico convenga a la Universidad, sino también, viceversa, porque la vida pública necesita urgentemente la intervención en ella de la Universidad como tal.

Sobre este punto habría que hablar algo. Pero abreviando ahora, baste con la sugestión de que hoy no existe en la vida pública más «poder espiritual» que la Prensa. La vida pública, que es la verdadera- mente histórica, necesita siempre ser regida, quiérase o no. Ella, por sí, es anónima y ciega, sin dirección autónoma. Ahora bien, a estas fechas han desaparecido los antiguos «poderes espirituales»: la Iglesia, porque ha abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a esta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa.

Yo no quisiera molestar en dosis apreciable a los periodistas. Entre otros motivos, porque tal vez yo no sea otra cosa que un periodista. Pero es ilusorio cerrarse a la evidencia con que se presenta la jerarquía de las realidades espirituales. En ella ocupa el periodismo el rango inferior. Y acaece que la conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima rezumada por las columnas del periódico. Tan ínfima es a menudo, que casi no llega ser espiritualidad; que en cierto modo es antiespiritualidad. Por dejación de otros poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista, que es no solo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que por causas, espero, transitorias, admite en su gremio a pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigurosamente invertida. Cuanto más importancia sustantiva y perduran te tenga una cosa o persona menos hablarán de ella los periódicos, y, en cambio, destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un «suceso» y dar lugar a una noticia. Habrían de no obrar sobre los periódicos los intereses, muchas veces inconfesables, de sus empresas; habría de mantenerse el dinero castamente alejado de influir en la doctrina de los diarios, y bastaría a la Prensa abandonarse a su propia misión para pintar el mundo del revés. No poco del vuelco grotesco que hoy padecen las cosas-Europa camina des- de hace tiempo con la cabeza para abajo y los pies pirueteando en lo alto-se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único «poder espiritual».

Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. Para ello tiene la *Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad,* tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio-cultural, profesional o científico[1]. De este modo no será una institución solo para estudiantes, un recinto *ad usum delphinis,* sino que, metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un «poder espiritual» superior frente a la Prensa representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez.

1 Es inconcebible, por ejemplo, que ante un problema como el del cambio, que hoy preocupa tanto a España, la Universidad no ofrezca al público serio un curso sobre tan difícil cuestión económica.

Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea.

SEGUNDA PARTE

PEDAGOG1A Y ANACRONISMO[1]

Según oigo, es Kerschensteiner uno de los pedagogos más eminentes de la hora que corre. Sin embargo, me encuentro con que para el señor Kerschensteiner el fin general de la educación es educar ciudadanos útiles, en cuanto han de servir a los fines de un Estado determinado y a los de la humanidad[2]. Yo no concibo como un hombre de tan excelente criterio puede decir una cosa así. Ello da medida del descuido en que andan las ideas pedagógicas de nuestro tiempo. Esta trivialidad procede de múltiples causas; pero una de ellas es más fácil de definir que las demás y, en cierta manera, las resume todas. Me refiero al anacronismo constitucional que suele padecer el pensamiento pedagógico.

1 [Publicado en *Revista de Pedagogia,* enero de 1923.]
2 Kerschensteiner: *Begriff der Arbeitsschule,* 1922.

La pedagogía no es sino la aplicación a los problemas educativos de una manera de pensar y sentir sobre el mundo, digamos, de una filosofía. Nada importa la cuestión que esta filosofía sea un sistema científico rigoroso o una ideología difusa. El dato importante está en que el pedagogo no ha sido casi nunca el filósofo de su pedagogía.

El pedagogo que escribe un libro en 1922 no fundamenta este en las ideas filosóficas de 1922. Como él no es creador de las nuevas ideas y emociones que van a dominar mañana el espíritu colectivo, se ha contentado con recibir la filosofía de sus maestros, por tanto, de una generación anterior[1]. En efecto, la pedagogía escrita en 1922 se nutre de la filosofía de 1890. Pero como además hace falta una larga campaña para que las ideas impresas en el libro lleguen a informar las leyes y la vida escolar, resulta que la doctrina de 1922 no empieza a ser vigente en las escuelas hasta 1940. Con lo cual venimos a la grotesca situación de que los niños de 1940 son educados conforme a las ideas y sentimientos de 1890 y que la Escuela, cuya pretensión es precisamente organizar el porvenir, vive de continuo retrasada dos generaciones.

1 [Sobre la subordinaci6n de la pedagogía a una filosofía, véase del autor el «Prólogo» a la versi6n castellana de la *Pedagogía general derivada de f/in de la educaci6n,* de J. F. Herbart. Reimpreso en *Ideas y creencias.* R. de O. Colección «El Arquero».]

La frase de Kerschensteiner citada hace un momento en un buen ejemplo de este anacronismo. En 1890 regía el alma europea una interpretación política de la historia y del hombre. Se pensaba todavía, con Kant y con Hegel, con Comte y Stuart Mill, que la existencia humana, a lo largo de los siglos, había sido como una preparación para la con- quista de la libertad política y de un cierto orden jurídico que se denomina Estado. Pero hace ya un cuarto de siglo que esta manera de pensar inició su re- flujo y hoy solo insisten en ella los rezagados, muy especialmente los rezagados típicos de nuestro tiempo, que son los políticos «izquierdistas». No creo que exista hoy en Europa ninguna cabeza «actual» a quien no produzca un efecto cómico que del gigantesco hecho humano se destaque como lo más importante, lo más valioso el enteco atributo de la ciudadanía. Los pedagogos que quieran lealmente colocarse a la altura de los tiempos necesitan hacerse cargo de la formidable ampliación de horizontes lograda en los últimos decenios. Bajo una perspectiva de lontananzas mucho mayores cobra la evolución histórica del hombre un aspecto muy diferente del que tenía en la pasada

centuria. El Estado moderno y aun el *ideal* del Estado moderno, que parecía a nuestros abuelos una forma definitiva, conclusión del paisaje histórico, aparece hoy como uno de tantos gestos momentáneos destinados a disolverse en el proceso incesante de la vitalidad humana. Se impone hoy de tal modo a nuestra mirada el carácter cósmico de la historia y del hombre, que cuanto acaece en la dimensión política tiene solo una significación superficial.

Por esta razón, quien pese bien el sentido de las palabras «educación del hombre» no puede menos de soltar una carcajada cuando lee que el *fin* de la educación-nada menos que el *fin-es* educar ciudadanos. Sería como decir, con otras palabras, que el fin de la educación es enseñar a los hombres a usar el paraguas. ¡Ciudadano! ¿Y todo lo demás que el hombre es mucho más profundamente que ciudadano, más permanentemente? ¿Quién no advierte el increíble error de perspectiva que esa doctrina pedagógica comete?

Esta manera de pensar, además de errónea, me parece de una modestia excesiva. Se supone que la pe-

dagogía debe adaptarse a la política, con lo cual, en- tre otras cosas, nos sometemos a un nuevo factor de anacronismo. Cuando se considera que es fin de la educación hacer de los niños ciudadanos útiles para los fines de un Estado determinado, se olvida que mañana, al ser hombres los niños, el Estado para el cual se les educó ha cambiado. Se les educa para ayer, no para mañana. Bien lo advierten ahora las inte- ligencias mejores de Alemania. Una generación educada para un Estado imperial, regido por principios autoritarios tradicionales se ve obligada a vivir en un Estado democrático parlamentario.

No pretendo con esto negar que la educación haya de tener en cuenta que el niño de hoy va a ser ma- ñana ciudadano o, en términos menos circunstancia- les, elemento activo de una comunidad histórica de- terminada. Pero de esto a definir el *fin* de la educa- ción como fabricación de ciudadan.os hay un buen trecho. Y no basta ampliar la idea, como hace Kerschensteiner hablando de los fines de la humanidad, porque se entrevé desde luego que los fines aludidos son también políticos, bien que vagamente interna- cionales.

Yo espero que nuestro siglo reobre contra este empequeñecimiento de la obra educativa. Viene en Europa una ejemplar desvalorización de todo lo po- lítico. De hallarse en el primer plano de las preocu- paciones humanas pasará a rango y término más hu- milde. Y a todo el mundo parecerá evidente que es la política quien debe adaptarse a la pedagogía, la cual conquistará sus fines propios y sublimes. Cosa, por cierto, que ya Platón soñó.

PARA LOS NIÑOS ESPAÑOLES[1]

1 [Texto escrito por el autor para su inclusión en el volumen *Nuestra raza*, libro de lectura manuscrita escolar. Editorial Hispano-Americana. Reus, 1928.]

El porvenir de España depende enteramente de vosotros los niños españoles. Y dentro de vosotros, niños españoles, depende enteramente de que aprendáis o no aprendáis una cosa. ¿Sabéis cuál? Esto que habéis de aprender y cultivar en vosotros exquisitamente, niños españoles, es lo que en mayor grado faltaba a nuestros padres y nuestros abuelos. ¿Sabéis qué es? ¡Ah!, una cosa que parece muy sencilla. Esta: distinguir entre personas.

No ignoráis que con el ejercicio y el adiestramiento consigue el hombre perfeccionar incalculablemente su capacidad de distinguir. El pintor llega a notar la diferencia entre colores que a los demás parecen iguales. El músico distingue las más leves divergencias entre los sonidos. Para el que es catador de vinos, como lo fue el padre de Sancho

Panza, no hay dos vinos iguales. La palabra «sabio» significó en un principio el que distingue de sabores.

Pues bien, la vida de una sociedad y más aún la de un pueblo depende de que sus individuos sepan bien distinguir entre los hombres y no confundan jamás al tonto con el inteligente, al bueno con el malo.

Mirad: a la hora en que escribo esto para vos- otros hay en España, desgraciadamente, muy pocos hombres inteligentes y de corazón delicado. Solo esos hombres puros, espirituales, profundos y nobles podrían mejorar a la patria. Pero no logran que se les atienda.

Porque los españoles que ahora forman nuestra sociedad no saben distinguir entre hombres y, acaso de buena fe, creen que son inteligentes los que son más necios, que son buenos los que son más farsantes. Ya sabéis que hay enfermos de la visión los cuales ven grises los objetos azules. Una cosa parecida nos acontece hoya los españoles: padecemos una perversión del juicio sobre personas. Se juzga inteligentes a esos vanos charladores que llaman «políticos». Se cree que es buen poeta, buen novelista, buen profesor el que más lugares comunes dice, el que mejor halaga al público repitiendo las tonterías que este pensaba veinte años hace.

Y en tanto los mejores, los que verdaderamente valen son poco conocidos, nadie les hace caso o, tal vez, se les combate en todas formas.

¿Veis cuán importante sería que vosotros llegaseis a la madurez con una exquisita sensibii1dad para distinguir entre el valer verdadero y el falso?

A este fin yo os recomendaría, entre otras, cuatro reglas o criterios:

1ª No hagáis nunca caso de lo que la gente opina. La gente es toda esa muchedumbre que os rodea -en vuestra casa, en la escuela, en la Universidad, en la tertulia de amigos, en el Parlamento, en el círculo, en los periódicos. Fijaos y advertiréis que esa *gente* no sabe nunca por qué dice lo que dice, no prueba sus opiniones, juzga por pasión, no por razón:

2ª Consecuencia de la anterior. No os dejéis jamás contagiar por la opinión ajena. Procurad con., venceros, huir de contagios. El alma que piensa, sien- te y quiere por *contagio* es un alma vil, sin vigor propio.

3ª Decir de un hombre que tiene verdadero valer moral o intelectual es una misma cosa con decir que en su modo de ser o de pensar se ha elevado sobre el sentir y el pensar vulgares. Por esto es más difícil de comprender y, además, lo que dice y hace *choca* con lo habitual. De antemano, pues, sabemos que lo más valioso tendrá que parecemos, al primer momento extraño, difícil, insólito y hasta enojoso.

4ª En toda lucha de ideas o de sentimientos, cuando veáis que de una parte combaten muchos y de otra pocos, sospechad que la razón está en estos últimos.

Noblemente prestad vuestro auxilio a los que son menos contra los que son más.

EN EL CENTENARIO DE UNA UNIVERSIDAD [1]

1 [Conferencia en el paraninfo de la Universidad de Granada durante la conmemoración de su cuarto centenario en el año 1932. Publicada en el diario *La Naci6n,* de Buenos Aires, el 1, 8 Y 22 de enero de 1933. Editada, con algunos retoques, en el libro *Ideas y creencias.* Buenos Aires, 1940.]

La Universidad de Granada conmemora su cuarto centenario. Si esta Universidad se da cuenta de sí en esta hora festival advertirá que, para ocuparse estos días en su pasado y dedicarse a recordar, ha tenido que suspender su vida normal, en la cual no era el pasado y el recuerdo lo primario, sino, por el contrario, el porvenir. La vida es una faena

que se hace hacia adelante. Nuestro espíritu está siempre en el futuro, preocupado por lo que vamos a hacer, lo que nos va a pasar en el momento que llega. Solo en vista de ese futuro, para prevenirlo y entrar en él bien pertrechados, se nos ocurre pensar en lo que hemos sido hasta aquí. Vemos nuestro pasado como el conjunto de medios, de capacidades, de experiencias que nos permitirán afirmamos en el porvenir, es decir, continuar sosteniéndonos en él, siendo en él. ¿Qué es ahora, en estos días, nuestra Universidad? Si en el futuro somos lo que proyectamos, en el presente somos lo que hacemos en virtud de aquella decisión o proyecto. Y lo que hace ahora esta Universidad es conmemorar su cuarta secularidad, es decir, recordar. Es curioso que el hombre a veces lo que decide hacer en el instante futuro es precisamente ocuparse del pasado, recordar. La palabra es maravillosa: recordar, es decir, volver a hacer pasar por el corazón lo que ya una vez pasó por él; esto es, revivir imaginariamente lo ya vivido. Pero nótese que el recuerdo no es pasivo: si en nuestra mecánica psíquica acontece que una imagen del pretérito rebrota automáticamente, eso no es recordar. Ante esa imagen, como ante todo, el hombre tiene que decidirse por aceptarla o no, y si la acepta es que se pone activamente a recordar; por tanto, el rememorar no es algo pasivo, que le pasa al hombre, sino algo que él hace.

Recordar no es, pues, algo pasivo, es un hacer; no es que el pasado venga por su pie hasta nosotros, sino que nosotros vamos al pasado, volvemos a él, merced a esa extraña condición del hombre que le permite movilizarse libremente por todas las dimensiones de su tiempo y ser igualmente futuro, presente y pretérito. Ahora esta Universidad es, en una u otra medida, en una u otra plenitud y precisión, sus cuatro siglos de historia.

