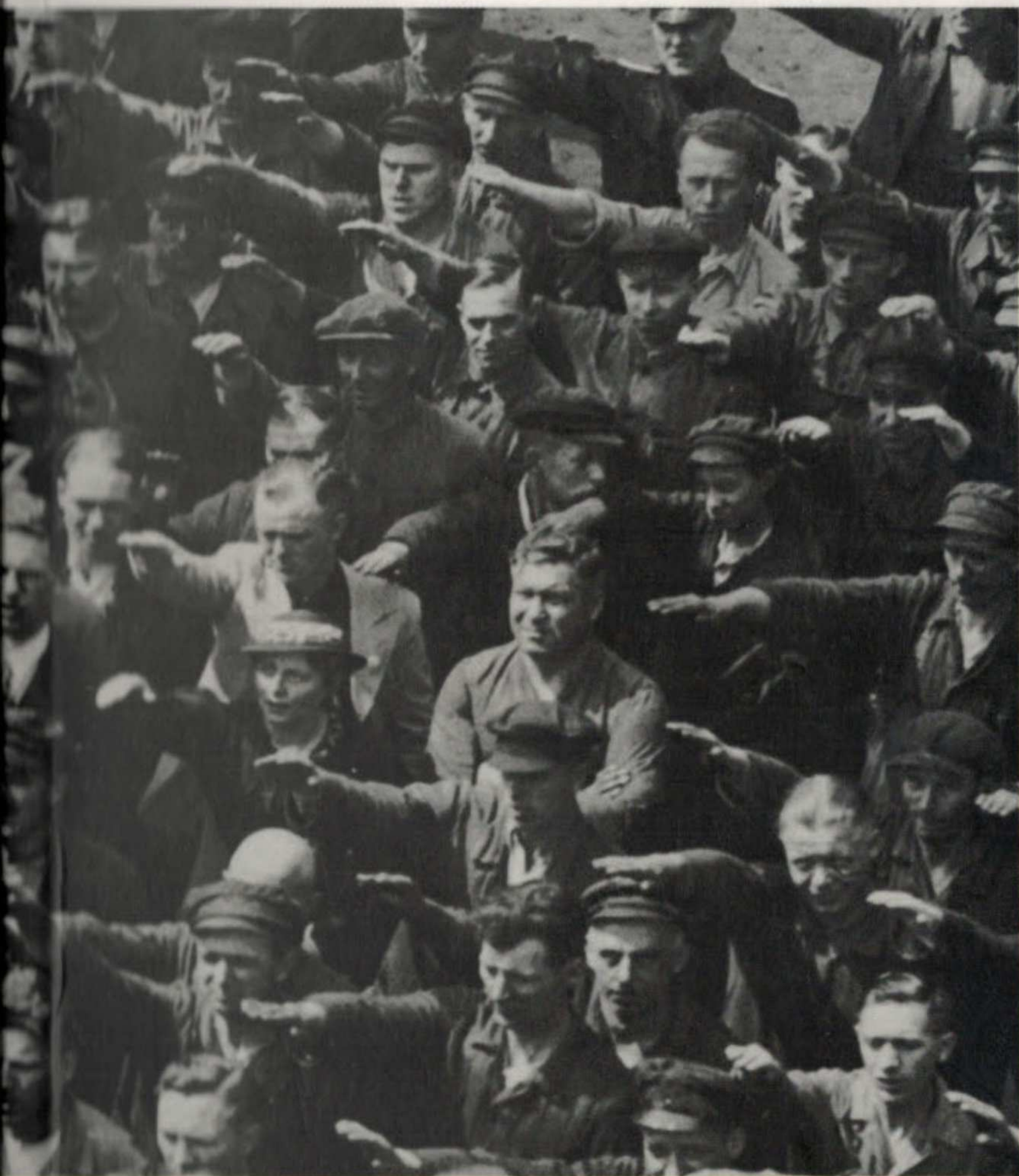


Antonio Caso
La persona humana y el Estado totalitario



SERIE ESTUDIOS
BIBLIOTECA DE
CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANIDADES

Universidad
Autónoma
Metropolitana



Casa abierta al tiempo **Azcapotzalco**

COLECCIÓN SOCIOLOGÍA

SERIE ESTUDIOS

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Antonio Caso

La persona humana y el Estado totalitario

Introducción de
José Hernández Prado

Universidad Autónoma Metropolitana

Rector General

Dr. Salvador Vega y León

Secretario General

Mtro. Norberto Manjarrez Álvarez

Unidad Azcapotzalco

Rector

Dr. Romualdo López Zárate

Secretario

Mtro. Abelardo González Aragón

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Director

Dr. Óscar Lozano Carrillo

Secretario Académico

Lic. Miguel Pérez López

Jefa del Departamento de Sociología

Dra. María García Castro

Coordinador de Difusión y Publicaciones

Dr. Saúl Jerónimo Romero

Primera Edición, 2016

Ilustración de portada: August Landmesser se niega a hacer el saludo nazi en un mitin de 1936. Fotografía tomada de Amanda Macías, "The Tragically Powerful Story behind the Lone German who refused to Give Hitler the Nazi Salute", en *Business Insider*, 5 de Noviembre 2015, sitio web <http://finance.yahoo.com/news/tragically-powerful-story-behind-lone-105558169.html>

© 1975, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Ciudad de México, D.F.

© Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Azcapotzalco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Coordinación de Difusión y Publicaciones

Av. San Pablo 180, Edif. E-004

Col. Reynosa Tamaulipas, Del. Azcapotzalco

C.P. 02200, México. D.F. Tel. 5318-9109

<http://publicacionesdcsh.azc.uam.mx>

ISBN de la obra: 978-607-28-0746-4

ISBN de la Colección Sociología: 978-607-477-112-1

Impreso en México / Printed in México

ÍNDICE

Introducción	9
Créditos y agradecimientos	35
<i>La persona humana y el Estado totalitario 1941</i>	
I. Conciencia de la libertad	39
II. La filosofía oficial y la filosofía	67
III. La vieja y la nueva fe	81
IV. La técnica y el derecho de la ciencia	99
V. Filosofía de la historia contemporánea	121
VI. Oriente y Occidente	143
VII. La persona y el Estado	175
VIII. La guerra	223
Apéndice. Cronología de fragmentos	249

Introducción

Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos,
y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo.
Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 1945.

Hay dos cosas que son imposibles sin el libro que el lector tiene ahora en sus manos: una idea más completa de la obra del filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946) y una mejor noción de la historia de las ideas liberales en México. Comencemos por considerar el segundo punto.

LA DEMOCRACIA EN MÉXICO

La muy heterogénea; la plural sociedad política que hoy conocemos como México tiene dificultades que debería haber superado ya. Aquí no se hace referencia, sencillamente, a los inveterados problemas de pobreza, desigualdad económica y social y violencia que han afectado a los mexicanos de tiempos pasados y presentes. Busca hablarse, sobre todo, de la muy tardía e incompleta convicción de que la democracia o el régimen político expresado en elecciones libres y equitativas, y que se sustenta en un imperio de la ley —aquella elaborada por representantes ciudadanos y concebida como válida para todos, en cuanto instrumento pertinente para resolver toda problemática y alcanzar cualquier fin—, constituye la mejor alternativa de conducción y realización que pudiera adoptar no sólo la heterogénea colectividad llamada México, sino el resto de las sociedades políticas que conformamos los seres humanos en este planeta Tierra, que nos acoge como especie animal.

La democracia ha demorado mucho en llegar a nuestro país. En realidad, muy pronto fue concebida como una de las formas posibles y más aceptables de gobierno, cuando México nació en la tercera década del siglo XIX, y, de hecho, muchos mexicanos —los llamados “liberales”, opuestos a los “conservadores”— empezaron a luchar por ella desde entonces. Acaso pareció imponerse, no como mecanismo electoral eficiente, sino como claro principio de soberanía popular, capaz de propiciar al mejor de los imperios de la ley —aquél de unas normas elaboradas por representantes ciudadanos y aplicadas y perfeccionadas por ellos—, en el periodo de la República Restaurada o en el del México de Benito Juárez, inmediatamente ulterior a la Constitución de 1857 y las llamadas Leyes de Reforma.

Pero luego sobrevino una larga involución. Primero el Porfiriato y después el régimen de la Revolución mexicana, optaron por una democracia cosmética, mera fachada de mecanismos de autoridad tradicionalistas y caciquiles, tanto personales como institucionalizados. Cuando la naciente democracia enfrentó sus primeras dificultades severas, al final del periodo de la República Restaurada, Porfirio Díaz renegó de ella y conformó una dictadura personalista que le abrió el paso, finalmente, a las renovadas propuestas democráticas que impulsara Francisco I. Madero. De Madero se ha dicho que jamás entendió al México de principios del siglo XX, pero tan lo comprendió que murió asesinado —porque su bienintencionado desempeño afectó intereses de muchas clases— durante la célebre y lamentable Decena Trágica de 1913.