Pero eso que he llamado el hacer y que, por lo visto, se contrapone al simple pasarle a uno, tiene una condición fundamental y, a la vez, perogrullesca; esta: que todo lo que se hace se hace por algo, en vista de algo. Pero nosotros sabemos ya lo que es ese algo en vista del cual hacemos todo: es nuestro futuro, porque el pasado y el presente no nos puede importar por sí. Lo que nos importa es ser, existir mañana-vivir es pervivir-; lo demás es haber vivido. Por eso el recordar se hace en vista del porvenir y de ahí que, si nos analizamos mientras estamos entregados a la memoria, observaremos que al re-memorar bizqueamos y que mientras recordamos con un ojo el pasado con el otro seguimos atentos al por- venir, como refiriendo constantemente lo que fue a lo que puede sobrevenir. El recuerdo es la carrerilla que el hombre toma para dar un brinco enérgico sobre el futuro. Y si no, ¿a qué viene el esfuerzo que esta Universidad dedica a ocuparse estos días en su trasvida? No hay duda: lo hace para afirmar su porvenir, para atraer la atención sobre ella, para fundar su derecho a pervivir mañana, entre otras razones, en el hecho de su historia larga. Conmemorar es recordar en comunidad y públicamente; la conmemoración es la solemnidad del recuerdo.

y he aquí que esta Universidad reanima sus cuatro siglos de historia. Ve lo que ha sido, pero advierte al punto que los detalles de su historia particular, con ser interesantes, representan solo variaciones más o menos anecdóticas de lo que ha sido la Universidad española entera. En todo lo esencial, en las aspiraciones, en la relación con el contorno, con los pode- res sociales, con la Iglesia, con el Estado, con el pueblo, con las dotes de la raza, con la economía del medio, su destino ha sido el mismo que el de cualquiera otra Universidad española. Y por eso, al querer palpar con precisión lo que ha sido se ve forzada a preguntarse: ¿qué ha sido la Universidad española? Esto ya no es anecdótica, esto es ya muy importante, esto es ya sustancial. No es desdeñable lo que esta Universidad debe a Granada, pero evidentemente no le debe nada visceral. La provincia, la región -y no ignoráis que soy muy regionalista- no representan sustancias históricas; son modificaciones del gran ente nacional que es lo históricamente sustancial. Por eso lo que esta Universidad tiene de tal no es lo que tiene de granadina,

sino lo que tiene de española. En la conmemoración tendríamos, pues, que partir de lo que ha sido la Universidad en España.

Pero al intentarlo caemos en la cuenta de que no se puede aclarar lo que ha sido la Universidad española si no contemplamos su destino peculiar sobre el fondo de lo que ha sido toda la Universidad europea. La nuestra nace de la misma inspiración e impulso coincidente que las demás de nuestro mundo occidental. Ciertos supuestos elementales, ciertas vicisitudes de primer orden son comunes a todas. Y es evidente que lo más jugoso en esta conmemoración sería dirigir una mirada a lo que ha sido la Universidad europea, que incluye a la española y la granadina, y preguntarse si su porvenir presenta barruntos de bonanza o peligro.

y así esta Universidad, al sumirse en su propio pasado de Universidad europea, revive el proceso dramático y glorioso que ha sido la historia de esta institución. Ve cómo de minúsculos y privados centros de estudios que brotan con espontaneidad de hongos «en todo lugar un poco tranquilo» durante los comienzos de la Edad Media, se desarrollan los gran- des cuerpos universitarios, que atraen gentes de los lugares más remotos de Europa y palpitan y se estremecen como vísceras imprevistas dentro de la sociedad europea, constituyendo su más auténtica novedad. Porque esto es lo primero que conviene hacer constar: la Universidad, el cultivo y enseñanza del saber organizados como corporación pública, como institución es algo exclusivamente europeo, que no había existido en ninguna otra sociedad.

Por eso yo suelo decir que la Universidad ha sido consustancial con Europa. Lo más parecido a ella, que es el mandarinato de China, se diferencia esencialmente. Ahí se trataba únicamente de la preparación de empleados públicos. Fue, pues, exclusiva- mente un órgano del Estado como tal. Pero en Europa, cualquiera que sea el aprovechamiento que el Estado haya obtenido de la Universidad, significó esta un principio diferente y originario, aparte, cuando no frente al Estado. Era el Saber constituido como poder social. De aquí que apenas gana sus primeras batallas la Universidad se constituya con fuero propio y originales franquías. Frente al poder político, que es la fuerza, y la Iglesia, que es el poder trascendente, la magia de la Universidad se alzó como genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la Inteligencia como tal, exenta, nuda y por sí, que por vez primera en el planeta tenía la audacia de ser di- rectamente y, por decirlo así, en persona una energía histórica. ¡La inteligencia como institución! ¿Es esto de verdad, de verdad posible? No voy ahora a entrar en el tema, porque no es lo que en mis notas primitivas previ, y quiero en el perfil general de lo que os diga ser estrictamente fiel a ellas.

Ello es que desde el siglo XII se oye sin interrupción, oriundo de los senos de Europa, un son que no se parece a nada, pero que de parecerse a algo sería a un como bordoneo de abejas solícitas e inquietas, vagabundas y punzantes. Es el rumor que hacen las Universidades, un rumor que, como el del motor de explosión de nuestro tiempo, era un ruido nuevo en el mundo. Y en esos siglos, cualquiera que sea el trivio o encrucijada donde os coloquéis, veréis que chocan cuatro tropeles de hombres dispares: un tropel de soldados que moviliza el poder público, un tropel de mercaderes que empuja el interés, un tropel de peregrinos que va Compostela o a Tierra Santa y un tropel de los que entonces se llamaban escolares y hoy llamamos estudiantes. Y no se puede negar que en el concurso de tan vario origen son estos los que ponen la alegría, la insolencia, el ingenio, la gracia y -¿por qué no decirlo?- la pedantería. Y este tropel de escolares iba a ser el que ganase la partida a los otros. La cosa es innegable: en Europa las Universidades ganaron la partida a los otros poderes, incluso al más fuerte, porque es la fuerza, al poder político. Esa partida ganada por los escolares al poder político se llama revolución, y es claro que me refiero a la auténtica, porque no estoy dispuesto a llamar

revolución a cualquier cosa. ¡Ganaron la partida a los demás poderes! Pero... ¿la ganaron para siempre? He aquí que la resaca del recuerdo, como siempre acontece, nos arranca de la playa muerta, inofensiva, sin peligros que es el pasado y nos arroja de nuevo a la mar del porvenir. En contacto con ella volvemos a sentimos vivir, porque volvemos a sen- timos en peligro, y, queramos o no, tenemos que bracear para mantenemos a flote. La vida es permanente conciencia de naufragio y menester de natación. La mirada al pretérito, la conmemoración no ha he- cho sino curamos del embotamiento en que vivíamos y ponemos en carne viva para que percibamos bien lo que el futuro tiene de característico frente al presente y el pasado.

¿Cuál es la esencia del futuro, de «todo» futuro? Peligro, problema. La Universidad europea ha sido algo magnífico, glorioso y triunfante; en el siglo XIX llega al máximum de su poder; pero ¿y mañana? ¿Qué será mañana?

¿Lo mismo, más o menos?

¿Qué haremos para responder a esta pregunta? Yo creo que la cosa no ofrece duda. No tenemos más que un camino, un método: comparar el pasado con el presente, es decir, hacemos bien cargo del presente para descubrir si en él se dan las mismas causas que hicieron posible en el pasado la vida saludable o el triunfo de la Universidad.

Yo no puedo, como es natural, estudiar aquí adecuadamente las causas por las cuales la Universidad prosperó y triunfó en el pasado europeo. Lo único que puedo hacer es enunciar la causa máxima, la que, en rigor, resume y fecundiza todas las demás.

Someted un ser viviente, cuyo organismo propio posea todas las plenitudes y facultades, a un clima desfavorable, negativo de su estilo zoológico, y le veréis pronto desmedrarse y sucumbir o, a lo sumo, arrastrarse en una *vita minima.* Viceversa, el organismo endeble se corrobora y planifica en un clima favorable. Un clima no es sino un régimen atmosférico en que predominan ciertos ingredientes físico-químicos. Pues bien, eso que llamamos una época histórica no es sino un clima moral donde predominan ciertas valoraciones ciertas preferencias, ciertos entusiasmos. ¡Coinciden las preferencias ambientes de nuestra época con el proyecto de vida que cada uno de nosotros es; entonces nuestra vida se logra fácil- mente! Pero si las estimaciones de la época en que vivimos pugnan con el tipo de hombre que hemos de ser, nuestra existencia se malogra. Esta ecuación de coincidencia o repugnancia entre nuestro programa vital y nuestra época es uno de los factores primarios de eso que llamamos «destino».

No escapamos a la circunstancia; ella forma parte de nuestro ser, favorece o dificulta el proyecto que somos.

Cuando se repasa la historia de la Universidad europea, que imaginamos como una persona, aunque colectiva, viviente, notamos que su trayectoria, sus al- tos y bajos, su humildad y su esplendor avanzaron paralelamente al entusiasmo que el europeo sintió por la inteligencia. Esto es la causa decisiva de la prosperidad y triunfo gozados por la institución universitaria. El europeo, en su evolución, llegó muy pronto a preferir y anteponer la inteligencia a todas las demás cosas del universo. En los demás cuerpos históricos, en el Oriente, en el mundo grecorromano, en el orbe excéntrico del arabismo solo una minoría social creyó radicalmente en la inteligencia, y aun esto habría que verlo más despacio; pero solo en Europa se da el caso de que casi la totalidad del pueblo sienta un entusiasmo preferente por lo intelectual, que ponga su vida íntegra al naipe de las ideas; en suma, que viva de ideas y para ideas.

A fin de que no se desoriente la comprensión de los que me escuchan intercalo secamente la advertencia de que no porque yo sea de oficio y vocación intelectual ha de suponerse sin más que apruebo eso:

el que se viva de ideas y para ideas. Es evidente que todo hombre ha vivido siempre con ideas, usando de ellas como instrumento «para» su vida.

Digo, pues, sin anticipar sentencia, que el europeo no se ha limitado a vivir con ideas, sino que ha puesto su vida a las ideas, como el arriesgado pone su fortuna íntegra a la sota de copas. En un clima o ambiente dominado por esta preferencia era natural que la Universidad prosperase y que llegase a su culminación en los siglos que representan el imperio, casi indiviso, de la inteligencia, en la época moderna y sobre todo en el siglo XIX. ¿Es fácil que la inteligencia pueda ser en el porvenir visible tanto o más que ha sido hasta 1900?

La fecha no es caprichosa, porque efectivamente en torno a ella comienzan a aparecer en Europa síntomas que luego se han desarrollado pavorosamente y que anunciaban el cambio de clima histórico en que indiscutiblemente nos encontramos hoy. El entusiasmo por la inteligencia decrece y asciende en pleamar la hostilidad a la inteligencia. ¿Es este hecho, tan innegable como universal en Europa, una realidad profunda o es un fenómeno pasajero debido a una hora de cansancio por la continuidad del esfuerzo ininterrumpido, multisecular, dedicado al pensamiento? ¿Es el *odium proffesionis* que sufre transitoria- mente el europeo? Sea una u otra cosa su sentido y valor, repito que el hecho es incuestionable y que la Universidad debe mirarlo cara a cara porque de ello depende su porvenir. La inteligencia es el pensamiento, es la razón, y el entusiasmo hacia ella significa que preferimos ante todo tener razón. La actitud era bonita, no se puede negar; porque a todas las cosas del mundo se prefería la cosa menos cosa del mundo, la más etérea la razón, la idea razonable.

Pero si ahora dirigimos una mirada al área europea, a la política, a la vida social, sobre todo a las nuevas generaciones, os encontráis que ya casi nadie quiere tener razón. No es que no la tenga: es que deliberadamente le trae sin cuidado tenerla o no. ¿Qué es lo que quiere, entonces, la gente? Por lo visto, no le interesa la idea de las cosas, sino que quiere las cosas mismas. Ese imperativo de eficacia a que hoy se muestran tan dóciles las gentes y que enarbolan como bandera y principio no hace sino expresar aquel brutal querer las cosas. Es decir, no se estima al que las piensa, sino al que las quiere con resolución; se desestima la inteligencia, se prefiere la voluntad; al intelectualismo sucede el voluntarismo. ¡La voluntad! Esta es la nueva diosa desde 1900. ¿Será relativamente definitiva, informará toda una época como la otra, será no más que una diosa transeúnte y como turista que se da un fugaz paseo por Europa? Yo no voy a decirlo hoy. Pero es positivo que los hombres actuales incriminan a toda la Edad Moderna echándole en cara precisamente lo que esta consideraba el máximo honor: le echan en cara que no hacía sino pensar, pensar... Que además de esto haya creado una civilización material prodigiosa, la cual permite a las nuevas gentes vivir mejor que ha vivido nunca el hombre, es cosa que se pasa por alto y no se le reconoce. Se le inculpa porque pensaba y pensaba. Se le recuerda que en uno de los instantes culminantes del intelectualismo, en la Alemania romántica, había dicho Schlegel que la vida verdadera no es sino un *unendliches Gesprach*, una charla infinita, una conversación interminable en que se canjean ideas, y la una sale de la otra indefinidamente, sin última consecuencia, sin acabar nunca, sin terminar en una resolución.

Es evidente que desde hace ya no pocos años y en toda la extensión de Europa, cualesquiera sean las formas de la política, ha sobrevenido un cansancio y como un hartazgo de eso. Fatiga la discusión e irrita que no concluya, es decir, que no lleve a consecuencias, a decisiones. Frente a la inteligencia, que parece perderse en el arabesco de su propia dialéctica, se yergue la otra potencia del hombre: la voluntad, que es la facultad de resolver o, por lo menos, de resolverse. Sería un diagnóstico erróneo no ver este cambio del estilo histórico sino en sus más melodramáticas manifestaciones

políticas. No; más allá de la política, y antes que ella comience sus operaciones, en los senos profundos de la vida occidental se ha producido un cambio de valoración. No se cree que se haya hecho bastante pensando en las cosas y se empieza a entrever que la inteligencia no se justifica, sin más, a sí misma por el simple hecho de ejercitarse.

Una vez reconocido este cambio de la preferencia europea surge en nosotros indefectiblemente una pregunta: Y ¿por qué ha acontecido? ¿Qué pecado ha cometido la inteligencia para ser-por lo menos aparente y transitoriamente-derrocada y suplantada?

He dicho que el hombre vive siempre con ideas: ¡claro está! Al encontrarse en la circunstancia o mundo hace funcionar, entre otros, su aparato intelectual y, quiera o no, se forja ideas sobre el mundo, lo interpreta, y estas ideas o convicciones sobre lo que las cosas son entran a formar parte de la circunstancia. Es evidente que la vida del cristiano, para quien este mundo no es sino antecámara o antifaz de otro más real donde está presente Dios, es distinta de la vida del marxista, para quien la última realidad del universo es el proceso de la producción económica. Naufragar en Dios o naufragar en lo económico son cosas diferentes, aunque a la postre ambas son idénticamente naufragios, son depender de alguien o de algo que es distinto de nosotros, es tener que ser fuera de sí.

Precisamente porque nuestra vida es eso, de modo irrecusable-necesidad de sostenemos en un medio que nos es ajeno, desconocido-, no tenemos más remedio que interpretar nuestra situación, tratar de averiguar qué es ese mundo en que braceamos náufragos y cuál es su relación con nosotros. Ahora bien, esto es filosofía. Y esa filosofía o interpretación de nuestra vida será aguda o roma, elemental o sabihonda, espontánea o pedante, pero lo que no puede negarse es que el hombre, quiera o no, la ejercita, No puede vivir sin interpretar su situación, sin filosofar. De aquí que el mejor resumen de una época sea su filosofía. No discuto ahora si es ella causa o efecto de lo demás; no es que quiera dar importancia a la filosofía; al contrario, puesto que digo que, quieran o no, todos son filósofos, Me basta para el caso con tomarla como la expresión y síntoma de un tipo de vida, de una época, ¿Y cuál ha sido, reducida a úl- tima cifra, la filosofía europea, la interpretación de la realidad que ha orientado la existencia en la época moderna?

En su umbral, vestido a la española, de negro, se alza un hombre solitario, pero de la mejor compañía, un gentilhombre que ha sido tal vez el genio mayor de Occidente, el más original, que eliminando todo lo adventicio y recibido va a decir la auténtica verdad europea: es Renato Descartes.

¿ y qué hizo este hombre?