Continuó entonces aquel periodo de enorme crisis política, social y económica que los mexicanos llamamos —y el mundo identifica como— la Revolución mexicana, si bien —por extraño que pueda parecer— es cuestionable que en realidad ese periodo haya sido una auténtica revolución, pues no condujo a

un nuevo orden progresista y fue más bien la traumática y muy costosa superación del Porfiriato; aquella terrible transición política que con lentitud apaciguó el convulso panorama de principios del siglo XX e inició los esfuerzos por resolver, con éxito bastante relativo, los “grandes problemas nacionales”.¹ En realidad, quedó instalada desde los años treinta del siglo pasado una impersonal e institucional “dictadura perfecta”, apoyada en el “fraude (electoral) patriótico” y en la dual entidad —en efecto, muy real— del *mito* de la Revolución mexicana y su concomitante *nacionalismo revolucionario*.

La abundante historiografía y la interpretación canónica de la Revolución mexicana alcanzaron quizá su punto culminante en la obra del historiador Alan Knight,² pero con la llegada del siglo XXI se ha perfilado la propuesta que señala que la denominada Revolución mexicana fue, en rigor, una pésima transición política —aquella del Porfiriato a la malograda presidencia de Madero—, la cual derivó en una larga y cruenta guerra civil que enfrentó disímiles proyectos sociopolíticos y aniquilaría a todos sus grandes líderes —Francisco I. Madero en 1913; Emiliano Zapata en 1919; Venustiano Carranza en 1920; Francisco Villa en 1923 y Álvaro Obregón en 1928—. La vasta guerra civil conocida como Revolución mexicana sólo terminó cuando la peculiar institucionalización antidemocrática del poder ideada por su “jefe máximo”, Plutarco Elías Calles —expulsado del país en 1935—, se complementó con los elementos corporativistas impulsados por el presidente Lázaro Cárdenas (Schettino, 2007: 25-28). Y en cuanto a los considerados logros sociales, políticos y económicos de la

¹ Véanse, muy especialmente, entre los textos que defienden esta sorprendente, pero muy sostenible tesis, los de Macario Schettino, 2007 y 2014.

² Véanse Knight, 1989 y 1990.

Revolución mexicana, éstos también y en general fueron alcanzados por muchos otros países latinoamericanos carentes de una “revolución”.

Por otro lado, la dualidad compuesta por el mito de la Revolución y el nacionalismo revolucionario alentó en México al clientelismo anticiudadano, al propio corporativismo, al presidencialismo metaconstitucional e imperial, al resentimiento y el victimismo sociales, al paternalismo y a la corrupción gubernamentales, a la impunidad delictiva y, en general, a la sustitución de un cabal Estado de derecho por la selectiva aplicación de las leyes. Asimismo, erigió en próceres patrios a figuras justicieras en extremo alejadas de un talante rigurosamente democrático e inconscientes del enorme valor del imperio de la ley, al cual jamás adoptaron como prioridad esencial. Por tal razón Benito Juárez es grande en la historia de este país. Él hizo del Estado de derecho un arma triunfadora y la bandera que debiéramos enarbolar. Juárez representa muy bien la piedra de toque de un *nacionalismo reformador* o *democrático*, mucho más provechoso que aquél *revolucionario* al que se le ha rendido demasiado culto.

Pudiera afirmarse que el Porfiriato —transcurrido de 1876 a 1911— y el Priato —que tuvo lugar desde los años treinta hasta finales del siglo xx— retrasaron en México el arribo de una cabal democracia electoral, representativa y constitucional, misma que los mexicanos comenzamos a construir con grandes dificultades hasta la llegada del siglo xxi, cuando ocurrió la doble alternancia electoral del Poder Ejecutivo, y el antiguo Partido Revolucionario Institucional asumió el reto de funcionar —no obstante sus problemáticos antecedentes y sus criticables hábitos culturales— en un nuevo contexto de elecciones más o menos libres y equitativas y un muy perfectible Estado de derecho o imperio de las leyes establecidas de manera democrática.³

³ Un completo y conciso análisis de la democracia mexicana contemporánea,

En la actualidad, la democracia mexicana todavía no ha ganado por completo la batalla –sobre todo en el aspecto capital del imperio de la ley–, pero, por lo menos, las más grandes fuerzas políticas del país la han asumido ya y buscan su pleno desarrollo, pues no podría ser de otra forma. En el “imaginario” nacional –dominado durante muchas décadas por el nacionalismo revolucionario– deben ponderarse mejor y sin más demora ciertos personajes históricos que impulsaron con decisión la democracia sin adjetivos –o, en rigor, con muchos de ellos: electoral, representativa, constitucional, tolerante, plural, liberal e inclusive, participativa y cultural–, como el viejo Francisco I. Madero, el presidente Ernesto Zedillo o líderes políticos “de oposición”, tales como Manuel Gómez Morín, Cuauhtémoc Cárdenas, Carlos Castillo Peraza, Arnoldo Martínez Verdugo, Manuel Clouthier o Heberto Castillo. Asimismo, urge valorar más positivamente grandes textos políticos que, en especial durante el siglo xx, nutrieron un pensamiento democrático mexicano; por ejemplo, *La sucesión presidencial en 1910*, del mencionado presidente Madero; los trabajos de Daniel Cosío Villegas, e.g., *La crisis en México* –publicado en el número 2 de los *Cuadernos Americanos*, de marzo y abril de 1947– o *La Constitución de 1857 y sus críticos*, editado en el centenario de dicha Constitución, así como los escritos políticos de Octavio Paz; particularmente, *Postdata*, de 1970.

A esta última clase de textos corresponde, sin duda alguna, *La persona humana y el Estado totalitario* de Antonio Caso, el cual ha sido hasta ahora uno de los secretos mejor guardados de la filosofía política cultivada en México y uno de sus más valiosos tesoros, por desgracia, todavía oculto. Antonio Caso publicó este libro en 1941 –cinco años antes de morir, en 1946–, cuando ya había estallado la Segunda Guerra Mundial y Hitler mantenía dominada Francia, Churchill dirigía la heroica Batalla de Inglaterra y los Estados Unidos estaban a punto

de entrar en la conflagración. El texto del libro fue escrito en sus partes básicas durante los últimos años treinta, en pleno auge del cardenismo y cuando se desarrollaban los regímenes totalitarios de Adolfo Hitler en Alemania y José Stalin en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.⁴

ANTONIO CASO, EL TOTALITARISMO Y LA DEMOCRACIA

Es curioso que la obra se centre en la comprensión de los dos totalitarismos mencionados y en su carácter opuesto a las democracias occidentales, lideradas entonces por los Estados Unidos de Franklin D. Roosevelt, la Gran Bretaña de Winston Churchill y la Francia ocupada, pero también en resistencia, reconstituida por Charles de Gaulle. En tal virtud, el libro de Caso se halla emparentado con, e inclusive se anticipó por unos años a, dos clásicos del pensamiento democrático moderno y universal: *La sociedad abierta y sus enemigos*, de Karl R. Popper, publicado en 1945, y *Los orígenes del totalitarismo*, de Hannah Arendt, aparecido en el año 1951.

Popper caracterizaba el totalitarismo como una forma política correspondiente a las tribales “sociedades cerradas” — muy diferentes de las “sociedades abiertas”, las cuales se configuraron desde Occidente con el paso de los siglos; se perfilaron respetuosas del individuo y se gobernaban mediante la democracia— y ubicaba a Platón como su primer gran fundador filosófico y a Hegel y el subsecuente marxismo, como sus más conspicuos ideólogos en la modernidad. Hannah Arendt, por su parte, analizó las condiciones y los mecanismos específicos de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX y de manera señalada del nazismo —padecido por ella en carne propia en cuanto alemana de origen judío—, a saber, la sociedad de masas, la propaganda, el terror, la policía

⁴ Caso estructuró este libro, al igual que otros de su extensa bibliografía, a partir de pequeños escritos que originalmente fueron artículos periodísticos publicados, en el presente caso, en el diario *El Universal*.

secreta, etcétera. Arendt aludió ya al Holocausto judío como una de las barbaridades más grandes del totalitarismo nazi; ni Popper ni Caso lo mencionaron todavía.

¿Pero qué podía decir un mexicano del totalitarismo y su contrario, la democracia constitucional y liberal, situado, como de hecho lo estaba, en un pobre y atrasado país que ni siquiera era democrático? Pues algo extremadamente notable. A diferencia de Popper y Arendt, Caso ofreció un concepto muy claro, directo y entendible, así como un análisis filosófico muy detenido y minucioso, de la naturaleza de los regímenes democrático y totalitario. En esencia propuso, de un modo por demás atinado, que la democracia es el régimen político históricamente más coherente con la cultura individual y social de las personas humanas, y los totalitarismos son las espantosas dictaduras modernas que no sólo atentan contra ciertas libertades de la persona, sino que aplastan y nulifican a ésta en sus características esenciales: la racionalidad y la moralidad, aunque también y sobre todo, la espiritualidad y la libertad metafísica o esencial.

Para un análisis paso a paso de las propuestas que componen *La persona humana y el Estado totalitario*, los lectores pueden recurrir al volumen *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*.⁵ Sin embargo, la presente Introducción juzga muy conveniente proponer que el libro casiano de 1941 es la obra más importante del filósofo mexicano, al lado del conocido y bien ponderado texto de *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, que sin duda alguna fue el escrito preferido y más personal de Caso y que él publicó tres veces durante su vida, en 1916, 1919 y 1943. Secundando a los comentaristas de la filosofía casiana, Enrique Krauze ha destacado en el luminoso ensayo histórico

⁵ Véase Ezcurdia Corona y Hernández Prado, 2012; y también Soriano, 2015.

que redactara sobre Antonio Caso, que éste es el libro más representativo del filósofo mexicano y lamenta que su autor no hubiera trabajado en una “existencia como libertad”, la cual personificaría a cabalidad (Krauze, 2007: 136).

Pues bien, es muy posible rectificar el respetable y amable juicio de Krauze y sugerir que Antonio Caso sí escribió, verdaderamente, ese libro. Su título es *La persona humana y el Estado totalitario*.

LOS PRINCIPALES CONCEPTOS DE *LA PERSONA HUMANA Y EL ESTADO TOTALITARIO*

Las grandes propuestas del libro de Caso de 1941 son ciertas nociones muy convincentes —ocho, para ser exactos— sobre la *persona*, la *libertad*, el *Estado*, la *república culta*, la *democracia*, la *dictadura*, el *totalitarismo* y las *ideologías o doctrinas oficiales*.

La persona es el tercer grado del ser o de las entidades que hay en el universo, que son las cosas, los individuos y las personas. *Cosa* es todo ello que al fragmentarse o descomponerse da lugar a más cosas; a otras cosas materiales, físicas e inertes. *Individuo* es el ser que al descomponerse por completo se muere; es el ser dotado de vida y orgánico, susceptible de reponerse e intercambiarse por otros individuos animados, vegetales o animales principalmente. *Persona* es la entidad que al desintegrarse y morir deja un vacío irrellenable; es la entidad *insustituible* y única, o bien la forma de ser a la que acceden ciertos seres vivos, con toda claridad los animales humanos, que son cabalmente personas debido a que no se pueden reponer. Pero también son insustituibles las colectividades de los seres humanos, pues son únicas e irrepetibles y son personas sociales. La *persona social* está por debajo de las personas humanas individuales que las configuran; y por encima de las personas humanas se halla, acaso, la persona más perfecta de todas: la *persona divina* o el Dios personal y supremo que han atisbado la fe y ciertas religiones de los seres humanos.

Toda persona, ya sea social o humana, posee ciertas características que de existir de un modo perfecto propiciarían a la persona divina. La *persona* es, desde luego, *racional*; tiene una razón que le permite pensar y actuar racionalmente en el mundo, pero de cierta forma exclusiva —comparada con otros animales; con los individuos animales— es, sobre todo, *espiritual*, lo que significa que es capaz de concebir y desarrollar *valores* que inspiren y animen su acción. Ser espiritual es ser creador de valores, los cuales dan lugar a la *cultura*, la cual es todo aquello que tiene que ver con los valores de muchas clases —económicos, religiosos, morales, etcétera—, creados por ese ser espiritual que es la persona humana. Y, en cuanto ser racional y espiritual, la persona es, primordialmente, *libre*; tiene *libertad* para hacer o no hacer acciones o cosas; para optar por determinadas alternativas y no otras y, por lo tanto, ella puede actuar correcta o debidamente o, de igual modo, incorrecta o indebidamente; por consiguiente, es asimismo *moral*. Ella cuenta con la *moralidad* que falta en los individuos animales y en las cosas. La persona humana es, así, racional, espiritual, moral y libre, pero lo es con grandes limitaciones, como lo son las inferiores personas sociales. Aunque si tales limitaciones no existieran, y la persona tuviese de un modo perfecto sus características esenciales, sería la persona divina; sería Dios.

Toda sociedad de las personas no es mera colectividad individual y animal; es, a su vez, una persona social dotada de libertad, al igual que las personas humanas que la hacen. En cualquier sociedad personal humana debe conducirse y respetarse la *libertad* de las personas humanas, mediante otros dos elementos que complementan esa libertad personal y que son la *ley* —las leyes— y la *autoridad*. La máxima autoridad es el *Estado*, que debe garantizar la libertad —y, por ende, los derechos— de las personas humanas mediante las leyes. El Estado

no debiera ser la encarnación de una idea o concepto de persona social, como propuso Hegel, sino la autoridad suprema, garante de la ley y de la libertad de las personas, que planteara Immanuel Kant —y antes de él, John Locke, en quien se apoyaron tanto el propio Kant, como aquel “Kant escocés” que fue Thomas Reid, a quien, por desgracia, nunca leyó Antonio Caso—. Pero al trinomio equilibrado de la libertad, la autoridad y la ley se le puede denominar la *república culta*. Una república o una persona social son cultas cuando en ellas se equilibran de manera satisfactoria la libertad de las personas, la autoridad del Estado y la ley reguladora de la convivencia y la prosperidad de las personas humanas libres.

Desde la Antigüedad, consideraba Caso, la república culta buscó lograrse mediante las monarquías, pero esto siempre dependió de la improbable y escasa figura de un rey justo y bueno. Sólo con las democracias, mayormente las modernas, surgió la posibilidad de hacer más viables, frecuentes e institucionales a las repúblicas cultas, por lo que quedaría en claro que la *democracia* constitucional, electoral y representativa es, hoy por hoy, el medio más adecuado o más idóneo, concebido por la civilización de los seres humanos, para lograr esa república culta. Ello es, precisamente, la democracia: no un fin en sí mismo, como lo pensaron los liberales decimonónicos mexicanos y del mundo entero, sino el mejor medio posible —aunque medio al fin— para producir la república culta. En muy pocas ocasiones las viejas monarquías y las dictaduras modernas —que a veces son “males necesarios”, que surgen cuando las democracias se exceden o fallan en sus objetivos y desequilibran los tres elementos de la república culta— generan una armonía entre libertad, autoridad y ley. Es mucho más probable que dicha armonía o equilibrio sea alcanzada por la democracia.

Especialmente las dictaduras atentan contra las principales expresiones puntuales de la libertad de las personas humanas,

que son la *libertad de pensamiento y expresión*, la *libertad de asociación política* y la *libertad para poseer bienes*. Como ya se sugirió, jamás es superior una dictadura a una democracia. Inclusive, la dictadura puede dar lugar a esa forma dictatorial extrema que es el *totalitarismo*, el Estado totalitario. Éste es el que no solamente menoscaba la libertad esencial o las libertades específicas de las personas: es el que las aplasta por completo, nulificando a las personas humanas y reduciéndolas a simples individuos menguados, si no es que a supuestas y puras cosas materiales. Pero los totalitarismos se erigen sobre ideologías que devienen oficiales y que son concepciones integrales que sancionan como la auténtica verdad a una que se juzga completa e incuestionable; definida de una vez y para siempre.

Las *doctrinas o ideologías oficiales*, suscritas a veces por los Estados y soporte filosófico de los totalitarismos, llegan también a apoderarse de la institución universitaria mundial, donde es preciso defender a toda costa el principio de la libertad de pensamiento —o como ahí se le denomina, la *libertad de cátedra*— y en donde se hizo ostensible, por primera ocasión en la historia, aquella libertad indispensable para investigar y conocer de manera progresiva la verdad; la libertad que, desde luego, también opera en las democracias, las cuales se realizan en mejor medida si repudian a las doctrinas oficiales y reivindicar la libertad esencial y las libertades específicas; éstas que, de acuerdo con la frase del dramaturgo noruego, Henrik Ibsen, son “los puntales de la sociedad”: la libertad de pensamiento y expresión, la libertad de asociación y la libertad para disponer de bienes propios.