Pues este hombre se sentía perdido en la vida, nada en ella encontraba seguro. Nótese que esa sensación de perdimiento e inseguridad no es algo que nos acontezca a ratos en la vida, sino que es la vida misma, aunque hacemos todo lo posible para ocultárnoslo. Descartes quiere hacer pie en algo firme, tropezar con la auténtica realidad, sentirse seguro. Tanto da decir que nos sentimos perdidos como decir que dudamos. En efecto todo es dudoso; a la vida no le es regalada ninguna convicción absoluta: es primero duda, perplejidad. Pero entonces, dice Descartes, si dudo, por lo menos es cierto que dudo, y luego da ese gran paso, tan sencillo y que es el paso de la Europa moderna: es cierto indubitablemente que dudo; pero dudar no es sino pensar. *Eureka!*, hemos hallado la realidad indubitable: el pensamiento existe, y como yo soy ese pensamiento, yo existo. Existo, pues, porque pienso; existo como pensamiento, como inteligencia. Yeso, pensamiento, es lo único que hay.

Porque vamos a dejar todo lo demás que Descartes añade; ya que eso, su punto de partida, es lo esencial, eso es de lo que, con una u otro modulación, va a hacerse solidaria Europa de 1650 a 1900: es el idealismo.

Si vamos al otro cabo de ese magnífico siglo XVII que «estabiliza» la interpretación europea de la vida topamos con Leibniz, cima del pensamiento barroco. y hallamos que en él culmina ese idealismo, lo que en el *bon pas* de Descartes fermentaba implícito va a ser paladinamente afirmado en Leibniz. La realidad única es la mónada, y la mónada es pensamiento y solo pensamiento, confuso o claro. Además, cada mónada está aislada, «sin ventanas», y su existencia se reduce a una faena interior de pensar y pensarse a sí misma, de ponerse en claro consigo misma. El mundo es mera proyección del sujeto intelectual, simple fenómeno y fantasmagoría. Pero tanto en ese mundo fantasmagórico, como en la realidad de las mónadas, solo un principio rige: el principio de la razón suficiente. Nunca ha llegado a mayor imperialismo la inteligencia. Porque ese principio declara que para que algo exista es preciso que cumpla la exigencia de «tener razón», la cual es una exigencia intelectual.

¿Veis cómo el entusiasmo por la inteligencia hace de ella la realidad fundamental, en rigor, la única? Esta condición va a impregnar toda la vida europea, en todos sus órdenes, y aunque el hombre medio no se dé cuenta de ello, como no se da uno cuenta habitualmente de la atmósfera que respira. En esa atmósfera se comprende el fácil triunfo de la Universidad.

No obstante, reparemos en que el mundo antiguo había opinado también, si no que el pensamiento era la única realidad, por lo menos que era la funda- mental. Mas hay una diferencia radical: cuando el griego habla de inteligencia, del *nous,* no se refiere, por lo pronto, a la suya, sino a un principio o poder que le parece entrever en el cosmos, en el mundo. El europeo, en cambio, creyó que la realidad única era la inteligencia del hombre, sea la individual, sea la de la especie humana, como creía Hegel. Y esto trae una consecuencia decisiva para la interpretación de nuestra vida. Si lo único que hay es la inteligencia y la inteligencia es el hombre, quiere decirse que lo único que hay es el hombre, que el hombre se queda solo. O dicho en otra forma: si la única realidad es el pensamiento y yo soy pensamiento, resultará que, para mí, existir no es sino pensar. Ahora bien, pensar es una faena íntima que hago dentro de mí, sin salir de mí, sin tener que contar con nada ajeno a mí. Según esto, la vida en su efectiva realidad consistiría en estar solo consigo, dentro de sí, y no, como hemos dicho, en lo contrario, en tener que sostenerse fuera, en el mundo, el cual, acaso, es irracional, ininteligente, antiinteligente acaso, ¿quién sabe si mi ene- migo?

No, señor Descartes: vivir, existir el hombre no es pensar. Vuestra merced -sea dicho con máximo respeto y haciéndole toda la mesura-, vuestra merced ha padecido un error. Sin duda, vuestra merced ha llegado pensando a la conclusión: existo porque pienso; pero recuerde que se ha puesto vuestra merced a pensar, que ha caído en la cuenta de que pensaba no sin más ni más, sino porque antes se sentía perdido en un elemento extraño, problemático, inseguro, dudoso, cuyo ser era extraño al de vuestra merced. Se ha puesto, pues, a pensar «porque» antes existía, y ese existir de vuestra merced era un hallarse náufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es -que es dudoso-, por tanto, que era algo distinto de vuestra merced-porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar. Vivir, existir, no es estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo por- que pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés: el pensamiento, la inteligencia son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital.

Este fue el pecado de la inteligencia: creer que ella era sola, que ella era la realidad. Noten ustedes que este es el pecado de Lucifer cuando pretende ser como Dios. Porque Dios significa la plena realidad. Si Lucifer imaginaba ser como Dios, quiere decirse que presumía dentro de sí todas las condiciones y to- dos los ingredientes para ser él la plena realidad y no una realidad obligada a contar con otra superior, con Dios. Lucifer intenta suplantar a Dios, como en el idealismo la inteligencia se rebela y aspira a de- clararse la única realidad. Se comprende muy bien -y ya veremos 'por qué abundante serie de serias razones -que la inteligencia, la idea caiga en este error. Está ella consignada indisolublemente a la realidad, o dicho de otro modo más perogrullesco: la idea es idea «de» la realidad. Su papel es de espejo, y cuanto más limpio, mejor. Refleja las cosas y en este virtual sentido las contiene. Si un espejo tuviera conciencia de sí mismo caería fácilmente en la ilusión de que tiene dentro de sí los objetos que refleja; y si además tuviese pies echaría a andar creyendo que podía llevarse consigo todo lo en él espejado, que era, pues, espejo y cosa espejada. Aristóteles dice con gran razón que el alma es, en cierto modo, todas las cosas, puesto que las piensa. Pero la cuestión y el peligro está en ese ser en «cierto modo», en ese casi-ser. Un mínimo descuido en la apreciación de cuál sea ese «casi ser las cosas» que es pensarlas, trae enormes y desastrosas consecuencias. En el caso del espejo, noten la radical tergiversación de su situación y papel efectivos que acarrearía su error de creer que de verdad lleva en sí las cosas que, en rigor, solo refleja. De ser un servidor de la realidad pasaría a ser su dueño, su propietario. Por eso Lucifer grita: *Non serviam!*,. la inteligencia, que, según hemos entrevisto, es solo instrumento «para» la realidad radical que es la tarea de vivir, que es, pues, constitutivamente, servicio, se convierte en fin de sí misma, se declara independiente. Y es cierto que la inteligencia no puede servir a ningún interés particular, so pena de anularse, pero, por otra parte, ella no es sino esencial servidumbre a la vida. De esta vive, en ella tiene sus raíces y de ella recibe su sentido.

En *El tema de nuestro tiempo,* que se publicó en 1923, pero que recoge trabajos de cátedra anteriores de varios años, resumía yo el problema de lo que entonces era aún un porvenir con estas palabras: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.»

La crisis de la inteligencia-y con ella de la Universidad -solo puede dominarse mediante una reforma de la inteligencia. Hace muchos años que con este mismo *título*-- *Reforma de la inteligencia*[1]- la predico; anuncié, cuando nadie lo presumía, que la crisis se avecinaba, lo cual me costó quedarme solo en España.

Yo creo que hoy, al cabo de trece o catorce años, parecerá claro a todo el mundo el sentido de esa fórmula que entonces nadie entendió.

1 [Reimpreso en *Apuntes sobre el pensamiento.* Revista de Occidente. Colección «El Arquero».]

Pero es posible que alguien me pregunte ahora: ¿y el voluntarismo, ese voluntarismo que desde 1900 parece resuelto a sustituir en su imperio al intelectualismo? ¿Representa, en efecto, la norma «estable» del porvenir? Debe el curioso preguntarse con cierta perentoriedad si una actitud como la voluntarista, en que el hombre cree no tener que contar más que con su voluntad, con su decisión, es, en definitiva, muy diferente de la intelectualista. El descendiente de Descartes creía que vivir era pensar o, lo que es lo mismo, ponerse de acuerdo consigo mismo. ¿Hay mucha distancia de esto a creer que vivir es resolverse enérgicamente? ¿No significa esto que se sigue creyendo lo mismo, sin más que haber trasladado el acento de la potencia inteligente a la volitiva? ¿No tiene el voluntarismo todo el aire de simple y exasperada forma que el viejo idealismo adopta, convulso, antes de morir?

La explosión de voluntarismo sobrevenida en Europa desde hace treinta años -no es menos antigua la fecha de la emergencia-ha abierto una ancha brecha en el horizonte hermético donde nos retenía, mágicamente prisioneros, el intelectualismo. Este ha sido su papel y su servicio. Pero no es verosímil que el voluntarismo represente una actitud perdurable. El hombre es, ante todo, voluntad, porque, ante todo, tiene que hacer algo para existir y, por tanto, ante todo, tiene que querer y decidirse. Por ser el hombre primariamente voluntad es precisamente por lo que luego tiene que ser también inteligencia. Es esta quien crea los proyectos entre los cuales la voluntad ha de decidir, y para ello intenta penetrar hasta la verdad del mundo y del hombre. Yo sospecho que, una vez hecha a fondo la experiencia del radical voluntarismo, el hombre descubrirá, otra vez -¡por fin!-, que no está solo, que hay en torno de él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está.

SOBRE LAS CARRERAS[1]

1 [Fragmentos de las primeras lecciones de un curso universitario. Publicados en *La Naci6n,* de Buenos Aires, septiembre-octubre de 1934.]

¿Han pensado ustedes bien en lo que es una carrera y en lo que es seguirla? Siempre que apretamos una palabra del Diccionario para precisar su sentido descubrimos que es equívoca. Así, carrera significa primariamente correr desde un sitio hasta otro siguiendo una trayectoria. Luego se contrae un poco el sentido para referirse más especialmente a las carreras del estadio donde se concursa en vista de ganar premios. Más tarde viene ya la trasposición o metáfora y carrera se hace símbolo de la vida. Así en Cicerón: *Exiguum nobis vitae currículum natura circumscripsit.*

La vida es representada como una carrera por un estadio-como un esfuerzo desde un primer momento hasta un último momento, a lo largo de una trayectoria determinada-, es decir, de una cadena de haceres. Sin remedio, la vida no es un estar ahí ya, un yacer, sino un recorrer cierto camino; por tanto, algo que hay que hacer-es la línea total del hacer de un hombre. Y como nadie nos da decidida esa línea que hemos de seguir, sino que cada cual la decide por sí, quiera o no, se encuentra el hombre siempre, pero sobre todo al comienzo pleno de su existencia, al salir de su adolescencia, con que tiene que resolver entre innumerables caminos posibles la carrera de su vida.

Entre los pocos papeles que dejó Descartes a su muerte hay uno, escrito hacia los veinte años, que dice: *Quod vitae sectabor iter?* Es una cita de unos versos de Ausonio en que este traduce otros pitagóricos bajo el título *Ex Graeca Pythagororum: de ambiguitate eligendae vitae.*

Hay en el hombre, por lo visto, la ineludible impresión de que su vida, por tanto, su ser es algo que no solo puede, sino que tiene que ser elegido. La cosa es estupefaciente: porque eso quiere decir que a diferencia de todos los demás entes del universo, los cuales tienen un ser que les es dado ya prefijado y que *por eso* existen, a saber, porque son ya, desde luego, lo que son, el hombre es el único y casi inconcebible ente que existe sin tener un ser prefijado, que no es desde luego y ya lo que es, sino que, por fuerza, necesita elegirle él su propio ser.

No entremos en la cuestión que va a ocuparnos a fondo durante el curso. Nos basta con reconocer que en la práctica efectiva de nuestra vida las cosas se nos presentan así, antes de que teoricemos, antes de que nos formemos una opinión sobre nuestra vida y sobre todo lo demás.

Ese ser que el hombre se ve obligado a elegirse es la carrera de su existencia.

¿Cómo lo elegirá? Evidentemente, porque se re- presentará en su fantasía muchos tipos de vida posibles y al tenerlos delante notará que alguno o algunos de ellos le atraen más, tiran de él, le reclaman o llaman. Esta llamada hacia un cierto tipo de vida o, lo que es igual, de un cierto tipo de vida hacia nosotros, esta voz o rito imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo es la vocación.

Pero esto quiere decir que nuestra vida es, por lo pronto, una fantasía, una obra de imaginación. Y, en efecto, en todo instante tenemos que imaginar, que construir mediante la fantasía lo que vamos a hacer en el inmediato. Sin esa intervención del poder poético, es decir, fantástico, el hombre es imposible. Como ustedes ven, seguimos cayendo en sospechas estupefacientes. Esta casi casi nos forzaría a afirmar que la vida humana es un género literario, puesto que es, primero y ante todo, faena poética, de fantasía.

En rigor, es así; solo que conviene precisar de dónde vienen a nuestra fantasía esas vidas imaginarias entre las cuales necesitamos elegir.

Siempre que el hombre siente una necesidad lo primero que hace es buscar en su derredor, en el con- torno en que él está, en el mundo, en suma, en eso que llamamos «ahí», algo que pueda satisfacerla. Esto es muy importante, aunque ahora no vamos a desentrañarlo: revela que el movimiento más espontáneo o primero del hombre ante una necesidad es creer, más o menos, con una u otra confianza, que *lo que necesita-esto* es, *lo que* puede satisfacer su necesidad-está ya ahí a la mano, *y que, por tanto, no tiene que hacérselo.* Solo cuando no lo encuentra ahí-en el mundo o circunstancia-se resuelve a hacerlo. Ahora bien, ese movimiento primero no se daría en el hombre si este no advirtiese que, en efecto, tiene en todo instante necesidades, pero que a la vez tiene también ya, desde luego y sin hacérselas él, muchas cosas. Por tanto, que el hombre nace sintiéndose menesteroso de muchas cosas, pero, a la vez, sintiéndose heredero y propietario de no pocas. El que tuviese la impresión de que no poseía absolutamente ninguna cosa para poder vivir, sino que en absoluto tenía que hacérselo él todo -por ejemplo, hasta una tierra donde sus pies pudiesen apoyarse y un aire que sus pulmones pudiesen respirar no llegaría a vivir: en el mismo instante de sentirse en la vida se moriría de terror, de aniquilación.

Pues bien, ante la necesidad de elegir una vida el hombre busca en su contorno para ver si ahí está ya lo que puede ser su vida; esto es, mira las de los otros hombres, las de los que ya están ahí, las de los hombres pasados. Y entonces encuentra que, en efecto, él es heredero de muchas líneas o trayectorias de existencia que los hombres pasados o simplemente mayores que él ya han cumplido o hecho. Estas son las que, por lo pronto, reproduce en su fantasía; como 'ven ustedes, con una fantasía que no es crea- dora, sino reproductiva. Y sin necesidad de recurrir al pasado encuentra que el contorno social donde él se halla está constituido por una urdimbre de vidas típicas; encuentra, en efecto, médicos, ingenieros, catedráticos, físicos, filósofos, labradores, industriales, comerciantes, militares, abogados, albañiles, zapateros, maestros, actrices, cupletistas, monjas costureras, señoras de su casa, damas de sociedad, etc., etc. Por lo pronto, no ve la vida individual que es cada médico, o cada señora de su casa, sino que ve la arquitectura genérica y esquemática de esa vida. Unas de otras se diferencian por el predominio de una clase o tipo de haceres: el hacer del hombre de ciencia o el hacer del militar. Pues bien: esas trayectorias esquemáticas de vida son las «carreras» o carriles de existencia que existen ya notorios, definidos, regula- dos en la sociedad. El individuo no tiene que hacer ningún gran esfuerzo para representárselas y ver hacia cuál se siente llamado por una voz interior y alojarse en ella, esto es, decidir que su vida va a ser vida

de médico o de catedrático o de diplomático o de albañil o de mujer de su casa o de dama elegante o de castañera de la esquina.

Pero noten ustedes que la carrera de la vida, la vida que hay que elegir es la de cada cual; por tanto, una línea o perfil individualísimo de existencia. Mas este es el nuevo cambio de sentido que ha sufrido y que hoy tiene la palabra «carrera». Ha perdido el sentido individual que tenía en la frase de Cicerón para contraerse a significar los esquemas de vida, las vidas típicas, esto es, genéricas, abstractas que el individuo encuentra preestablecidas en la sociedad. Son, pues, las «carreras» un concepto sociológico, que recibe también el nombre de «profesiones».

No afecta a la cuestión presente el hecho de que, en rigor, la palabra «carrera» tiene hoy un significado un poco menos extenso. En efecto, la albañilería o la carpintería no se suelen llamar «carreras», sino «oficios». Pero claro está que el «oficio» es también un esquema social de vida. ¿Por qué, sin embargo, el idioma ha separado la denominación en uno y otro caso? Hay tras esta duplicidad de nombres, en apa- ciencia tan mansa, algo tremendo que desde hace sesenta años mueve y dramatiza la historia. Se llama «carreras» a los esquemas sociales de la vida en que predomina el hacer espiritual-intelecto: científicos; voluntad: políticos, hombres de acción; imaginación: poetas, novelistas, dramaturgos-y «oficios» a aquellos en que predomina el hacer de la mano, la mano de obra. La división, por lo visto, más radical que la sociedad hace entre los destinos típicos sociales del hombre es esta entre hombres de espíritu y hombres de la mano. Desde hace sesenta años se batalla cruentamente sobre el área del planeta acerca de si esta división, que es un hecho, es además algo tolerable, si es justo o no; si aun siendo injusto, es irremediable. Y el punto más hondo y grave de la cuestión no es el que suele mover a las gentes-la diferente situación económica que «carreras» y «oficios» suelen llevar consigo-, sino este otro que vaya enunciar, pero no a desarrollar: ¿es el hombre por vocación albañil como es por vocación industrial, poeta o médico? Si los albañiles y peones de minas u obreros de fábrica lo fuesen por vocación siquiera con la frecuencia con que hay médicos e industriales por vocación, ¿encontrarían aquellos tan insoportable la exigüidad de sus ganancias? ¿Es que la ganancia de muchos hombres de ciencia no es aproximadamente tan exigua y en todo caso por completo desproporcionada a la intensidad y constancia de su esfuerzo? O, viceversa, ¿es la ganancia del obrero tan exigua que no deja holgura para que su oficio, es decir, lo que tiene que hacer-su trabajo-, se le pueda presentar como vocación? Y como lo que el hombre es por vocación lo es por sí mismo, por su más íntima y espontánea determinación, tendremos que las preguntas anteriores se condensan y subliman en esta: ¿*Ser* albañil es *ser* hombre, como lo es *ser* poeta o *ser* político o *ser* filósofo?

Pero hecha esta advertencia de que para el asunto presente no hay distinción entre «carreras» y «oficios», tornemos a nuestro camino.

Las «carreras», he dicho, son esquemas sociales de vida donde, en el mejor caso por vocación y libre elección, el individuo aloja la suya.

En cada época y lugar la sociedad está constituida por un repertorio de «carreras». Mas si comparamos cualquiera sociedad primitiva con la nuestra pronto advertimos una ley histórica según la cual la sociedad en su evolución engendra una diferenciación progresiva de las carreras. En los pueblos salvajes el hombre tiene que elegir en un repertorio muy reducido: pastor, guerrero, mago, herrero, vate. Algunos piensan que las castas de la India no fueron primitiva- mente sino «carreras» que quedaban normativamente adscritas a la herencia; es decir, que solo podía ser herrero el hijo de un herrero y solo podía ser mago, esto es, sacerdote, brahmán, el hijo de un sacerdote. Cada una de estas castas tiene prefijado hasta en mínimos detalles la vida que el hombre ha de llevar; por ejemplo, hasta lo que ha de comer y con qué condimento, el traje, con quién

se puede casar y con quién no, cómo ha de saludar al encontrar a otro hombre de otra casta, etc.

Frente a este escaso número de carreras o profesiones que hay en la sociedad primitiva, la actual presenta al individuo una gran cantidad de ellas. Los haceres se han diferenciado al complicarse y se han especializado. En los pueblos salvajes el sacerdote es a la vez ingeniero, porque la técnica misma, como hacer, no se ha separado de la magia y del rito sacro. Para que una canoa navegue bien no es menester solo que el que la hace sea un buen carpintero de ribera, sino que además ha de saber pronunciar ciertos conjuros y fórmulas de religioso ritual. De aquí los «pontífices» en Roma. Hoy, en cambio, el sacerdote no tiene nada que ver con el ingeniero, y aun la ingeniería se ha radiado en muchas carreras diferentes.

Esto plantea un problema de interés: la vida es una trayectoria individual que el hombre tiene que elegir para ser. Mas las carreras son trayectorias genéricas y esquemáticas: cuando se elige una por vocación el individuo advierte muy bien que, no obstante, esa trayectoria no c9incide con la línea exacta de vida que sería, en rigor, su precisa, individual vocación. Quiere, sin duda, ser médico, pero de un modo especial en que van insertos muchos otros haceres vitales que no son la medicina y su práctica. Esto nos permite perfeccionar la idea anteriormente dada de vocación. En rigor, es una abstracción decir que se tiene vocación para una carrera. *La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima, individualísima e integral, no para el es- quema social que son las carreras,* las cuales, entre otras cosas, dejan fuera muchos órdenes de la vida sin predeterminarlos: Por ejemplo, el ser médico no implica si el hombre se va a casar o no.

La carrera, pues, no coincide nunca exactamente con lo que tiene que ser nuestra vida; incluye cosas que no nos interesan y deja fuera muchas que nos importan. Al alojar en ellas nuestra vida notamos

que su molde estandardizado nos obliga tal vez a amputar algo de lo que debía ser nuestra vida; es decir, nos impone sin más y *a priori* una dosis de fracaso vital. Al crecer la diferenciación de las carreras aumentan, por un lado, las probabilidades de coincidencia entre el individuo y el molde social de su vida, es decir, su profesión; tendrá que cargar con menos haceres que no le interesan. En España hoy el que siente vocación por las ciencias exactas no necesita ocuparse con las ciencias físicas ni las químicas ni las naturales. En otro tiempo hubiera tenido que cargar su vida con toda esa obra muerta, muerta para él porque no era su vida vocacional.

Pero, en cambio, trae esto consigo una tragedia inversa para el hombre. Al circunscribirse cada vez más el hacer profesional, es evidente que la carrera asume menos lados de nuestra vida; esto es, deja fuera de su carril más dimensiones del hacer que integra la vida entera de un hombre. Y esto significa que cada vez queda el hombre menos absorto y tomado y orientado e informado por su carrera. Y como fue elegida como trayectoria principal de la vida, como norma y perfil de vida, la carrera llena cada vez menos esta misión, dejando imprecisas las cuatro quintas partes de nuestro vivir. Es la tragedia del especialismo. De aquí que, aun sin salir del orden intelectual, el hombre de hoy, que sabe mejor que nunca lo que tiene que hacer, esto es, que opinar en los asuntos de su carrera, por ser esta tan especial, se encuentra con que sabe menos que nunca lo que tiene que opinar y hacer en todo lo demás del universo y de su existencia.

Ello es que, sin disputa, haciendo el balance, resulta que la multiplicación de las carreras ha hecho que el hombre se sienta cada vez menos satisfecho y llenado por ellas y, consecuentemente, sienta menos apego a su profesión, se sienta menos ligado a ella. Lo cual nos lleva a preguntarnos: entonces ¿por qué las siguen los hombres?, ¿por qué han hecho que se especialicen y diferencien tanto?

Esto nos hace caer en la cuenta de que no hemos aún advertido lo más importante en esa realidad que son las carreras.

Recuerden ustedes: aparecen estas cuando el in- dividuo tiene que elegir su vida. *Quod vitae sectabor iter?* Esta necesidad le hace buscar la pauta para su vida en el contorno social. Ve allí, en efecto, otros hombres viviendo vidas diversas que se agrupan en tipos: médicos, catedráticos, industriales, etc. Dicho así, parece como si cada uno de estos hombres hubiese fraguado libérrimamente su tipo de vida. Pero no hay tal; a cada uno de esos le aconteció lo mismo: halló ante sí ya médicos, industriales, etc. Pero algo más hallaron ellos y el de ahora en su contorno social: además de los catedráticos de carne y hueso que están viviendo ese tipo de vida hallaron puestos vacíos de catedráticos y de industriales, etc.-y, sobre todo, hallaron que si esos hombres desaparecían sus vidas quedaban como alvéolo s huecos que la sociedad mantiene por su cuenta, porque ella, la sociedad, no los individuos que las ocupan, ha menester de esas vidas. La sociedad necesita en cada momento un cierto número de servicios-servidos cada uno por un cierto número de hombres: necesita tantos médicos, tantos catedráticos, etc. Pues bien, esto son propiamente las carreras: necesidades sociales. Por eso están ahí siempre llenas de hombres o vacías esperándolos. Por eso la evolución de las carreras no obedece solo a la necesidad de los individuos, sino también a lo social, y por eso, a veces, lleva esa solución a estadios en que ambas necesidades entran en conflicto.

Originariamente -ello no tiene duda- eso que es hoy una carrera -por ejemplo, la filosofía, la milicia- fue vocación genial y creadora de un hombre que sintió la radical necesidad íntima de hacer filoso- fía o de combatir estratégicamente. Entonces o en cualquier momento que esa condición se repita, el hacer filosófico y el guerrero son su plena realidad, son en absoluto lo que esas palabras pretenden significar-y no modos deficientes o menos reales de lo mismo. Pero entonces no son una «carrera». Esta no es algo individual, aunque solo individuos pueden seguirlas, esto es, serias. La carrera es una realidad social, una necesidad del cuerpo colectivo que exige el ejercicio de ciertas funciones para él inexcusables; más o menos y solo entendida así no es la carrera un modo deficiente, como lo es cuando se la considera desde el individuo.

¿Es que a ustedes se les hubiera ocurrido hacer metafísica si la filosofía no fuese una función social que la sociedad, al fin y al cabo, parece necesitar y por ello la fomenta, sea con cátedras, sea por el hecho de la publicación de libros, respeto colectivo hacia los que los escriben, o de lo que es más atractivo, del denuesto y el odio del vulgo; en suma, del prestigio que es un atributo dinámico puramente social adscrito a ciertas cosas?

No, habituémonos a tomar las cosas con pulcritud en su desnuda y pura realidad. Declarémoslo, pues, con toda formalidad doctrinal: para aquellos que han venido aquí a hacer metafísica, esta es, por lo pronto, una cosa que hace la sociedad, una función colectiva y, porque colectiva, permanente. En suma, algo que en principio hay que hacer; quiero decir, que alguien tiene que hacerlo porque, a lo que pa- rece, es importante, valioso, estimable. La metafísica es para nosotros, primero que otra cosa, una institución, una organización social, como la política, la sanidad pública o el servicio de incendios o el ver- dugo. La sociedad necesita, por lo visto, que un tanto por ciento de sus miembros reciban cierta dosis de opiniones metafísicas, como necesita que sean vacunados.

Fíjense que para Platón no era esto. La filosofía no era una función social. Como no la había aún, la sociedad no sentía su necesidad. Esto es lo curioso de la sociedad: que ella no es nunca original ni creadora. Ni siquiera se producen en ella necesidades originales. Es siempre un individuo quien las siente primero. Por sentirlas, crea la obra

que las satisface y entonces, solo entonces, la experimenta como necesidad y hace de su cultivo un oficio, profesión o magistratura.

Pero una vez que la filosofía, que en su origen y en su plena realidad es un hacer individualísimo, se desindividualiza, esto es, se objetiva en instituto u organización social, cobra independencia frente a los individuos y adquiere una como vida propia. Aunque digo «una como vida», no crean que se trata de una metáfora. Se trata de una forma peculiar de vida, distinta ciertamente de lo que es la vida cuando esta es de un individuo; por tanto, una forma secundaria del vivir que, en su hora, habremos de estudiar. El ejemplo más claro de esta independencia y subsistencia que cobra el hacer desindividualizado y objetivado socialmente es el Estado. El Estado fue originariamente el mando que un individuo, por su fuerza, su astucia, su autoridad moral o cualquier otro atributo adscrito a su persona ejercía sobre otros hombres. Esa función de mando se desindividualiza y aparece como necesidad social. La sociedad necesita que alguien mande. Esta necesidad de la sociedad, esto es, ya objetivada en ella, es el Estado, que existe aparte de todo individuo singular, que este encuentra ya ahí existiendo antes que él y al cual tiene, quiera o no, que someterse.

Lo propio acontece con la filosofía o metafísica. Primero no hay filosofía, sino los individuos que filosofan, esto es, que hacen y crean la filosofía. Así en Grecia fue primero, no un sistema de ideas, sino el modo de vivir de ciertos hombres, sobre todo los pitagóricos; fue *bíos theoretikós.* Pero una vez que hay filosofía esta es una realidad social anterior a los filósofos individuales y los estudiantes de filosofía. Unos y otros la encuentran ya ahí hecha antes de que ellos sientan la necesidad original de ella. Al decir que está ahí «hecha» no digo que esté acabada de hacer, conclusa, que no quede mucho y aun infinita- mente mucho que hacer en ella, sino que toda una parte de ella, no me importa si mayor o menor, está ya ejecutada, cumplida. Por eso se presenta a nuestros ojos como un hacer u ocupación vital; por tanto, como un tipo de vida de perfil conocido y determinado; en suma, como un carril o *bíos.* Esta carrera, en concurrencia con las demás, ejerce presión sobre nosotros pretendiendo atraemos. Nos hallamos, pues, ante las carreras en la última situación que el hombre ante las mujeres. Cada mujer es una permanente incitación para que nos enamoremos de ella. Pero como hay muchas nuestro sentimiento elige. Hace algunos años escribí un largo estudio, que en forma de libro solo se ha publicado en Alemania[1], sobre la elección en amor, asunto muy complicado que no vamos a reiterar ahora. Quedémonos con lo más vulgar de él. Decimos que hemos elegido para enamoramos la mujer que más nos gusta. La elección de carrera es algo parecido: es una cuestión de gusto, de afición.

1 Publicados posteriormente en español en el libro *Estudios sobre el amor.* [R. de O. Colección «El Arquero».]

Y con esto cerramos el círculo de nuestra cuestión[2]. Recordarán ustedes que era esta: ¿Por qué están ahora aquí aquellos de entre los estudiantes que no son meros estudiantes, que no son los que igual que aquí podían estar ahora en una clase de teneduría de libros, sino que han venido a hacer metafísica por una necesidad íntima y referida concretamente a la metafísica o filosofía? ¿Era esta necesidad la que sintieron Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant?

2 [Sobre la diferencia entre la «misión personal» y la «misión profesional», véase *Misión del bibliotecario.* Publicado en esta colección.]

No fue mi contestación. Pero aclarar en qué consiste la diferencia nos obligó a decir cuanto antecede. Ahora está bien claro ante nosotros. Ese grupo de ustedes ha venido

aquí porque ha elegido la carrera de filosofía hacia la cual sentía vocación. Esta vocación es, por lo pronto y escuetamente, afición. La filosofía es uno de los muchos figurines de vida, de hacer que hay ahí y es el que más ha gustado a ustedes. La afición es un motivo auténtico, íntimo, espontáneo que tiene el carácter de un deseo o apetito hacia una cosa-en este sentido es una innegable y sincera necesidad. ¿En qué se diferencia de la que Platón o Descartes sintieron? En estas dos notas esenciales: 1ª Ustedes, y claro está que yo también a la hora de ustedes, no necesitaban propiamente hacer metafísica, sino que necesitan satisfacer el gusto, el apetito que en ustedes ha despertado la metafísica ya hecha, el tipo de hacer y vivir que esta es. 2ª La necesidad que es la afición no es la sensación dolorosa, angustiosa de que no haya ahí algo que absoluta- mente nos es menester, sino al revés, es la necesidad deliciosa de complacerse asimilándonos algo que hay ya ahí. La necesidad angustiosa, esto es, la necesidad propiamente talo menesterosidad lleva a un hacer que es un crear lo que no hay. En cambio, la necesidad deliciosa lleva a un hacer que es un aprehender o captar lo que ya hay. Por eso el hacer metafísica de ustedes es un aprenderla.