Caso distinguía entre democracias más o menos imperfectas y pensó que algunos totalitarismos eran peores que otros de su misma especie. A su juicio, ninguna democracia en el mundo ha sido perfecta, aunque la que más se aproxima —en la cuarta y quinta décadas del siglo XX, cuando escribió Caso— a ese ideal de perfección, por ser la primera en un respeto y una

promoción de las libertades, es la del Reino Unido de la Gran Bretaña —Caso elogiaba sin ambages al Primer Ministro británico, Winston Churchill—. ⁶ Entre los totalitarismos vigentes, por otro lado, el que juzgaba más peligroso para la persona humana y sus libertades era el ruso-soviético, sustentado en el pensamiento marxista como su doctrina oficial. En *La persona humana y el Estado totalitario* todavía no despuntaba el tema del Holocausto cometido por el Partido Nacional Socialista, pero sí habría ecos muy claros de la defensa que en la ya entonces Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) emprendió con éxito Antonio Caso en 1933, a fin de evitar que prosperara el intento de su exalumno Vicente Lombardo Toledano de instaurar los materialismos histórico y dialéctico de Marx y sus continuadores como doctrina oficial de la flamante UNAM.

ANTONIO CASO EL LIBERAL Y PROGRESISTA

Aquí resulta pertinente abordar el primer punto mencionado al inicio de esta Introducción: el hecho de que *La persona humana y el Estado totalitario*, del año 1941, hace factible comprender de mucho mejor manera la obra y el pensamiento integrales de Antonio Caso. ¿Quién es todavía este filósofo para la visión histórico-académica convencional de nuestros tiempos? Al lado de José Vasconcelos y Alfonso Reyes, uno de los tres grandes exponentes nacionales del Ateneo de la Juventud, fundado en 1909; la figura entonces más destacada de ese enorme trío, dadas sus grandes cualidades de orador y

⁶ Es interesante observar que en la actualidad el premio Nobel literario, Mario Vargas Llosa, ha señalado que “(Gran Bretaña) me sigue pareciendo el país más civilizado y democrático del mundo” (2014); estas palabras convierten a Antonio Caso en un visionario singular.

su talento indiscutible para la cátedra universitaria⁷ —por tal razón siempre fue llamado el “maestro Antonio Caso”—; aquel que, sumando fuerzas con Justo Sierra, desempeñó el cargo de primer Secretario General de la Universidad Nacional de México en 1910 y sería uno de los primeros profesores de metafísica, estética e historia de las doctrinas filosóficas en la naciente Escuela de Altos Estudios, posterior Facultad de Filosofía y Letras.

Autor de libros muy notables desde 1915, cuando sus *Problemas filosóficos* lo presentaron como el campeón del antipositivismo espiritualista e intuicionista mexicano,⁸ Caso destacó, junto con sus compañeros ateneístas, como un pensador que demolió los fundamentos ideológicos del régimen porfiriano, a fin de preparar y preludiar la inminente obra “revolucionaria”. Pero al final no fue aceptado entre los formuladores y representantes del novedoso ideario de la Revolución mexicana —el *nacionalismo revolucionario*—, en virtud de que cometió dos faltas imperdonables e incompatibles con ese ideario: la primera, no haber secundado al maderismo —al antiporfirismo— y haberle concedido una última oportunidad política al Porfiriato en la coyuntura de 1910, cuando fungió como editor del periódico *La Reección*; y, la segunda, haberse recluido en la academia universitaria durante la segunda década del siglo XX, para desarrollar en aquel tiempo un sistema filosófico que hablaba demasiado de cristianismo y de los afanes estéticos, morales y espirituales del ser humano; un sistema que expuso y explicó de un modo cada vez más detallado en la singular obra aludida previamente: *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*.

⁷ Si bien después fue opacado por el político Vasconcelos y por el literato y humanista Reyes.

⁸ Su antecesor antipositivista fue, durante el Porfiriato, José María Vigil.

Todo lo anterior hizo de Antonio Caso un supuesto *precursor*, pero no un admitido *protagonista* del pensamiento nacionalista-revolucionario del México “moderno” y lo perfiló, además, como un personaje intelectualmente relevante de la vida pública mexicana, aunque “revolucionariamente” marginal. No obstante, su figura –tan precursora de la democracia como menospreciada por la Revolución–, ubicada muy pronto a “la derecha” del espectro político nacional de los años veinte y treinta del siglo XX, llevó a cabo, durante los años treinta y cuarenta de ese siglo, una labor extremadamente progresista, que consistió, primero, en defender la libertad en el ámbito universitario mexicano: la libertad de pensamiento y de expresión; la libertad de investigación y de enseñanza o, en una frase, la *libertad de cátedra*;⁹ y, en segundo término, en especial a través del libro que el lector tiene ahora frente a sus ojos, la gran tarea de reivindicar filosóficamente la democracia universal, en el preciso momento en que este país la relegaba a segundo o tercer planos y el mundo entero la vería muy amenazada, debido al fortalecimiento de los totalitarismos nazi-fascista y soviético.

Treinta años después de la circunstancia exacta que marcó una diferencia entre el hoy justamente reivindicado José Vasconcelos y el todavía subvalorado Antonio Caso –el apoyo del primero a Madero y el del segundo a Porfirio Díaz– los papeles se invirtieron con nitidez, y en la década de 1940 Vasconcelos demostraba su simpatía por el régimen de Adolfo Hitler –en su condición de editor de la revista progermanista *Timón*–,¹⁰ al tiempo que quien fuera considerado defensor de la dictadura porfiriana en los inicios del siglo XX –Antonio Caso–, se erigió como decidido soporte de la democracia liberal y como un muy buen teórico suyo, plenamente capaz de apreciarla en su justo y enorme valor frente a los regímenes

⁹ Véase Moreno, 1989, Estrella González, 2013: 558-568 y Soriano, 2015.

¹⁰ Véase Torres, 2003 y Vasconcelos, 1937.

totalitarios de la Alemania nazi y “las Rusias soviéticas”. Si hoy suelen perdonársele a José Vasconcelos los extravíos en que incurrió en la etapa final de su vida, con mayor razón debiera reconocérsele a Antonio Caso el modo tan singular y valioso en que culminó sus reflexiones sobre la dignidad de los seres humanos, en cuanto personas libres, espirituales y morales: no de otra forma que con un pensamiento cabalmente democrático y sanamente liberal, que en la actualidad es conveniente identificar como la brillante oferta intelectual que un mexicano le dio al orbe en los aciagos años de la Segunda Guerra Mundial, inclusive antes de que aparecieran textos clásicos en la materia: los referidos de Karl Popper y Hannah Arendt.

LA RECEPCIÓN DE LA OBRA Y LA CONCEPCIÓN CASIANA DE LA NATURALEZA HUMANA

¿Pero qué recepción tuvo en México el libro *La persona humana y el Estado totalitario*, después de ser publicado por la UNAM en 1941? No precisamente una favorable. Un ejemplo de esta recepción reticente le fue subrayado a quien esto escribe por la doctora Laura Angélica Moya López (2014). El Colegio de México, dirigido por Alfonso Reyes desde 1940 —cuando la Casa de España en México cambió su nombre por el del actual Colegio—, organizó en 1943, en su Centro de Estudios Sociales, un “Seminario sobre las causas humanas de la guerra”, en cuyo marco Antonio Caso defendió su libro sobre la persona y los Estados democrático y totalitario, ante personalidades como José Gaos, Juan Roura Parella, José Medina Echavarría y el socialista Ramón Iglesia. La crónica de esta discusión revela un denominador común muy interesante: tanto el filósofo José Gaos, como el sociólogo Medina o el comunista Iglesia criticaron en distintos tonos y modalidades a Antonio Caso, debido a que él sugería, a partir de su concepto filosófico de persona, una naturaleza humana universal y transhistórica que contradecía la tesis, entonces ya muy

en boga, de que presumiblemente no existe dicha naturaleza, pues los seres humanos estamos moldeados de manera inevitable por la cultura de nuestro tiempo y lugar y por la sociedad que nosotros mismos animamos, a través de impersonales estructuras sociales, políticas y económicas específicas y mudables, que es factible acotar con plena contundencia y de un modo histórico. Desde luego, Iglesia le reclamaría también a Antonio Caso que ubicara en una misma casilla conceptual al socialismo soviético y al nazismo alemán. ¿Por qué las democracias se aliaron entonces con José Stalin y luchaban juntos —en 1943— el capitalismo y el socialismo en contra de la hitleriana Alemania nazi?, le preguntaba Ramón Iglesia al solitario y excéntrico maestro Caso.