Platón y Descartes, en cuanto tales, no sentían afición a la metafísica; al contrario, detestaban lo que había ahí ya hecho con ese o parecido nombre. La metafísica o el vocablo que en su lugar usasen denominaba para ellos algo negativo; un hueco o vacío terrible que en su vida sentían; en suma, algo que no había, algo que faltaba. No era un lindo tipo de vida, sino, por el contrario, la sensación de no vivir. Por eso, para ellos vivir tuvo que ser, a la fuerza, hacer filosofía, como el náufrago, a la fuerza tiene que agitar los brazos, nadar. No es una imaginación mía; Platón pone en boca de Sócrates, en la *Apología,* estas palabras: una vida sin filosofía no se puede vivir.

De donde resulta que desembocamos en esta extraña definición de la metafísica: «el hacer metafísico en su modo plenario y más real comienza por ser un sentir, la imposibilidad de todo hacer, la falta de sentido de todo vivir, lo inevitable que es la vida». ¡Díganme ustedes si esto se parece mucho a la afición a la carrera de filosofía!

Pero ahora, presumo, caerán ustedes en la cuenta de por qué con tanta minucia he analizado los motivos que les han hecho venir aquí y lo que es «seguir una carrera». Ahora ven ustedes que se trataba nada menos que de estudiar los diversos modos de realidad que la metafísica significa, a fin de que no se con- fundan y poder aislar el modo primario, ejemplar y auténtico; esto es, poder definir la metafísica e iniciar con ella su construcción.

Esta se nos presenta en modos que no son el primario, con lo cual padecemos un error de óptica que era forzoso corregir. Nosotros vemos la metafísica como algo que está ya ahí, y bajo una perspectiva de- terminada, a saber, la social e histórica, la del individuo que nace en un cierto estado de la evolución social e histórica; eso es también verdad. Pero es una verdad parcial e insuficiente, una verdad que oculta la decisiva. Y la decisiva es esta: que la metafísica es, en su primaria autenticidad, aquel hacer u ocupación humana que se inicia cuando caemos en la cuenta de que todos nuestros demás haceres y ocupaciones, todo nuestro vivir es por sí negativo, ilusorio, absurdo y sin sentido; por tanto, que es todo lo contrario de lo que a primera vista nos parece: tan positivo, tan lleno de cosas, tan real, tan él mismo. Por ejemplo, para no dar ahora sino un ejemplo. Nos parece que vivimos positivamente porque dirigimos nuestra vida conforme a ciertas verdades proporcionadas por las ciencias o por la simple experiencia. Pero de pronto caemos en la cuenta de que esas verdades son muy cuestionables y que aunque no lo sean, como pudiera ocurrir con las matemáticas, ignoramos su fundamento y su relación con el resto de las cosas, de modo que flotan sin último asiento en un fondo de vacío, absurdo y falto de sentido y firmeza. Pero si todas nuestras ideas carecen últimamente de fundamento, por tanto, de sentido y realidad, como todo el resto

de nuestra vida es lo que es merced a nuestras ideas y en función de ellas, carece- rá también de sentido y realidad. No será lo que parece ser y el presunto vivir será no-vivir, intento fracasado de vivir, invivible vivir.

Pero caer en la cuenta de esto es, *ipso facto,* caer en la cuenta de que el vivir verdaderamente positivo, el vivible será aquel que consista en darse o hacerse un fundamento firme, en asegurar su realidad. Mas hacer eso es tal vez el auténtico hacer metafísica, o, dicho en otra forma, metafísica es, en última verdad, lo que hace el hombre cuando lo hace por eso, por esa menesterosidad, y no lo que hace cuando simple- mente la «estudia» o la elige como carrera y la aprende o enseña.

Lo cual -repito una vez más- no es desvalorizar ninguno de estos haceres, sino tan solo colocarlos en su rango de modos deficientes o secundarios y hacer notar que no existirían si la metafísica no fuese, antes y por encima de todo, ese desesperado afán de llenar con sentido y dar realidad a la vida que es, sin ella, vacío y nulidad de sí misma. De aquí que no se hace metafísica sino en la medida en que se deshace o da por no hecha la que ya está hecha y se llega así a su raíz avivando en nosotros esa conciencia de menesterosidad radical que es sustancial de nuestra vida.

El error óptico a que antes aludía se desvanece ahora. La metafísica se nos presenta como un cúmulo de pensamientos y doctrinas que ha ido atesorando la humanidad; algo, pues, que a los ojos parece positivo. Enterarse de estos pensamientos y aprender esas doctrinas será hacer metafísica. Pero ahora hemos averiguado que esos pensamientos y doctrinas, a su vez, carecen de sentido y realidad *si no se los toma* como reacciones de hombres parejos a nosotros ante esa sensación de inanidad, invivibilidad de la vida. Es decir, que aunque haya ahí metafísica, nos- otros tenemos que comportarnos como si no la hubiera y resolvernos a hacerla como el primer hom- bre que la inició. Todo hombre está obligado si quiere de verdad vivir a comportarse como un primer hombre, a ser el eterno Adán, a avivar en sí los temas y resortes esenciales, permanentes de la vida. Pero en el camino de intentar esta repristinación y simplificación de la vida se encuentra con que no es ni puede ser un primer hombre, sino que es el hombre número tantos en la cadena larguísima de hombres, de generaciones que se han sucedido. Solo entonces, después de ese instante, descubre lo que es ser, por fuerza, sucesor, mejor dicho, heredero; a diferencia del animal, que sucede pero no hereda y por eso no es un ente histórico.

Hablando, pues, con rigor, hace realmente metafísica el que se encuentra con la necesidad inexorable de hacerla, de buscar una realidad a su vida por haber caído en la cuenta de que esta por sí no la tiene -por tanto, de hacerla aunque no estuviese hecha y como si nadie la hubiese hecho antes-, pero, a la vez, se encuentra, quiera o no, con metafísicas ya hechas. Noten ustedes que tan radical o primario es lo uno como lo otro: el caer en la cuenta de que hay que hacerla y el caer en la cuenta de que ya se ha hecho por otros. Ambas-la metafísica como necesidad nuestra y la metafísica como obra de otros, como historia-son dos hechos brutos o ineludibles con los cuales, queramos o no, topamos. Lo cual quiere decir que nuestro hacer, nuestra labor es desde luego, desde su raíz colaboración con el pasado de esta ciencia y de ese pasado con nosotros. Sin reme-dio, hacemos metafísica desde un lugar determinado de la historia de la filosofía y, en general, de la historia humana.

Con esto decimos ya algo muy importante y que pronto desarrollaremos, a saber: si hacer metafísica es lo que en esta hora constituye nuestra vida, no podemos vivir utópicamente y ponernos a hacer filoso- fía eligiendo el lugar del tiempo desde el cual la vamos a hacer. Tenemos que vivir en 1934 y esta fe- cha significa un nivel determinado en la evolución de la vida humana, por lo pronto, de la vida filosófica, del hacer metafísico. Tenemos que contar con lo que la filosofía ha sido hasta aquí y

ensayar si podemos seguir en eso que hasta aquí ha sido. Lo primero que el hombre tiene que hacer es contar con su historia por la sencilla razón de que él es histórico, nace en un punto de la trayectoria general humana, nace de un pretérito y lo lleva en sí, es un pretérito -todo lo que me ha pasado hasta 1934.

Este imperativo de evitar la utopía y contar con la historia tiene un primer sentido conservador: se trata, en efecto, de ver si se puede seguir en la filosofía hecha hasta aquí, de si eso que la filosofía ha sido coincide con lo que buscamos. Sin embargo, tiene un segundo sentido que no es tan conservador, puesto que impera contar con el pasado ciertamente, pero con el pasado hasta *aquí.* Por tanto, es un imperativo de actualismo y equivale a exigir que se viva ala altura del tiempo.

Pero aún tiene un tercer sentido, este: contamos con el pasado para ver si lo que él ha hecho coincide con la metafísica que nosotros sentimos que hay que hacer; por tanto, para ver si la metafísica tradicional satisface la exigencia o necesidad de la metafísica futura. Si el resultado de nuestra indagación fuese afirmativo nos quedaríamos en lo pasado o actual. En uno u otro caso, noten ustedes que es la metafísica futura, la que hay que hacer, la nuestra, quien decide sobre la tradicional y no al revés. Ahora bien, conservador es, en última esencia, quien toma como norma de su futuro lo que hay en el pasado, por no confiar sino en lo que una larga permanencia histórica ha abonado. Mas aquí es, en definitiva, nuestro futuro quien se erige en norma última y decisiva sobre nuestro pasado. Véame cómo este imperativo histórico es, pues, a la vez tradicionalismo actualismo y futurismo. Ni podría ser otra cosa porque el hombre es en todo momento esos tres: pasado, presente y futuro.

Con esto hemos terminado la definición de la metafísica como carrera y vocación profesional. Ello nos ha permitido determinar el sentido que la expresión «hacer metafísica» tiene referido al grupo de ustedes que vienen aquí movidos por afición sincera a este género de estudios. y habrán notado que para ello hemos necesitado distinguir ese hacer de otro inferior y otro superior, de la metafísica que hace quien la estudia como podía estudiar otra cosa cualquiera, porque es solo «estudiante», y de otro superior que era el de los grandes filósofos. Noten ustedes que solo por la necesidad de aclarar lo que es metafísica como vocación profesional hemos hablado de este otro hacer que es el de los grandes filósofos. Ahí, entre ustedes, ahora no los hay. No tenía, pues, sentido real que yo hablara de él. Se trataba, pues, de una anticipación por lo pronto irreal.

Con todo ello queda concluso el análisis de por qué han venido aquí cuantos han venido a hacer metafísica en un sentido más estricto.

Ahora vamos a los otros-a los que han venido por otros motivos a hacer metafísica en un sentido menos estricto.

Fíjense bien en lo que acabo de decir. Ello implica que hay aquí personas las cuales no han venido a hacer metafísica; en el sentido de que, definiéndose todo hacer por su motivo, el motivo que los ha traído no es la metafísica como asignatura ni la metafísica como vocación profesional.

¿Por qué han venido entonces? ¡Vaya usted a saber!-se dirá, pero con gran error. No; se sabe, por lo menos con suficiente aproximación, se sabe sin necesidad de que nos hagan individualmente sus confesiones. ¡Bueno fuera que a estas horas nadie pretendiese ser un absoluto arcano para los demás! No; el hombre no es, en principio al menos, un misterio para el hombre. Solo en el caso de que entre ustedes hubiera un hombre supergenial que fuese él la invención de una forma nueva, inaudita e inédita de humanidad podía ocurrir que no supiésemos por qué ha venido. .

Conocemos la vida humana; sabemos que es enormemente rica en modos y formas diferentes. Como la naturaleza física, parece inagotable, infinita y acaso, como esta, lo

sea en última instancia. Pero la naturaleza física ha sido reducida aun sistema delimitado de formas de movimiento y merced a ello se conoce lo que en ella es posible y lo que es imposible. Apenas hay fenómeno corporal que no obstante su singularidad no quede comprendido en alguna de esas formas de movimiento.

Parejamente, la vastedad e ilimitación de la vida humana no excluye que sepamos cuáles son los tipos de comportamiento a que puede reducirse. Podíamos enunciar y describir todos esos tipos. No niego que sean muchos y esto nos impide, por falta material de tiempo, exponerlos ahora, pero afirmo que son limitados y, en principio, agotables. Pues bien, prácticamente no hay probabilidad alguna de que nadie de ustedes escape a alguno de esos modos genéricos de comportamiento humano que nos son notorios. Si, al fin y al cabo, nos entendemos unos a otros en el trato social es porque poseemos de antemano, démonos cuenta o no de ello, una clara idea de las diversas posibilidades o tipos o modos de ser hombre, y al encontrar uno individual lo alojamos en aquel de esos tipos que nos parece más afín con él. Cómo se produce ese saber y cuáles son los fundamentos de su verdad son cosa que no voy a tratar ahora. Baste decir que la claridad de ideas sobre el repertorio de modos humanos aumenta conforme la vida avanza y es un resultado de lo que suele llamarse «la experiencia de la vida» -un tema sobre que otro día tendremos que hablar. De aquí que cuando se ha llegado a la madurez se posea un saber *a priori* sobre cómo son los hombres que se presentan ante uno, que casi con verlos basta. Automáticamente nuestra mente los consigna en un cierto tipo de humanidad. Por eso no interesan los datos concretos que sobre tal individuo nos den. ¿De qué nos pueden servir si tenemos ya, desde luego, la ley de su vida? De aquí que el hombre maduro se interese *espontáneamente* -fíjense que digo espontáneamente-menos en los otros hombres, en el trato con ellos y se entregue más a los otros lados de la vida que no son el trato con los prójimos-como amistad, amor, polémica-, sino que son creación abstracta: ciencia, industria, política. Se comprende: el trato con el prójimo aburre ya un poco. Porque el encanto del trato es, en definitiva, lo que puede tener de imprevisible. No sabemos aún bien quién es el otro y esperamos que toda esa porci6n de él que nos es desconocida haga cosas admirables, las cuales ignoramos y no presumimos. Es decir, que, como toda nuestra vida, el lado de ella que es el trato -amistad, amor, polémica- vive de crédito, de esperar lo inesperado. Por eso en la juventud tiene tanta fuerza la vida, porque aún no ha comenzado a agotar el crédito que ha abierto a esta y espera siempre que más allá del hoy y de lo que ya ve y tiene haya tras el horizonte actual paisajes maravillosos, mujeres geniales, hombres admirables, empezando por sí mismo. El joven vive a cuenta de un sí mismo maravilloso que espera ver surgir en él mañana.

Mas el hombre maduro, lo mismo que conoce ya de antemano a los prójimos, se conoce a sí mismo. Sabe cuáles son sus poderes y cuáles sus límites. Es- pera menos de sí lo inesperado.

Sin embargo, aquí tocamos, a su vez, el límite de ese saber sobre las formas y tipos de la vida. En la ciencia de la naturaleza, con ser un conocimiento tan pleno y logrado, tan ejemplar, no están resueltos todos los problemas. Todo saber, por firme y amplio que sea, termina en una periferia de problemas. Lo mismo acontece al saber de lo humano. Cuanto he dicho sobre lo que en este hay de positivo es verdad. Pero yo no he dicho que sea absoluto. No es, en efecto, absolutamente imposible que ahora me esté oyen- do un hombre supergenial cuyo módulo de humanidad me sea perfectamente desconocido. Se sabe mucho de la vida, mucho más de lo que se suele creer; por eso he subrayado este lado positivo de ese saber, pero no se sabe todo. El hombre maduro no sabe tampoco absolutamente de lo que él mismo será capaz mañana. Tras su convicción práctica de que será incapaz de esto o de lo otro alienta la convicción absoluta e irreductible del

«¿quién sabe?». Precisamente su saber, su experiencia vital le recuerda que varias veces en el pasado se dio por concluso, creyó poseer un dibujo definitivo de sus capacidades e incapacidades, y luego, súbitamente, se encontró con el brote inesperado de una nueva capacidad o de un más alto grado en la que ya se reconocía. Es decir, que si en comparación con el joven el maduro vive menos de crédito, de lo imprevisible como tal, este no ha desaparecido de su vida; ya veremos cómo no podría ser, ya que el crédito, lo imprevisible es un órgano esencial de la vida, una de sus vísceras. Sin embargo, la diferencia entre ambas edades es clara y podría formularse así: la vida juvenil gravita hacia lo imprevisto como tal, la madura hacia lo ya conocido; aquella, pues, se nutre principalmente de lo que la vida tiene de indelimitado o infinito, esta de la con- ciencia de limitación y de finitud.