¿Pero Antonio Caso era en verdad insensible a la maleabilidad histórica, cultural y social de los seres humanos? De ningún modo. ¿Y tal maleabilidad le convencería de la *inexistencia* de una naturaleza humana universal, patente de diversísimas formas en los múltiples contextos socioculturales en los que se desenvuelve esa naturaleza? Ciertamente, tampoco. Es casi seguro que Antonio Caso diría, si se le hubiese preguntado en estos términos, que las en extremo contrastantes *culturas humanas* son exactamente eso: *humanas*. Por más variabilidad o diversidad que presenten dichas culturas no dejan de ser sociedades conformadas por seres humanos o por miembros de una misma especie animal, que desde el siglo XIX es conocida como *homo sapiens*.

Y es que más de 70 años después de que Antonio Caso publicara *La persona humana y el Estado totalitario*, la tesis que entonces ya emparentaba a los variados lectores críticos de Caso —ésta tan marxista, pero también tan sociológica y culturalista, de que no existe una cabal naturaleza humana, pues los seres humanos nos hallamos determinados por nuestras circunstancias económicas, políticas, sociales y culturales—, ha

enfrentado un severo cuestionamiento en los debates contemporáneos sobre la dupla *nature-nurture*, o bien sobre el problema de la *naturaleza* frente a la *educación* o la *cultura* humanas.

Desde la década de 1970, trabajos como los del biólogo Edward O. Wilson –iniciador de la sociobiología y ulterior promotor de la psicología evolutiva– y después los del psicólogo y lingüista Steven Pinker, apoyados en los impresionantes avances de la genética y la disciplina genómica, efectuados a finales del siglo XX y principios del XXI, emprendieron una radical y bastante exitosa reivindicación de la naturaleza humana, sosteniendo que esta naturaleza es incuestionable y que ella deja su marca en las variadísimas culturas sociohistóricas *humanas*, muy a pesar de que éstas influyan también sobre dicha naturaleza y demuestren su sorprendente y portentosa plasticidad cultural.¹¹

Estas posturas en favor de la naturaleza humana, propia de una evolucionada especie animal genéticamente configurada, sugieren que la tesis de que *todo* en los seres humanos es cultural y sociohistórico es definitivamente *antropocéntrica*, pues ignora que no sólo los humanos tenemos una vida social, una comunicación lingüística e inclusive, una cultura transmisible, sino también otras especies animales, las cuales van desde las hormigas y las abejas, hasta nuestros parientes biológicos más cercanos: chimpancés, bonobos, gorilas y otros primates. La sociología no debe considerarse una ciencia exclusivamente humana –de allí la sociobiología– y existen bases biológicas y psicológicas –es decir, *genéticas*– para el comportamiento social humano; por ejemplo, el sueño nocturno, el amor paterno-filial, los impulsos sexuales, la solidaridad de grupo, etcétera, mismas que se encuentran relacionadas con otras regularidades –“seminaturales” y/o “semiculturales”– apoyadas

¹¹ Véase Pinker, 2002 y Wilson 2000, 2004a y 2004b.

en lo psicobiológico —o *reglas epigenéticas*, como las ha llamado Wilson—, tales como la autoridad y las relaciones de poder, la ley del máximo provecho con el mínimo esfuerzo —en la que tanto insistiera Caso—, el afán de lucro, el cuidado instintivo de la cabeza, la repulsión a las serpientes y determinados insectos, etcétera. Se trata de las cuantiosas constantes socioculturales humanas y universales que han investigado George P. Murdock y Donald E. Brown desde la antropología cultural.

Pues bien, el planteamiento de Antonio Caso acerca de las cosas, los individuos y las personas es por completo compatible con estos señalamientos. Los seres humanos somos, en principio, cosas materiales y, de manera señalada, individuos biológicos; somos animales y participamos de todo cuanto corresponde a este “reino”. Pero asimismo somos *personas*, debido a que tenemos racionalidad, libertad, moralidad y espiritualidad; y he aquí que la contemporánea defensa de la naturaleza humana también reivindica este punto. Los seres humanos no sólo contamos con un “lenguaje natural”, como muchos otros animales que se comunican entre sí y con otras especies distintas a la suya; no sólo manejamos signos y símbolos, como lo pueden hacer abundantes especies animales, sino que *los creamos* —en virtud de nuestro complejo cerebro y nuestra muy notable razón—, a fin de producir un sofisticadísimo lenguaje —patente en las miles de lenguas que hemos producido en la historia y que utilizamos en la actualidad, así como nuestros numerosos y variados códigos de comunicación—, que nos introduce en una genuina realidad virtual o meramente posible —que no real o de hecho—, inaccesible para otros animales divergentes de nosotros mismos. John R. Searle ha destacado esto aduciendo que, por su lenguaje simbólico tan complejo y culturalmente desarrollado, los humanos muestran *the gap*, “la brecha” entre lo que es y lo que pudiera concebirse y decirse; en otras palabras, aquella *libertad* que como siempre se ha dicho desde la filosofía occidental, sirve

de fundamento para la *moralidad* que *no* compartimos con el resto de los animales y es únicamente humana.¹²

La naturaleza humana implica libertad, como bien lo escribiera Caso. Por eso los humanos y nuestras sociedades somos *personas* y por ello también es imposible determinar el curso que seguirá la historia de la especie humana, a través de sus múltiples sociedades y culturas. En una obra anterior a *La persona humana y el Estado totalitario*, en concreto en *El concepto de la historia universal*, del año 1923 –libro reeditado en 1933, con el título y el contenido más completos de *El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores*–, Antonio Caso suscribiría la tesis, defendida además por Popper –y desarrollada en *La sociedad abierta y sus enemigos*, así como constatable en el epígrafe de esta Introducción–, de que no existe, en rigor, un objetivo progreso general de la humanidad. El único progreso social humano irrefutable es el científico y técnico o tecnológico, pero no hay un progreso estético o artístico y, mucho menos, un indefectible progreso moral. La artística obra maestra es siempre igual a la obra maestra –como diría Víctor Hugo– y los humanos podemos ser hoy tan inmorales y perversos como lo fuimos hace miles de años o como muy probablemente lo seremos en cientos o miles de años en el futuro.

Pero, según lo apunta el epígrafe mencionado, el que la historia universal humana no tenga o no demuestre un sentido real y objetivo, no significa que no le podamos asignar uno, subjetivamente elaborado a partir de nuestra propia objetividad natural y cultural. ¡Vaya que los humanos hemos buscado siempre conferirle un sentido, un significado o una esencia irrefutables a nuestra historia como especie animal! Ello lo intentaría Comte; lo persiguieron Marx y el marxismo al que él dio lugar; lo ensayó Herbert Spencer con su evolucionismo competitivo –que no adaptativo, como el de Darwin–; pero en la respuesta a las siguientes preguntas –expresadas en palabras

¹² Véase Searle, 2010: 133 y ss y también Hernández Prado, 2014: 135 y ss.

de Caso— coincidirían Popper, Arendt y Caso mismo: “¿hacia dónde irá el mundo?, ¿hacia los rumbos de la libertad inglesa o por los caminos del Estado totalitario ruso? ¡Dios salve a la vieja Inglaterra!”;¹³ es decir, ojalá que las personas, tanto humanas como sociales, hagamos triunfar y prevalecer a la democracia, la libertad, la sociedad abierta, la república culta o, en general, las sociedades humanas cada vez más acordes con el sentido común humano o con la sensatez o razonabilidad que sugirió desde el siglo XVIII el ilustrado escocés Thomas Reid.¹⁴ Es muy deseable que tal sea el sentido o el significado de la historia social humana y no otro, si bien esto dependerá de nosotros mismos y de nadie más. No hay garantía alguna de que dejados a su mero transcurso, los acontecimientos históricos conduzcan hacia la democracia y los demás fines que le están asociados. Las personas humanas y sociales tendremos que trabajar y luchar permanentemente por esos fines y sólo así podremos vivir en un mundo cada vez mejor.

Huelga recordar en estas líneas, por último, que la objeción que Ramón Iglesia le propuso a Antonio Caso —el hecho de que era impertinente colocar en un mismo saco teórico al totalitarismo nazi y al supuesto totalitarismo soviético— se derrumbaría, presumiblemente, ante la visionaria perspectiva con la que nuestro autor enfrentó en su libro de 1941 el problema del sentido de la historia humana: una perspectiva personalista y reivindicadora de la naturaleza humana, culturalmente plástica y muy modelable, que acaso hoy se encuentra subvirtiendo la perspectiva historicista, culturalista radical, contextualista y, en última instancia, antropocéntrica, de la historia de las sociedades humanas. Muchos no vieron —ni han visto todavía— que además del nazismo, el socialismo ortodoxo arribó también al totalitarismo, porque ambos

¹³ Véase la página 139 del presente volumen.