Precisados así la extensión y límite del saber que poseemos sobre los tipos o modos de ser hombre, resulta claro que cuando el hombre en su madurez trata con los jóvenes se encuentra con un saber *a priori* de sus diferentes modos que, prácticamente, es completo. Porque noten ustedes que el problema que- da aquí reducido. No se dice que conozca todos los modos posibles de la vida humana, sino solo los modos posibles de la etapa más sencilla de la vida humana: la juvenil. Y, sin embargo, también aquí hay que no dejar silenciada una reserva, una limitación si se quiere que quede correctamente dibujada la línea estricta de ese saber. El hombre maduro conoce los diferentes modos de ser joven: en una juventud dada distingue, pues, con suficiente precisión las diferencias que hay entre unos jóvenes y otros. Pero unos y otros pertenecen a una misma juventud, que tiene ciertos caracteres comunes de humanidad. Esto es lo que yo llamo una generación. Ahora bien, precisamente eso que constituye una generación como tal -que es precisamente lo común a todos los individuos de un cierto tiempo- es siempre una forma genérica de vida nueva. Y esto es lo que el hombre maduro corre siempre el riesgo de no saber, de no percibir: ese germen de innovación vital de que la generación no se da cuenta-repito-hasta el punto de que, con frecuencia, lo que ella comienza por decir con la pretensión de que sea su confesión, su característica, es lo contrario de la efectiva innovación que ella es; mejor dicho, que va a ser. La cosa es paradójica, pero inexorable. La juventud no averigua, no sabe la peculiaridad de su destino vital hasta que no deja de ser joven-allá entre los veintiséis y los treinta años-, lo mismo en el hombre que en la mujer. ¡Extraña pero innegable condición! Propiamente, la juventud, que es tan parlanchina, es, en lo esencial, muda: no tiene voz. Lo que parla no es suyo, sino el tópico de la generación anterior. Esta es quien pone su voz en la laringe del joven; se trata, pues, de una faena de ventriloquía.

La situación, pues, es esta: la juventud empieza por ser misterio y arcano para sí misma. Pero también lo es para la madurez. Por tanto, bajo inauténticas coincidencias, la verdad es que las dos generaciones, en cuanto generaciones, no se entienden. ¿No significa esto declarar que la historia es una permanente discontinuidad? Sin duda; en ciertas cosas decisivas el bloque de una generación se levanta frente al bloque de la otra como dos acantilados incomunicables. Por eso la historia es, en una de sus caras, polémica y cambio. Bien: ¿pero no es, por otra parte, la historia continuidad? Toda idea o sentimiento humano viene siempre de otra idea o sentimiento nuestro o de otro hombre. No hay posible vacío. *Historia no facit saltum.*

PROSPECTO DEL INSTITUTO DE HUMANIDADES [1]

1 [Publicado en el folleto que anunciaba los actos del primer curso del Instituto, en 1948.]

SENTIDO DE LAS NUEVAS HUMANIDADES

La palabra *«humanidad»-humanitas-*, probable- mente un invento verbal de Cicerón, significó primero aproximadamente lo que en el siglo XIX se decía con los vocablos «civilización» o «cultura» ; por tanto, un cierto sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares ya que los hombres greco- latinos de la época helenística creían «por fin» haber llegado. No significa, pues, la condición humana y el carácter problemático de su destino ni la innúmera y antagónica variedad de sus modos de conducirse. Por una sorprendente y hasta paradójica coyuntura, durante la Edad Media, en la mente de árabes y cristianos, que eran hombres de Dios, esta ejemplaridad humana, puramente humana, enunciada por *humanitas)* refluyó sobre todo lo que habían sido Grecia y Roma; es decir, sobre la Antigüedad, ungiéndola con un carácter magistral, de suerte que, por una de sus caras, la Edad Media íntegra resultó ser un movimiento, lento al principio, luego ligeramente acelerado, de absorción de la obra filosófica y poética, jurídica, política y artística de griegos y romanos. Esta absorción de tan enorme masa de residuos mentales tuvo que disgregarse y articularse en una pluralidad de disciplinas, cuyo conjunto se impuso en los estudios universitarios medievales como otro hemisferio del saber contrapuesto a las ciencias de lo divino o teológicas. De aquí que el singular *humanitas* se dispersase en el plural Humanidades. Al cambiar de número el término cambió de significación. Mientras la *humanitas* era un cierto modo de comportamiento real por parte del hombre, las Humanidades significaron solo una serie de conocimientos y enseñanzas cuyo tema era, a su vez, las obras poéticas, retóricas, históricas, jurídicas, didácticas que griegos y romanos tuvieron a bien engendrar. Por tanto, eran las Humanidades conocimientos de conocimientos, enseñanzas de enseñanzas, alimento enrarecido y de escasas, aunque algunas, vitaminas con que ha pretendida nutrirse el Occidente durante siglos. Menéndez y Pelayo llamó a los estudios clásicos «medula de león». Sospechamos que exageraba este señor. Claro es que todo aquel torrente de prosas y versos antiguos arras- traba algún poso de realidad humana, a saber, la referencia que hacían ala vida efectiva de griegos y romanos. Pero en las Humanidades esa vida trasparecía solo oblicuamente. La atención iba dirigida, sobre todo, alas palabras y por eso, cuando en el siglo XV culmina todo este movimiento de absorción, la actividad intelectual aparece dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática. Se llamó a aquello Humanismo, es decir, la dictadura de los gramáticos. El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio y «ahí» quiere decir dentro de nosotros los occidentales, que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea.

Mas al alzarse de nuevo sobre el horizonte, como un cometa pavoroso, la urgente duda del hombre respecto a sí mismo fue menester desentenderse de me- ras ejemplaridades y ponerse a estudiar los hechos de la multiforme realidad humana. Hízose esto primero empleando, con algunas modificaciones, el mismo instrumental de conceptos que tan fértil rendimiento había dado en las ciencias naturales. El empeño, como no podía menos, fracasó y entonces hubo que postular un tipo nuevo de ciencias que estudiasen el hombre por su lado más peculiar, el cual escapa a cuanto se había llamado «naturaleza» y le diferencia específicamente del animal, la planta y el mineral. Pero acaece que hasta ahora ese convoluto de ciencias no ha encontrado un nombre que podemos pronunciar con satisfacción. Verdad es-y el hecho debía ser más notorio-que las ciencias no han tenido casi nunca un bautismo afortunado. La lengua les ha proporcionado nombres ineptos, con frecuencia ridículos. Valga como ejemplo superlativo de inexpresividad y ridiculez el nombre «filosofía», que solo sirve para

despistar. Tan es ello así, que acaso en uno de los coloquios-discusiones proyectados para este primer curso del Instituto mostremos haber sido esta palabra escogida circunstancialmente con el propósito deliberado de despistar, y no, como suele creerse, por un pujo de modestia ni sincero ni irónico. El cómo y el porqué precisos de este acontecimiento no ha sido nunca hecho manifiesto a pesar de que constituye un ejemplo soberano, apasionante por su dramatismo, de lo que *pasa* a las palabras cuando se hace su historia como es debido, esto es, sabiendo verlas como lo que son, como algos humanos vivientes a quienes, por lo mismo, les *pasan* en efecto cosas y hacen que les pasen a los hombres que las usan, las desusan y las abusan-por tanto, evitando dejarlas ser «solo palabras», mariposas exámines clavadas con un alfiler en el diccionario o en la gramática.

La primera expresión con que, al lado de las inveteradas Humanidades, se intenta apellidar las ciencias de lo humano o, por lo menos, una gran parte de ellas es la que usan los franceses y, por ello, usamos nosotros: ciencias morales y políticas. Este nombre recurre desmañadamente a la operación de enganchar una tras otra dos palabras y tras ellas dos cosas, renunciando a su expresión unitaria y dejándonos la sospecha de que aún serán menester nuevos enganches, con lo cual nos parece asistir más bien que a la nomenclatura de un sistema de ciencias ala formación de un tren mixto. Además, no se ve cómo en aquel nombre pueda alojarse la lingüística ni la hermenéutica, ni la retórica y poética y falta en él sitio nada menos que para la teoría general del hombre. La teoría de la sociedad o sociología tiene que encogerse dentro de la Política cuando esta es solo un capítulo de aquella, revelándose con ello que a comienzos del siglo XIX, fecha aproximada en que cuajó esta denominación, se seguía como en tiempos de Aristóteles. Los griegos todos, incluso Aristóteles, eran ciegos para la realidad que hoy llamamos «sociedad». No acertaban a verla y, en su lugar, percibían solo el Estado. El caso es que Aristóteles, con su pasmosa sensibilidad para los hechos, palpa tenuemente que Estado y sociedad no son una misma cosa. Pero esto le lleva solo a decir, sin mucho compromiso, que hay otras sociedades, por ejemplo, la familia, distintas del Estado, lo cual no hace sino remachar que para él el Estado era, por lo menos, una sociedad; en rigor, la sociedad por excelencia. La percepción de que familia o Estado no son sociedades, sino algo que hay en la sociedad, que en ella acontece, les fue negada. Esta ceguera, ni que decir tiene, no les es imputable ni siquiera es extraña. Es naturalísima. Porque toda realidad está pronta a ocultarse -ya lo dijo Heráclito- y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus.* Si el escolasticismo hubiese sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué Dios se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud ya su exuberancia. Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras. El Estado es su más obvia máscara ya ello se debe que todo el pensamiento sociológico griego nos llegue en forma de Tratados de Política. Pero no hay razón para que hoy, al querer nombrar lo social y hacerlo manifiesto, sigamos llamándolo con la careta que lo ha tapado.

Peor anda el asunto si atendemos al otro vagón del título: ciencias morales. El vocablo «morales» reverbera ante nosotros equívocamente. Es el tornasol que cambia de color según sea el ángulo de nuestra mirada. ¿Son las ciencias morales teorías normativas de la conducta humana, es decir, Etica, el doctrinal de las buenas costumbres? Para el latino, en efecto, el sentido fuerte de la palabra *mores* era el de las costumbres que son como es debido. ¿Son, más bien, las ciencias morales el estudio de las costumbres todas, sean buenas o malas? Ya el cuitado LévyBruhl contraponía ambas significaciones en el título de uno de sus primeros libros: *La morale el la science des*

moeurs. Mas aun con esta ampliación queda angosto el panorama. Lo humano no es solo la costumbre. Hay, junto a ella, lo desacostumbrado, lo insólito, lo único. Es más, la costumbre presupone la acción original, creadora e inaudita que va a convertir- se y degradarse en uso.

Esta dialéctica nos fuerza a retirarnos de esos dos primeros sentidos y entender desde más lejos la ex- presión «ciencias morales». Entonces nos envía una significación sin duda amplísima, pero puramente negativa. Lo moral sería simplemente todo lo que no es material o físico. Es, en efecto, el valor coloquial, irresponsable y vago que la voz tiene cuando se usa en el café o en el refectorio, y lleva, por ejemplo, a decir que Descartes es «moralmente» el autor de los asesinatos cometidos en la Revolución francesa. En esta acepción, decir «ciencias morales» vale tanto como si, frente a las ciencias naturales, hablásemos elusivamente de las «ciencias otras»

Si ahora reenganchamos los dos componentes del título y subrayamos su disyunción--ciencias mora- les y políticas--caemos en la cuenta de que acaso las ciencias morales representan aquí el punto de vista general sociológico, mientras las políticas se reducen a las ciencias del Estado, es decir, a las ramas del derecho y de la administración. Pero ¿qué pretende este acotamiento? ¿ Es que las ciencias políticas son ajenas a la moral, son ciencias «inmorales» ? y así sucesivamente podríamos seguir largo rato perdiéndonos en esa denominación que en vez de señalarnos un camino se nos va liando a los pies.

Tal vez por todo esto prefirieron los alemanes llamar a las disciplinas que estudian lo peculiarmente humano «ciencias del *espíritu»-Geisteswissenschaften.* Pero no somos con ello más felices. Esta denominación es desorientadora, porque no nos hace saber qué cosa sea el espíritu y nos hace saber demasiado las cien cosas contradictorias que se han dicho que es. El término «espíritu» no nombra un fenómeno y, por tanto, algo incuestionable, sino que es ya una interpretación, mejor dicho, es muchas interpretaciones distintas entre sí, que pululan dentro del vocablo, mordiéndose las unas a las otras y causándonos incertidumbre y desasosiego. Se comprende muy bien, como ya hemos recordado alguna vez, el mal humor de Schopenhauer frente a las innumerables «filosofías del espíritu» surgidas en su tiempo, que le llevó a preguntar: *Geits* ? ...*Wer ist denn der Bursche!* «¿Espíritu?.. Bueno, pero ¡quién es ese mozo!»

Sorprende que encontrándose en tal perplejidad no se haya recurrido antes, por lo menos en nuestros países latinos, a la espléndida palabra «humanidades» para designar las disciplinas todas que se ocupan de los hechos exclusivamente humanos. Pocas veces se ofrece una ocasión tan favorable para dar nombre a una serie de investigaciones y conocimientos. La voz Humanidades es hoy el nombre de una cosa muy determinada que fue en otros tiempos y ya no existe, a saber, una cierta configuración de los estudios ya pretérita. Su significado es arqueológico; entenderla supone ya cierto saber y, en consecuencia, es a estas fechas más bien un signo terminológico que una palabra de la lengua. Además, aun como término, apenas se la emplea. Pero basta con ahuyentar de ella este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos. Es curioso que esta palabra parece como si, por su propia virtud, hubiera intentado siempre significar eso y lo extraño *prima facie* es que no se le haya permitido nunca vivir efectivamente en la lengua emitiendo su más natural sentido. Solo ha podido explayarse cuando, aquí o allá, alguien la ha empleado estilísticamente, es decir, alzando un poco las faldas a la gramática. Pero la facilidad con que, estilizando, podemos hacer que «humanidades» diga, sin más, «cosas solo humanas» demuestra que es esta su más espontánea significación, reprimida en ella por un adverso y raro destino. Claro es que lo raro y extraño de este cas0--una palabra amordazada-

tiene clara explicación que resultaría aquí inoportuna. Ahora bien, esta es la diferencia entre el término de una terminología ., la palabra de una lengua: aquel no dice lo que dice sino porque nosotros se lo hacemos decir previa una definición. Si no sabemos esta no lo entendemos. Mas la palabra de la lengua nos comunica su sentido, nos lo dice, de suyo, antes de todo acuerdo especial y deliberado. De tal modo no necesitan una definición previa las palabras de la lengua que en rigor tampoco toleran una definición posterior. De aquí que sea una tontería y revela desconocer por completo lo que es una lengua reírse demasiado de los apuros que pasan los académicos para definir los vocablos cuando hacen un *Diccionario de la lengua.* La palabra natural nos proyecta con prodigiosa eficacia sobre un círculo del mundo objetivo. El centro de ese círculo-por tanto, de la significación de la palabra--es clarísimo, pero su dintorno es flotante. Por esta razón la palabra nos *dice* muy bien algo, pero nos lo define o delimita muy mal y es ella misma indefinible. Cuando la gente vitupera a los académicos comete el *quid pro quo* ele- mental de confundir el diccionario con una enciclopedia, como si la misión de aquel fuera definir las cosas y no procurar circunscribir aproximadamente los vagabundos significados de las palabras. Esta tarea es desesperante porque se afana en perfilar lo sin perfil.