¹⁴ Véase Hernández Prado, 2007: 15 y ss y 183 y ss; 2010: 157 y ss y Reid, 2002: 463.

desestimaron personalismos y naturalismos como el de Caso, privilegiando culturalismos entendidos todavía de un modo deficiente.¹⁵

Ése no sería, sin embargo, el caso de Antonio Caso, cuyas obras merecen una enorme e impostergable revaloración en estos tiempos y en especial, el libro que aquí hemos introducido. Es hora de develar el auténtico tesoro del pensamiento político que es *La persona humana y el Estado totalitario*; hora de sacarlo de nuevo a la luz pública, para contribuir a que deje de ser un secreto tan insensatamente guardado. A 75 años de la publicación original de esta singular y valiosa obra y a 70 de la muerte de su autor, ésta es, sin duda, una tarea indispensable.

¹⁵ En efecto, las democracias occidentales se aliaron con el régimen estalinista durante la Segunda Guerra Mundial, pero después vendría la Guerra Fría y el derrumbe del socialismo europeo, que dio lugar al surgimiento de nuevas democracias, más o menos imperfectas pero siempre mejorables.

Referencias bibliográficas

Arendt, Hannah (2000), *Los orígenes del totalitarismo* (en tres volúmenes). Traducción al español de Guillermo Solana. Alianza Editorial, Madrid.

Caso, Antonio (1985), “El concepto de la historia universal y la filosofía de los valores”, en *Obras completas*, Vol. X, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 1-93.

Cosío Villegas, Daniel (1947), “La crisis en México”, en *Cuadernos americanos*, núm. 2, Vol. XXXII, marzo-abril, pp. 29-51.

_____ (1998), *La constitución de 1857 y sus críticos*. Fondo de Cultura Económica, México.

Estrella González, Alejandro (2013), “La recepción del marxismo en el campo filosófico mexicano de los años treinta. Una interpretación desde la sociología de la filosofía”, en *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol. XXXI, núm. 92, mayo-agosto, pp. 551-579.

Ezcurdia Corona, José y José Hernández Prado (2012), *El centinela insobornable. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco y Almaqui Editores, México.

- Hernández Prado, José (2007), *El menos común de los gobiernos... El sentido común según Thomas Reid y la democracia liberal*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México, Colección Ensayos, núm. 16.
- _____ (2010), *Breve introducción al pensamiento de Reid*. Universidad Autónoma Metropolitana, México, Colección Biblioteca Básica.
- _____ (2014), *La realidad social humana. Diálogos imaginarios con base en John Rogers Searle y Thomas Reid*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, México.
- Knight, Alan (1989 y 1990), *The Mexican Revolution*. Volumen I, Cambridge University Press, Cambridge y volumen II, Nebraska University Press, Lincoln.
- Krauze, Enrique (2007), “Antonio Caso. El filósofo como héroe”, en *Mexicanos eminentes*, Tusquets Editores, México, pp. 115-138.
- Madero, Francisco I. (2013), *La sucesión presidencial en 1910*. Biblioteca del político. INEP AC, México, www.inep.org, <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1910LSP.pdf>
- Moreno, Rafael (1989), *La universidad de Antonio Caso: comunidad de cultura libre*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Moya López, Laura Angélica (2014), “José Ezcurdia Corona y José Hernández Prado, *El centinela insobornable*. Algunas fuentes y consecuencias del pensamiento de Antonio Caso, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Almaqui Editores, 2012, 219 p.”, en *Signos Históricos*, número 31, enero-junio, 2014, pp. 226-232.
- Paz, Octavio (2001), *Sueño en libertad. Escritos políticos*. Seix Barral, México.

- Pinker, Steven (2002), *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. Viking Penguin, Nueva York.
- Popper, Karl R. (2010), *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducción al español de Eduardo Loedel y Amparo Gómez Rodríguez. Paidós Mexicana, México.
- Reid, Thomas (2002), *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*. Editado por Derek R. Brookes, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Schettino, Macario (2007), *Cien años de confusión. México en el siglo XX*. Taurus, México.
- _____ (2014), *El fin de la confusión*. Paidós, México.
- Searle, John R. (2010), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press, Oxford y Nueva York.
- Soriano, Roberto (2015), “La persona y el Estado en la filosofía liberal cristiana de Antonio Caso”, en *Destellos. Revista de pensamiento en español*, número 2, UNAM, México.
- Torres, Pilar (2003), *José Vasconcelos*. Planeta DeAgostini, México.
- Ugalde, Luis Carlos (2012), *Por una democracia eficaz. Radiografía de un sistema político estancado, 1977-2012*. Aguilar, México.
- Vargas Llosa, Mario (2014), “Tres hurras por Escocia”, en *El País Internacional*, Madrid, 19 de septiembre.
- Vasconcelos, José (1937), *Breve historia de México*. Ediciones Botas, México.
- Wilson, Edward O. (2000), *Sociobiology. The New Synthesis*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres.
- _____ (2004^a), *On Human Nature*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres.

_____ (2004b), *Consilience. The Unity of Knowledge*. Vintage Books, Nueva York.

Créditos y agradecimientos

Esta nueva publicación de *La persona humana y el Estado totalitario* reproduce puntualmente la que editara Rosa Krauze de Kolteniuk en 1975, para el volumen VIII de las *Obras completas de Antonio Caso*, publicadas por la Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, como parte de la colección Nueva Biblioteca Mexicana.

El autor de la Introducción agradece en particular a Emilia Kiehnle, Eleonora Caso y el doctor Miguel Ángel Castro el apoyo entusiasta que recibió por parte de ellos para hacer posible que este libro de Antonio Caso, editado por primera vez en 1941, viera otra vez la luz pública en formato impreso. También tiene una deuda enorme con el doctor Oliver Kozlarek, profesor e investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas Luis Villoro, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Los doctores Sandra Anchondo Pavón y José Ezcurdia Corona fueron amables lectores de la Introducción y contribuyeron a dejarla a punto para que pudiera ser publicada. Sin todas estas personas, el presente volumen jamás hubiera existido.

Luis Carlos Sánchez Vera se ocupó de preparar el texto para su nueva impresión y Valentín Almaraz tuvo a su cargo y realizó con enormes diligencia y profesionalismo la edición

del volumen. Por parte de la Universidad Autónoma Metropolitana resultó invaluable el apoyo de las doctoras María García Castro y Lidia Girola Molina, así como de la maestra Margarita Ledesma Campillo y, muy especialmente, del doctor Saúl Jerónimo Romero y la licenciada Rocío Silva Martínez. Los licenciados Javier Martínez Ramírez, Marcela Villegas Rodríguez y Diego García del Gallego hicieron factible la generosa autorización de la Universidad Nacional Autónoma de México para la reimpresión de este libro de Antonio Caso.

De igual manera que en ocasiones anteriores, la maestra María de Guadalupe González Aragón fue para el autor de la Introducción una colaboradora insustituible. Dicho autor quisiera dedicar también este texto introductorio y el esfuerzo de publicar nuevamente *La persona humana y el Estado totalitario*, a Federico Siegrist Hernández, Arturo Álvarez Limón, Carlos Guillermo Mayer Anaya y José Prado Vieyra, así como a la memoria del finado maestro José Luis González Aragón, gran propugnador mexicano de las ideas liberales.

***La persona humana y
el Estado totalitario 1941***

I. Conciencia de la libertad

SUMARIO: Los atributos del siglo. Kant. El idealismo alemán. Vicisitudes del hegelianismo. Libertad, autoridad y ley. La democracia como medio y como fin. La palabra de admonición.

1. LOS ATRIBUTOS DEL SIGLO

Nuestra época, que arranca de la guerra de las naciones, posee atributos que la diferencian y caracterizan. El gran desarrollo industrial, como el desenvolvimiento científico, no constituye, ciertamente, un atributo privativo del periodo de la historia humana a que nos referimos; porque, durante todo el siglo XIX, el auge de la ciencia y de la industria —su inmediato corolario— se produjo ya como elemento característico de este otro periodo de la historia.

Empero, el desarrollo de las ciencias físicas ha continuado en nuestro tiempo, manifestándose en la elaboración de la teoría eléctrica de la materia. Las grandes hipótesis de la física han desenvuelto en tal forma la complejidad de los conocimientos científicos, que es un problema, hoy para el grado medio de la enseñanza, la pedagogía de la física moderna. ¿Cómo hacer entender a las inteligencias jóvenes, necesariamente desprovistas de la cultura matemática superior, las hipótesis de los físicos sobre la constitución de la materia?... El descubrimiento del radio abrió la marcha del desarrollo del pensamiento contemporáneo, en relación con la estructura del átomo. En realidad, así como la célula se torna, para los que cultivan la biología, en un organismo muy complejo, el átomo se convierte en un sistema solar, para quienes investigan la estructura del universo.

Los grandes nombres de Einstein y de Planck, presiden

las teorías de la física moderna; y se llega a pensar en cierta indeterminación que yacería en el fondo de la realidad; de modo que las leyes científicas sólo significarían “una limitación de posibilidades”, según la perfecta expresión de Mach, en su libro sobre el conocimiento científico.

Hace notar el doctor Carrel, en consonancia con la opinión de otros muchos científicos, la desproporción que media entre el progreso de las ciencias físicas y el de las ciencias biológicas y morales. Ya Tolstoi declaraba que “el hombre moderno parece un niño que juega con peligrosos juguetes de nitroglicerina”. En épocas pasadas, el hombre no aprovechó sino la energía animal y algunas de las fuerzas físicas, para poner en movimiento las máquinas. Hoy ha logrado no sólo aprovecharse del calor y la electricidad; sino que, descomponiendo la materia en sus elementos atómicos, dispone de energías fabulosas, que algún día sabrá aprovechar, sin duda, para economizar su esfuerzo, logrando resultados fantásticos. Por tanto, uno de los atributos diferenciales de nuestro siglo es el desarrollo incomparable de las ciencias físicas.

¿Qué puede significar, en la marcha de la cultura, tal inaudito auge de la ciencia?... La ciencia es el último fruto en el ciclo del desarrollo de las culturas. Prosperaron los conocimientos científicos en Grecia, no en la época clásica, sino en los días del helenismo y el alejandrinismo. Del Museo de Alejandría brotó el movimiento científico de la antigüedad. Cuando ya hacía siglos que las letras y la historia florecían, la ciencia inauguró su esplendor. Esto indica que las grandes épocas del desarrollo científico no corresponden a los momentos creadores de la humanidad, sino a los instantes crepusculares de declinación. Alejandría fue el magnífico crepúsculo vespertino de la cultura griega.

También la filosofía logra en nuestro tiempo un admirable desarrollo, y esto no hace sino confirmar la tesis de la declinación. Porque filosofar es una especie de reflexión de

segundo grado; una reflexión de reflexiones, una meditación universal sobre el mundo y el yo, ya explorados en otras ramas de la cultura. El filósofo es también un fruto tardío. Los valores que crea sólo puede rendirlos después de que la meditación humana se ha ejercido, directamente, sobre la vida y la historia. Sócrates, Platón y Aristóteles son, para Nietzsche, síntomas de decadencia. Después del gran siglo griego del drama y la política, aparece la gran síntesis aristotélica, coincidiendo con la vida de Alejandro.

Grandes filósofos, comparables a los más insignes nombres del pensamiento humano, son los de Bergson, Husserl y Scheler. El bergsonismo y la fenomenología coinciden con Einstein y la teoría de la relatividad. Por tanto, en el auge del desenvolvimiento filosófico puede verse, tal vez, otro síntoma del gran crepúsculo de la cultura europea. No hay grandes poetas líricos ni dramáticos, ni artistas geniales como los que engendraron otros siglos. Lo que sí existe y honra al siglo nuestro, es la meditación filosófica y científica, innegable atributo diferencial de nuestra edad.

Por fin, la política, indiscutiblemente renovada, sella con su creación la vida contemporánea. Dos grandes luchas se entablan entre la democracia y el Estado totalitario, así como entre los dos tipos de Estados totalitarios. El Estado, la comunidad privilegiada por excelencia, tiende a abarcar la vida social en su plenitud. El viejo individualismo liberal se va alejando de las constituciones políticas europeas; los derechos del hombre, que la Revolución Francesa consagró, hoy se desacatan por muchos teóricos del derecho y del Estado. Se ha llegado a declarar, que el mundo inicia en su marcha los episodios de “una nueva Edad Media”. Y no sólo es la pugna entre la democracia y el Estado totalitario, sino la discusión entre el régimen ruso y el alemán, entre el *racismo* y el *clasismo*.

Un estudiante de ciencia política, o de derecho constitucional del siglo pasado, que asistiera a las cátedras de política

contemporánea, vería negados todos los fundamentos de la ciencia que aprendió. El individuo se concebía, entonces, como fin último de la organización civil. Se decía: el Estado existe, para el individuo, para sancionar los derechos del hombre. Hoy se dice: el individuo es sólo un elemento en manos del Estado. La “trasmutación de los valores”, tiende a cumplirse.

¿Cómo no ver en las vicisitudes políticas contemporáneas, uno de los atributos distintivos de nuestro tiempo? ... La ciencia y la industria —su inmediato corolario— vuelven a organizar en grandes grupos a las gentes, en torno de las máquinas. La arquitectura, que dispone de recursos industriales nuevos, es quizá, entre las artes liberales, la única que descuella; pudiendo ejercitar su invención estética en magníficas edificaciones que recuerdan los días de Babilonia o de Memfis. ¡Grandes masas tramadas de hierro, que escalan el cielo; estructuras formidables cuyas vértebras forjaron las máquinas, los cíclopes incomparablemente más pujantes de nuestra mitología industrial y científica!

El mundo se transforma en un ritmo político y económico acelerado, cuyo compás marca la hora que alcanzamos, en la premura de nuestra vida, constantemente agitada y compleja, y la angustia de nuestro corazón, atribulado con el amago perenne de la guerra y la revolución social urgente, formidable.

2. *KANT*

Un ritmo singular rige la marcha de la filosofía, esto es, del pensamiento independiente. Aparece primero el gran pensador crítico, que resulta maestro y fundador de larga e ilustre tradición filosófica; después, el metafísico genial que organiza en vasta síntesis la concepción metafísica; y, al fin, el gran enciclopedista que, al cosechar los frutos de sus precursores, organiza el saber y efectúa, en su obra, la definición universal del tipo de una cultura.

La filosofía griega anterior a Sócrates fue, quizás, el periodo predilecto de la creación especulativa. Parménides, Heráclito, Pitágoras, Demócrito, Empédocles y Anaxágoras, crearon las ideas cosmológicas de la humanidad pensadora. Parece que, en aquellos días remotos, el genio griego ofrendó a los siglos venideros, todas las ideas que después se discutieron y aquilataron con el esfuerzo de las generaciones.

Sócrates pulió el espíritu crítico de su raza; ordenó la dialéctica sistemática y creó la ética como disciplina independiente de la religión. Su fina y clásica ironía, su arte supremo de “partero de almas”, enseñó los fundamentos de la moral independiente de la voluntad de los dioses. Por esta razón, sin hipérbole, pudo llamarle Aristóteles: “fundador de la ciencia moral”; ¡título insigne entre todos los títulos filosóficos!

Platón es el filósofo del acto ideatorio, el metafísico genial del ciclo socrático: “Lo propio del hombre es comprender lo general, esto es, la unidad racional, en la dispersa multiplicidad de la sensación.” Pero esto es el recuerdo de lo que nuestra alma vio en su viaje en pos de Dios, cuando, desdeñando lo que se llama impropriamente realidad, eleva su conocimiento a lo que en sí es verdadero. “Al ver el hombre la belleza sobre la tierra (dice el filósofo en el Fedro), recuerda la belleza verdadera, toma alas y arde en deseo de volar hacia ella.”

Acaso deba reservarse a Platón el dictado de la inteligencia más profunda de la evolución del pensamiento. Su obra es una de las piedras angulares de la civilización occidental. Campeón del paganismo filosófico y precursor del cristianismo; “Padre de los Padres de la Iglesia”.

Después del gran crítico (Sócrates); del gran inventor metafísico (Platón), surge el enciclopedista Aristóteles. Él funde las ideas platónicas con la vida y la experiencia. El mundo de Platón era divino. El Estagirita le conservó su augusta divinidad, pero lo acercó a la tierra. La *idea* se volvió *forma*, y sólo por abstracción pudo separarse de la *materia*. La enciclopedia

aristotélica resumió la enseñanza de Grecia. En lo sucesivo, estoicos, epicúreos y escépticos se repartirán la herencia inmortal, como los tenientes de Alejandro su efímero imperio.

En los tiempos modernos, se repite el ritmo de la filosofía antigua. Descartes es el primer filósofo moderno. Invirtió los términos de la certidumbre humana. Hizo del yo el origen de la filosofía: *Dubito, ergo cogito, ergo sum*. Francia —decía Hegel a Cousin— hizo bastante por la filosofía al darle a Descartes. Nunca antes había sido vencido el escepticismo. El pensamiento griego terminó afirmando sus tópicos. Según Descartes, la duda afirma algo por encima de toda dubitación. Hoy mismo, el punto de arranque de la fenomenología es el *Ego cogitans* cartesiano; y Husserl llama a su propio sistema un “neo-cartesianismo”.

Después del gran pensador crítico, los grandes metafísicos independientes, Spinoza y Malebranche. Son los filósofos platónicos del ciclo cartesiano.