La dicción «Humanidades» liberada así y pudiendo actuar como voz vulgarísima nos consigna directamente a los fenómenos en que la realidad humana aparece, y ello sin limitación alguna y sin prejuzgar la más tenue interpretación. Es, pues, el ideal para nuestro propósito, puesto que ese es el tema de las ciencias postuladas y no hay mejor nomenclatura para una disciplina que señalar con el índice las cosas de que se ocupa. Solo falta hacer que ese nombre de unas cosas enuncie, a la vez, la faena de conocimiento que a ellas se dedica. Así, Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones. Sin duda es también un equívoco, pero que no estorba mayormente, como no causa daño apreciable que «historia» designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía.

Al proponer esta modificación en el uso del vocablo «humanidades» nos encontramos en una situación curiosa. Porque, evidentemente, se trata de un neologismo, pero en este caso la nueva dicción tiene el aire de ser más vieja, de más rancio hábito que su valor establecido. Es como si, por vez primera, la palabra Humanidades cobrase su *étymon,* su verdadero, plenario y perenne sentido.

PROPOSITO E INVITACION

Sin esta aclaración semántica, el título *Instituto de Humanidades* que damos a nuestra organización en proyecto no coincidiría con su propósito. Pero habiéndola hecho, hemos conseguido de paso adelantar en qué consiste este. Quisiéramos emprender una serie de estudios sobre las más diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto «vida humana». Para ello buscamos una amplia colaboración. Desde hace mucho tiempo, en las ciencias naturales se trabaja en equipos. Las investigaciones sobre el hecho humano han llegado aun punto que reclama una organización parecida. El .tamaño de lo que tal organización supondría, en cuanto a medios y fuerzas vivas, es tal que su más sobrio aforo invita a la renuncia anticipada ya una inmediata parálisis. Por tanto, no se trata aquí de empresa semejante. Más ¿por qué no intentar un ejemplo y aun este en formato minúsculo, de lo que podrían ser esos estudios y esas investigaciones en común? Creemos haber llegado a ciertos puntos de vista ya determinados métodos que permiten renovar en su raíz misma muchas de las tradicionales disciplinas históricas e incoar otras hasta ahora desconocidas. La lingüística, por ejemplo, que es entre todas las

Humanidades la ciencia más avanzada y que ha logrado, en efecto, un glorioso, admirable desarrollo, necesita, a nuestro juicio, ser de nuevo cimentada y fertilizada mediante dos ciencias funcionalmente anteriores a ella. Una es la *Teoría de la lengua*, que estudia a esta en un estrato previo al atendido por la cuestionable *Lingüística general.* Fuera de España se ha hecho ya algún ensayo de *Teoría de la lengua.* Pero esta, a su vez, demanda una investigación más radical y previa a ella, de que no existe el menor asomo ni dentro ni fuera de España. Es el estudio que llamamos *Teoría del decir*, donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver la palabra como lo que en efecto es, a saber: nunca «mera palabra» y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino.

Cosa pareja acontece con la filología y especialmente con la filología clásica, torso de las antiguas «Humanidades» que tan magnífica expansión gozó en el siglo pasado y hoy yace inerte, prisionera en un callejón sin salida. Es preciso instaurar los principios de una nueva filología que obligue a los textos a decir mucho más y más rigorosamente controlable de lo que han hecho hasta ahora. Esto nos arrastra a la forzosidad de construir en forma por completo distinta de la usada la historia literaria y, en general, la historia de las demás artes y de las ideas.

En nuestra perspectiva la *Etnología* asciende a un rango que hasta la fecha no se le había reconocido. Verdad es que se trata de una Etnología responsable, que se exige mucho así misma y deja de ser, como hasta aquí fue, la «casa de fieras» en la ciudad de las Humanidades. Es necesario mostrar que también los salvajes «tienen razón» para poder presumir de tener alguna nosotros.

La base de todo ello es la *Historiología,* disciplina que nunca ha sido acometida en serio, dando lugar a que los libros de historia, cualesquiera sean sus virtudes y méritos singulares, contengan materia tan va- garosa y sin compromiso y hablen del pasado como de algo ajeno a nosotros, siendo así que constituye nuestros propios entresijos. *La historia tiene que tener razón,* es razón narrativa, una narración que ex- plica o una explicación que consiste en narrar. Es inadmisible la conducta habitual de la historia que se fatiga en probar, a veces con una superflua ostentación de rigor, los datos que maneja, pero no prueba lo que ella dice sobre esos datos y aun rehuye plantearse las cuestiones de realidad humana que anuncian, con lo cual resulta que siendo los libros de historia los más fáciles de leer son los menos inteligibles. No se hace nada con decir que pasó esto y esto y aquello, porque entonces nos quedamos sin saber qué es esto y qué es aquello y nos encontramos simplemente ante palabras sin sentido propio. Si se nos cuenta solo que César «pasó el Rubicón», nos quedamos *in albis,* porque es una expresión infinitamente equívoca. Innumerables individuos humanos han pasado y siguen pasando el Rubicón y en cada uno de los casos la frase enuncia una realidad humana distinta. Sería menester explicar bien el valor que ello tiene en el caso de César, pero acontece que a pesar de ser uno de los hechos sobre que más se ha escrito continúa sin esclarecer suficientemente, y como es el acto en que comienza todo el resto de la historia romana, sigue este resto-que es, nada menos, el Imperio romano -siéndonos un enigma. En aquel acto se atascó Mommsen y en él seguimos atascados. Si aquello hubiera sido elucidado se volverían, sin más, transparentes muchas cosas que hoy acaecen. Es preciso que la historia, al menos en principio, se comprometa consigo misma a «explicar todo», a «dar la razón» y exhibir el porqué, un porqué ciertamente muy distinto del porqué determinista que impera en las ciencias naturales. Nos irrita leer al irritado Tácito porque pretende ofrecernos espectáculos atroces; pero como no los explica, como no los hace «verosímiles» quedan fuera de nosotros sin lograr sernos efectivamente atroces. Hay que iluminar por dentro la atrocidad antigua si se aspira a

estremecernos hoy y gracias a ello precavernos frente a atrocidades inminentes. O cambiando de humor, murmuremos que la historia futura deberá decir ala usada lo que el miembro de aquel tribunal en una Academia de Caballería decía aun examinando: «¡Eh! ..., ¡que aquí se explica todo! ¡No es como en Infantería!» En cuanto a la *Economía,* bien se manifiesta que anda menesterosa de refundición en un sentido bastante próximo al literal. Originada en el siglo XVIII, sazón del pensamiento abstracto y formalista, sigue siendo un cuerpo de doctrina ajeno a espacio y tiempo, y su rigidez geométrica ha hecho de ella un petrefacto. En su preámbulo dice de sí misma que es una ciencia social, pero al abrirla no encontramos por ninguna parte sus presuntas vísceras sociológicas. Las promete y se olvida de ellas. Se impone el ensayo de hacer efectivo su carácter de ciencia social, y como lo social es histórico, de volverla a fundir en el crisol de la historia para que de rígida se torne teoría fluida, dinámica, que acompaña al hombre en sus inevitables mudanzas sin perder por ello su misión normativa, es decir, descubrirnos qué es lo económico en cada situación económica.

Cortemos aquí esta serie de sugestiones, puesto que se trata únicamente de insinuar las nuevas y fe- cundas posibilidades que atisbamos aun en el caso de disciplinas tan conocidas y tradicionales como las citadas. Tenemos un programa ideal de lo que pudiera ser el Instituto de Humanidades. En él, junto a las ciencias fundamentales, que no queremos especificar aquí porque sus nombres parecerían abstrusos o desviadores, y al lado de los grandes estudios sobre el pasado, habría la sección de investigaciones metódicas sobre el presente hasta el día, la información sobre el mundo humano en la actualidad, «observación masiva» sobre las gentes de nuestro país, donde podrían hallar sugestiva tarea numerosos equipos de jóvenes, etc., etc.

Pero más vale no hablar aquí de ese programa imaginario, ya que su ejecución queda hoy fuera de toda probabilidad. Por el contrario, nos importa insistir en que lo que ahora intentamos es cosa de mínima cuantía y no más que un ensayo de ensayo. Por un lado, necesitamos probarnos a nosotros mismos cuáles son nuestras efectivas fuerzas, y por otro es preciso ver si realmente existen personas que deseen colaborar con nosotros. En cuanto a nosotros, protestamos anticipadamente si se quiere confundir la declaración de que entrevemos todas esas nuevas sabidurías posibles con la pretensión de poseerlas. Si así fuera no necesitaríamos de los demás. En verdad, nuestra relación con todo ese saber se reduce más bien al apetito.

Por lo que hace a eventuales colaboraciones la cosa es más problemática. Porque un conglomerado de causas trae consigo que el cuerpo colectivo de cada país, por ejemplo el nuestro, se haya vuelto sobremanera opaco. Su intransparencia no permite conjeturar lo que de verdad hay dentro de él. Precisamente porque los gestos colectivos se acusan tanto no dejan ver a su través cómo son los individuos, las personas, qué piensan, qué sienten, qué les falta, qué les sobra. Dada la apariencia de las cosas y si fuésemos de talante pesimista comenzaríamos por creer que lo que les sobra es justamente verse incomodados con invitaciones como la presente aun entusiasta esfuerzo intelectual. Mas nuestra pronta disposición a aceptar que así sea nos echa a la espalda el pesimismo, dejándonos con la sobrada serenidad para preguntarnos si, a pesar de todo, no habrá quienes experimenten vocación parecida a la nuestra. Sí, ya sabemos que el ambiente es de pesadilla y que en discursos, periódicos y tertulias se habla, como hace justo mil años, del próximo «fin del mundo» y de la civilización. Pero, no obstante, acaso haya también algunas personas que están habituadas a admitir esa eventualidad por pensar, como nosotros, que el «mundo» y la civilización, ni más ni menos que ahora, han estado y están siempre prestos para acabar, según corresponde a cuanto es contingente. Siempre la humanidad ha «vivido sobre un volcán». El planeta es, en efecto, un volcán y lo sorprendente es que hasta ahora se haya comportado con tan mesurada eruptividad.

La civilización es una telaraña y pasma que sus tenues filamentos no se hayan quebrado muchas veces, cada cuatro o cinco generaciones. La vida humana es íntegramente peligro y por lo mismo es íntegramente responsabilidad. No hay, pues, ahora razón especial ni bastante para acoquinarse y suspender el deporte más constitutivo del hombre, que es teorizar.

COLABORADORES, OYENTES, PÚBLICO

No nos dirigimos al público, no lo buscamos. Se trata de formar un grupo de colaboración completa- mente privada, que no pretende ejercer la menor in- fluencia sobre la vida nacional ni practicar proselitismo, y si imprimimos y repartimos este prospecto es porque no hallamos otro modo de poder llegar alas contadas personas que, desconocidas de nosotros e ignorándose mutuamente, pueden interesarse en trabajar juntos sobre estas cuestiones y con los mismos métodos.

La mayor parte de los temas en que vamos a ocuparnos, por su propio carácter, excluyen automática- mente las grandes audiencias. Invitamos a unos cuan- tos para trabajar en un rincón.

Más, por otra parte, quisiéramos evitar a nuestro ajetreo toda facción propia de las sociedades secretas que son características de dos momentos en la vida de un pueblo: aparecen en cierto estadio de su etapa primitiva, por tanto, en la hora de su formación, y reaparecen en la hora confusa de su disolución. De aquí que si bien no nos dirigimos al público ni lo buscamos, tampoco lo rechazamos amanerada- mente. La investigación, la ciencia, el conocer o como se le quiera llamar-también para esta noción falta en el léxico palabra decente-procede atravesando fases muy distintas. Una de esas fases consiste en labores radicalmente incompatibles con toda publicidad, más aún, que solo pueden ser cumplidas en la más rigurosa soledad de la persona. Hay otra en que la gestión científica no solo tolera sino que exige el confronte de lo que cada cual cree haber halla- do, de las dificultades que tropieza, de los complementos que necesita con el sentir de otros cofrades sumergidos en el estudio del mismo tema u otros afines. Es la oportunidad del coloquio y la discusión. Ha sido un error en los tiempos modernos no dar la debida importancia a este aspecto de la colaboración que se verifica en forma de diálogo o disputa, máxime si, como parece, cada día será más ineludible trabajar en equipo. En esta fase la investigación, emergiendo del arcano personal donde se inicia, se hace ya visible. ¿Por qué, entonces, no dejarla ver a quienes no se sienten capaces o deseosos de colaborar, pero sí de interesarse en la faena? Es el momento en que el esfuerzo mental no ha llegado todavía a ser obra, es decir, resultado firme, meta lograda, doctrina formal. Es aún la inteligencia en movimiento que vislumbra, analiza, busca, ensaya, que tropieza con la arista de la objeción y se hiere la frente, que se corrige e integra con lo descubierto por otro, que pasa por instantes de ceguera y terco aferramiento a un error, que despierta a nuevas luces, que se pierde una y otra vez en sus propios afanes y desespera y resucita; en suma, el drama mismo del pensar, una de las escenas más maravillosas que existen. ¿Por qué no hacer de ello, para un círculo no muy numeroso de oyentes, espectáculo que compense un poco el multitudinario de los partidos de fútbol? El Instituto no tiene designio docente. No se propone enseñar, sino aprender-aprender lo que no se enseña porque nadie lo sabe aún. Pero no cabe duda que si logra existir y funcionar, esta porción del trabajo hecha a la vista de una discreta asistencia tiene más valor didáctico que cualquier escuela. Nada hay como la presencia del pensamiento mismo haciéndose para suscitar vocaciones, alertar las cabezas y hacerlas sacudir la chabacanería intelectual que hoy las corrompe.

Por estas razones, junto al grupo de los colabora- dores, instituimos en nuestra organización un cuerpo de oyentes y lo consideramos órgano de suma importancia en la convivencia de nuevo sesgo que aspira a ser el Instituto. Creemos así poder servir a muchos de algo, y ellos, recíprocamente, nos son menester como una cálida atmósfera humana que nos acompañe, nos abrigue y nos presione. Esto nos ayudará a huir de las dos cosas que' menos quisiéramos ser: herméticos y mandarines .

Pero hay más: como todos nuestros temas son variaciones del tema general «vida humana» y este posee un *sex-appeal* formidable, pudiera acontecer que alguno de nuestros cursos despertara interés-o la forma deficiente del interés que es la curiosidad- en un número bastante crecido de personas. Tal probabilidad, cualquiera que sea su grado, nos preocupa de antemano en esta hora de proyectar nuestros trabajos e invitar a otros para una privada colaboración. Pues el hecho significaría vernos consignados a topar con el público, que es precisamente a quien no nos dirigimos. ¿Qué hacer en caso semejante? ¿Tiene sentido que nos neguemos a ser oídos, pedante- mente desdeñosos de ese eventual público? No con- fundamos las cosas. No desdeñamos al público, la que sería una actitud estúpida. Lo que hacemos es no contar con él, porque, queramos o no, ya lo hemos dicho, la mayor parte de nuestras labores excluye su participación, y además porque no se le puede pedir ni constancia ni dedicación. Lo que haremos, si esa anormal abundancia de oyentes afluyese a algún curso, sería trasladar este aun local de ocasión, suficientemente amplio, fuera de nuestro domicilio en *Aula Nueva,* que es una habitación de menor burguesía con espacios de exigua capacidad. Pero ha de entenderse que ese traslado aun auditorio mayor representa solo una extrapolación en la conducta normal de nuestro Instituto.

IMPECUNIOSIDAD DEL INSTITUTO

En fin, aunque faltasen estas razones para no reducir nuestra convivencia a los colaboradores en los estudios y ampliarla a un contorno de oyentes no tendríamos más remedio que hacerlo por una consideración que queremos declarar de la manera más taxativa. El Instituto de Humanidades tiene que sostenerse con las matrículas de los oyentes a sus cursos y coloquios-discusiones. La cosa no admite escape porque el Instituto carece en absoluto de medios económicos. Nosotros mismos no los tenemos propios y nos faltan los ajenos. Con ser todo aventurado en nuestra iniciativa, el punto más problemático de ella es, como suele en España, el factor crematístico. De suerte que encima de ser tan dudosa la existencia de sincero interés por este género de trabajos, tenemos que empezar pidiendo sacrificios.

BAJO EL SIGNO DE LA CALMA

Cuando en tiempos recientes se hizo por vez primera, con energía y perentoriedad, la pregunta ¿Qué es el hombre? , se descubrió muy pronto que *no era nada de* lo que hasta ahora se había presumido. La consecuencia de este descubrimiento debió ser la admisión de que no sabemos lo que es el hombre y un animoso empeño en ir averiguándolo. Pero el tipo de hombre que hoy predomina está poseído por la básica creencia de que él lo sabe ya todo-es, por definición, no «el hombre de la calle», sino el hombre «al cabo de la calle», el hombre que no sabe no saber-, el fanático. De aquí que en su mente la averiguación de que *el hombre no era nada de* lo que se había creído hasta ahora se transubstanció, sin más, en la firme doctrina de que *el hombre no es nada*, y se desembocó con velocidad inoportuna, con injustificado atropellamiento en un nihilismo tan radical como arbitrario. Frente a ello el Instituto de Humanidades siente el

orgullo de su propia ignorancia, la cual es incuestionable privilegio del hombre y máximo aperitivo que nos mueve a emprender una serie de esfuerzos en común para intentar ir respondiendo a aquella desesperada pregunta. y todo ello con calma jovial; un temple tan «existencial» como puedan serlo iracundias, acedías y angustias, sobre tener la ventaja-diría un «humanista»-de ponerse bajo la protección directa de Jove, ya que de él procede la jovialidad. Esta calma humana lleva signo contrario a la que suele atribuirse al bovino, la cual, si nos arrojamos a afirmar que el animal la siente, sería un sosiego regalado, hecho de insensibilidad para el peligro. Mas la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma! No parece asentarse en fundamento bastante la calidad privilegiada que algunos pensadores de hoy quieren conceder a las «situaciones extremas», rehabilitando cierto romántico frenesí de Kierkegaard. No es en la «angustia», sino en esa «calma» que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, «existir»; en ella propiamente se humaniza. Lo único que hay que decir contra la calma es lo mismo que hay que decir contra la angustia y contra toda otra emoción pura en que el hombre quiera radicar su existencia: que cada cual lleva en sí el germen de una viciosidad particular. Todo temple humano puede «ser en forma» o en modo deficiente. Así, la calma puede degenerar en cotidianeidad, mera adaptación y conformismo, como la angustia, degradada en manía o pavor, frene tiza y envilece al hombre.

[BOLETfN NUM. 1 DEL INSTITUTO DE HUMANIDADES][1]

1 [Redactado en 1948. Publicado, p6stumamente, en 1960.]

En el prospecto donde exponemos la idea de un *Instituto de Humanidades* aludimos a nuestro propósito de que su organización llegue a constituir una nueva forma de convivencia intelectual que permita y fomente la participación vivaz de muchas personas en el cultivo de las ciencias de lo humano. A este fin, no nos contentamos con los tres modos de actuación que el prospecto designa: cursos, investigaciones y coloquios entre los colaboradores con la asistencia de oyentes. Quisiéramos hacer más intensa y más íntima la relación entre todos los que deseen participar en nuestro círculo de convivencia y uno de los modos de intentar esto es que con frecuencia nos dirijamos a ellos en breves escritos comunicándoles aclaraciones sobre el sentido de nuestros trabajos, anunciándoles tareas futuras, incitándoles a interesarse en ciertos temas que por serles desconocidos o inhabitúales pueden parecerles abstrusos, cuando son apasionantes, dándoles noticia expositiva de libros, doctrinas y acontecimientos científicos. Viceversa, desearíamos, en respuesta a estas misivas nuestras, recibir de ellos observaciones, preguntas, objeciones, críticas, petición de consejos para el estudio, etc. Nosotros procuraremos con la mejor voluntad y sin ahorrar esfuerzo contestar de modo satisfactorio a estas indicaciones que nos lleguen.

En cumplimiento de este programa, inauguramos con las presentes páginas la serie de nuestras sencillas comunicaciones. En ellas desarrollamos con mayor amplitud que la oportuna en el prospecto el sentido que para nosotros tiene la institución de lo que hemos llamado «coloquios-discusiones». De cuanto hemos propuesto son estas reuniones de nuevo estilo lo que consideramos, si se logra su ejercicio, de mayor eficacia, tanto para los interlocutores que en ellos actúen como para los oyentes que a ellos acudan.

* * *

El proyecto de realizar coloquios-discusiones se inspira en dos intenciones: una interna al trabajo científico mismo, otra externa, que se refiere al destino social de ese trabajo.

La razón interna es la siguiente: La ciencia en su desarrollo obliga inexorablemente al especialismo, es decir, que *solo es hoy hombre de ciencia el especialista.* Esto es así sin que quepa sofisticar ni atenuar su fatalidad. Pero no confundamos las cosas: de que el hombre de ciencia tenga que hacerse especialista no se sigue ni va implicado que la ciencia, ella, sea «especialista». Como esto es también firme -según veremos en seguida-, resulta que el hombre de ciencia vive su ineludible sino de especialista con un fondo turbio de conciencia. Me refiero a que todo hombre de ciencia se da cuenta, como no puede menos, de que en su especialidad intervienen otras. No hay ninguna ciencia que no esté mediatizada por otra. Ahora bien, el especialista, como tal, ignora esas otras ciencias que se entreveran con la suya y acepta una lamentable dualidad o interna contradicción en su trabajo, a saber: se acostumbra a ser muy meticuloso en lo especial de su especialidad, pero, a la vez, como no tiene más remedio que usar conceptos, supuestos y principios de otras especialidades, renuncia a manejarlos con responsabilidad y rigor y opta por acogerse en esos temas a los más ramplones «lugares comunes». Por ejemplo: el que se ocupa de historia de España se ocupa, claro está, de la sociedad, colectividad o nación española, pero suele tener de lo que es «sociedad», «colectividad», «nación» ideas aproximadamente iguales a las que posee su portero o el conserje de la Academia. Mas pensar que quepa hacer nada remotamente parecido a una «historia» sin disponer de nociones muy claras sobre esas cosas y otras muchas con ellas trabadas es completamente vano. De ello se da cuenta el historiador al uso, pero lo calla, y este es el fondo turbio de conciencia a que antes aludí.

La expresión adecuada para tal situación es simplemente esta: que el saber de todo hombre de ciencia está constitutivamente mechado de ignorancias. ¿Por qué no se han de hacer constar estas? ¿Por qué no mostrarlas? Si se hiciese así se habría convertido en institución científica imprescindible la colaboración de los hombres de una ciencia con los hombres de otras que ignoran aquella, lo mismo que aquellos ignoran estas. De ese modo, el saber del uno se articularía en el hueco que es la ignorancia del otro, con lo cual se obtendría un saber compacto, sin agujeros, lo menos queso de Gruyere posible. Así quedaría subsanada la contradicción antes dicha: que el hombre de ciencia es, por fuerza, especialista, pero la ciencia, ni a la fuerza lo es.

Cuando en el prospecto hemos insinuado que en nuestro Instituto se va a dar un valor positivo no solo a los saberes sino también a las ignorancias, apuntábamos a esto y nuestra sugestión tenía un carácter formal y sustantivo, con bastante recámara.

La ciencia arrastra en Occidente una historia demasiado vieja para no ser ridículo que los hombres de ciencia actuales se comporten como «nuevos ricos» del saber. Es, en efecto, ridículo que no resulte constantemente paladino y como cosa que va de suyo la evidencia de que todo saber particular se apoya en ignorancias y va llevado, por decirlo así, en brazos de estas. De aquí que en el Instituto debamos resolvernos a ostentar igualmente y con la misma satisfacción lo que cada cual sabe y lo que cada cual ignora. Esperamos poco de los eternos marisabidillos y menos, claro está, de los marisabidones. Pongamos un ejemplo. El tema de cariz más especial entre los anunciados para este primer curso es el titulado *«Las Nubes* de Aristófanes y Sócrates». Pues bien, sería una tontería suponer que en ese tema es a los helenistas a quienes corresponde principalmente la palabra. La historia de su tratamiento demostrará precisamente que los

helenitas-y señalo a los grandes- apenas si han dicho sobre el asunto más que inepcias y si alguna luz cabe sobre él -cosa nada segura- es más probable que venga de gentes que no saben griego y han tenido que leer en traducciones a Aristófanes, Platón, Jenofonte y demás doxografía y biografía socráticas. Pero una vez dicho esto no se vaya a tergiversar como si hubiésemos declarado que en el estudio de esa cuestión huelgan los helenistas, cuan- do se trata precisamente de hacer constar la necesidad mutua que tienen unos de otros los especialismos.

Si' se quiere que las disciplinas de Humanidades vuelvan a cobrar su auténtico vigor es preciso intentar la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica, procurando compensar por todos los medios posibles su dispersión especialista que es, por otra parte, ineludible. Nuestros coloquios-discusiones pueden ser la expresión corpórea, más aún, personalizada de la confluencia de disciplinas diversas en el estudio integral de un tema. La confianza que tengo en la fertilidad de este procedimiento voy a demostrarla andando, porque me propongo intervenir en los cuatro coloquios anunciados[1]. Ahora bien, me interesa que conste lo siguiente. Yo he elegido libérrimamente esos cuatro asuntos y los he elegido precisamente porque se refieren a disciplinas en que soy gran ignorante. Digamos, para que la verdad quede más estricta, que solo en la cuestión Aristófanes-Sócrates puedo entrar con algún saber propio, pero aun en este caso se trata de un saber muy parcial, porque versa no más que sobre uno de los factores -Sócrates. Sin empacho alguno voy, pues, a hacer gran ostentación de mis desconocimientos. Esto. en primer lugar, declara que la ética de nuestros coloquios no permite a nadie buscar el lucimiento de su persona y mucho menos esforzarse y complacerse en quedar encima del prójimo. Ambas cosas no solo estarían fuera de lugar, sino que son sustancialmente extemporáneas. Es un error creer que las pasiones son modos permanentes del hombre a lo largo de toda su historia y que, por tanto, no están, como lo están, las demás cosas humanas, condenadas a tener su tiempo y su destiempo. La vanidad de saber y, más en general aún, la vanidad intelectual es hoy una actitud formalmente anacrónica. La situación a que ha llegado el hombre en el presente la hace imposible en cuanto pasión normal. Las razones son muchas, pero ahora que rozamos la cuestión solo de paso importa destacar tres. Primera: en el ámbito vivaz de todos los pueblos predominan hoy de manera casi exclusiva los intereses de las masas; pertenezcan estas a una clase social o a otra. No queda, pues, atención pública vacante para contemplar a los. intelectuales, valorarlos conforme a una jerarquía de méritos y aplaudir sus actuaciones. Segunda, menos externa que la anterior: el saber mismo, la función intelectual misma ha dejado de ser, como fue hasta hace poco, una *performance,* un ejercicio de destreza y virtuosismo frente al cual solo quedaba a las gentes el papel de espectadores encargados de presenciar la acrobacia, de admirar y ovacionar a sus autores. Nuestro Occidente ha padecido siempre este vicioso destino merced al cual el meollo de su cultura quedaba fuera de la vida normal y colectiva, como algo aparte y de excepción que solo unos pocos poseían y ejercitaban, que los demás no entendían pero necesitaban venerar a crédito. Esto daba al saber ya la inteligencia el aspecto de que fuesen *mester de juglaría*[2] Hoy, por fortuna, las cosas han variado. La mengua de la atención pública para el juglar de la ciencia y el ingenio, empalmando con la evolución interior del pensamiento mismo, ha dado lugar a que la función intelectual se considere como una dimensión tan natural de la vida humana que no tiene sentido hacer ante ella aspavientos ni de pasmo en el público ni de presuntuosidad en el actor. Saber, tener ideas, urdir poemas, escribir novelundios son hoy cosas «que van de suyo» como trabajar en la fábrica, vender en el mostrador o viajar en el autobús. Por fin -y ya era hora-, ser intelectual no es ser nada de particular. Hoy, en efecto, es todo el mundo un tanto o un cuanto intelectual[3]. La tercera razón es la más íntima, pero solo hay aquí espacio para

sugerirla. No era verosímil que habiendo desembocado la vida humana en una situación tan crítica como la presente solo las ciencias y la función intelectual gozasen de un temple tranquilo y satisfactorio. Repárese en que a tan grave situación se ha venido porque las bases mismas, los principios últimos de la vida colectiva se hicieron cuestionables y fueron cuestionados. Como las cosas lanzadas a la discusión ya la disensión eran las extremas, fue inevitable que, por lo pronto, surgiesen movimientos extremistas. Algunos fingen creer que esas cosas tan básicas y primordiales no debieron nunca ponerse en cuestión y que si se ha hecho fue por culpa y pecado de determinadas gentes, consecuentemente responsables de la catástrofe. Si así fuera, la situación carecería de gravedad o tal vez mejor dicho, su gravedad sería superficial. Pero ellos saben muy bien que a su creencia le falta la radical sinceridad. Si reconocían -como la verdad reclama- que la quiebra y volatilización de aquellos principios básicos no es criminal faena de nadie determinado y responsable, sino coyuntura a que tenía que llegar por sí mismo el proceso histórico de nuestra civilización -precisamente por el lado que de inexorable tiene- se hubieran visto forzados a contemplar sin atenuaciones la gravedad profunda, sustancial de la situación presente. La simple sospecha de tener que soportar tan terrible visión les hizo comenzar por cegarse para ella y ese terror anticipado se originaba, a su vez, en que de antemano se sentían incapaces de resolver problema tan tremendo como este: un mundo al que se le han roto los principios. De modo que, paradójicamente, su fingido diagnóstico relativamente optimista procedía de un efectivo y radical pesimismo. Porque les falta fe en la posibilidad de curar el mal si este es tan grave, prefieren suponer que es menor, en tanto que nosotros, más confiados en su posible curación, quedamos en franquía para representarnos su abismática profundidad.

1 [Fueron estos, además del ya mencionado: «Estructura social del precio», «Sobre la comparación entre arabismo y filología clásica» y «Ensayo sobre los modismos».]

2 La última generación en que esto plenamente acontecía es la de Unamuno y Bernard Shaw, pues ambos pertenecen a la misma. De aquí que en su magnífica gesticulación, referida constantemente a un público de espectadores, nos aparezcan como grandes «excéntricos musicales» del pensamiento, el saber y las letras. Nótese que este diagnóstico no envuelve censura alguna. Ellos cumplieron su destino siendo así, como nosotros fallaríamos el nuestro intentando repetir aquel «número». [Véase sobre el tema el «Prólogo» del autor a una reedición de A. Ganivet. Incluido en el volumen *Mirabeau o el político*, en esta colección.]

2 Nada tiene que ver con este hecho la cuantía absoluta de in- terés por los temas intelectuales que exista hoy en cada país y aun en su conjunto. No es cuestión de la cantidad, sino de la forma que adopte el interés, y esta forma se caracteriza hoy por la naturalidad y la generalidad con que se presenta la «actitud» inte1ectual. Cuando ahora un obrero, aunque no sea marxista, nos lee, no se comporta pasivamente como mero lector, sino que, desde luego, toma postura de émulo porque él también «tiene sus ideas» frente o junto a las nuestras. Esto podrá en su detalle dar ocasión a algunos efectos cómico, pero, como fenómeno general, me parece admirable, y si los intelectuales de profesión no saben aprovecharlo, demostrarán ser unos imbéciles.