El santo Benito Spinoza, amador intelectual de Dios, es la honra del mundo moderno. El panteísmo sistemático de la “Ética demostrada a la manera de los geómetras”, es todavía, hoy, uno de los puntos limítrofes de la especulación. ¡Parménides redivivo en el siglo XVII de la Era Cristiana!...

Leibnitz representa la reivindicación de la individualidad espiritual frente a la vasta síntesis del racionalismo panteísta y cartesiano. Su obra inicia todas las ideas psicológicas y metafísicas contemporáneas: la evolución, el inconsciente, la idealidad del tiempo y el espacio... Es el Aristóteles, el enciclopedista del ciclo cartesiano.

Y, cuando otro gran rectificador de la inteligencia acertó a aparecer en el siglo XVIII, su *Crítica de la razón pura* volvió a repetir la posición cartesiana, ahondándola, modificándola, fortaleciéndola. En la evolución de las ideas existen, en nuestra opinión, tres fundadores serenos y abnegados: Sócrates, Descartes y Kant. Son los tres momentos del desarrollo de

una idea inmortal, a saber, que la verdadera certidumbre, el asiento positivo de la ciencia humana, no puede venir de fuera a la conciencia; sino que se tiene que extraer de las profundidades de nuestro ser moral. Ya lo dijo el oráculo délfico: “Conócete a ti mismo”. Las palabras del oráculo de Apolo, engendraron en el curso de los siglos tres estrellas fijas de la mente: la griega, es decir, Sócrates, la francesa, esto es, Descartes, y la alemana, bajo cuya luz inmediata vivimos: Kant.

¿Por qué es grande Kant?... Porque, a las tres cuestiones fundamentales que planteó la inteligencia y que constituyen la filosofía, dio una respuesta original. ¿Qué es el conocimiento? —inquiría la curiosidad humana— y Kant repuso: “un juicio sintético *a priori*”. Conocer es sintetizar las formas de la razón con la materia que proporciona la experiencia. Los juicios que ensanchan el saber y lo perfeccionan, son aquellos en que el predicado no está ya implícito en el sujeto. Sin embargo, se formulan para lo que todavía no acaece, con tanta certidumbre como si se estuviera ante los hechos por venir. La ciencia entera es una síntesis de conocimientos, de juicios sintéticos *a priori*.

¿Qué es la belleza?, preguntaba también la filosofía; y Kant, fundador de la estética, respondió: una “finalidad sin fin”, un desinterés necesario y universal. La diferencia que media entre lo útil, lo bueno y lo bello, estriba en que lo útil y lo bueno se desean por el bien que causan, en tanto que las cosas hermosas se buscan por sí mismas. Lo bello es desinteresado; significa un reposo en el afán del deseo. ¡Tan bello es el celaje sutil que no podríamos alcanzar, como la onda leve que besa la playa y muere a nuestros pies! El ánimo cesa de querer y ambicionar cuando el ojo o el oído ven por mirar y oyen por oír.

La filosofía se propuso, asimismo, otra interrogación, la más difícil y temerosa de todas: ¿Qué es el deber? Y Kant enseña: un imperativo categórico, esto es, un mandamiento no

condicional, sino absoluto; el solo mandamiento absoluto. Es, por tanto, el único imperativo categórico. *Pero el deber postula la libertad. Sólo para seres libres tiene sentido. La voluntad es autónoma al obrar el bien; heterónoma al obrar el mal. Como tenemos que ser buenos, somos libres. Dios es el reino de los fines morales que impone el deber.*

En su *Crítica del juicio*, dice Kant: tres atributos distinguen al filósofo: “pensar por sí mismo, enterándose de lo que piensan los demás, sin incurrir en contradicción”. Lo primero es propio de espíritus originales y libres. Kant fue un espíritu libre y original. Lo segundo corresponde a los espíritus amplios. Kant fue un espíritu de insigne amplitud. Lo tercero es obra de los espíritus congruentes. ¡Pocos hombres han pensado con más congruencia que el autor de la *Crítica de la razón pura*! Además, la hipótesis cosmogónica que concibió matemáticamente Laplace, lleva hoy un nombre doblemente glorioso: Kant-Laplace. ¿Podrá hacerse elogio mayor de un filósofo?...

3. EL IDEALISMO ALEMÁN

También se repite el ritmo del pensamiento filosófico independiente, en el desarrollo del ciclo kantiano. Buscar como Sócrates, como Descartes, como Kant, en el conocimiento de sí mismo el fundamento inconcuso de una primera verdad, conduce, necesariamente, al espiritualismo o al idealismo. Sócrates, Descartes y Husserl son espiritualistas. Kant llega, resueltamente, a una posición idealista. Sócrates no creía poder saber algo firme del mundo. Tenía, en cambio, plena fe en el conocimiento del espíritu. Descartes sale del solipsismo que impone el *cogito ergo sum*, merced al argumento ontológico: la existencia es un atributo necesario del ser perfecto. Kant, que rechaza la prueba ontológica, reduce a la “cosa en sí” lo heterogéneo al espíritu; pero insinúa que esta X, esta incógnita, podría muy bien hallarse en la propia inexplorada conciencia.

Sus sucesores, los grandes metafísicos idealistas. Fichte y

Schelling, más intrépidos aún que el gran crítico de Koenigsberg (o menos circunspectos), se dirigen a la “cosa en sí”, a la incógnita impenetrable, para reducirla a la posición que define el idealismo. Hegel, el enciclopedista, el Aristóteles de la dirección idealista inaugurada por Kant, sostiene el idealismo absoluto: la inmanencia del universo en la idea: “todo lo real es racional”.

Kant había declarado que “la misteriosa incógnita oculta tras de los fenómenos sensibles, podría muy bien ser la propia incógnita que en nosotros mismos reside”. Según el gran filósofo, la razón pura crea el espacio y el tiempo; y, al aplicar a los fenómenos las categorías de la relación, los une con el nexo de la causalidad. La razón es la legisladora de la naturaleza. Y de la razón, surgen las ideas de cosmos y de Dios.

Si la “cosa en sí”, si la incógnita no es una realidad, si no puede ser concebida, nada es, o bien es, como el espacio, el tiempo, las categorías y Dios mismo, algo que se identifica con el sujeto del conocimiento.

De aquí surge la filosofía de la identidad; primero Fichte y después Schelling. El principio supremo de Fichte es el yo. Filosofar es convencerse de que el ser puro nada es. El deber-ser es todo. *El conocimiento es creación del yo*. El yo produce o “crea” la verdad. “La razón teórica —dice Weber comentando a Fichte—, es el medio o el órgano de que se sirve la razón práctica para realizar el ideal.” La apoteosis de la moral, del deber-ser, de la voluntad de bien, hace del idealismo de Fichte una de las concepciones filosóficas más originales y generosas de todos los tiempos. Ya Kant mismo había insinuado la superior dignidad del deber-ser sobre el ser, de acuerdo con la conciencia moral del género humano. El idealismo moral de Fichte brotó como consecuencia directa de ambas *críticas* de la *razón pura* y de la *razón práctica*.

Schelling alcanza el ápice del sistema de la identidad en su *Idealismo trascendental*. La vida de la cultura contiene tres momentos supremos. Por la ciencia intuimos lo absoluto; por

el arte, vemos manifestarse lo absoluto en la individualidad; por la religión, el espíritu se resume en la realidad absoluta. Naturaleza y cultura: "Todo es uno y lo mismo." La historia es una epopeya dispuesta conforme al espíritu de Dios. Ofrece dos partes principales: una representa el alejamiento de la humanidad, desde su centro hasta tocar el límite extremo; la otra representa el retorno al centro primordial. Una es una especie de *Iliada*, la otra, la *Odisea*. En la primera es la dirección centrífuga; en la segunda, la centrípeta. El punto de vista universal se expresa en la historia. La naturaleza muestra el espíritu en la ley: "Todo es uno y lo mismo."

Después de los grandes filósofos platónicos del idealismo alemán, interviene Hegel; esto es, el Aristóteles del ciclo kantiano. Según el filósofo, todo es inmanente en la idea. "Todo lo real es racional, todo lo racional es real." Nada es extrínseco a la idea. Lógica, ciencia de la idea, es la metafísica. El mundo es un proceso dialéctico universal. El hegelianismo es método y doctrina, dialéctica y sistema. Cada una de las cosas está ligada, necesariamente, a otras cosas que la preceden y la siguen. Cada uno de nuestros pensamientos conduce a otros pensamientos, y es fruto de pensamientos que a él condujeron. Los pensamientos se suscitan como las cosas se suceden. Esto no es una simple coincidencia. El orden real y el natural no son órdenes distintos. El orden es único, la realidad es única. La existencia y la verdad son idénticas. El proceso mental es el proceso real. El desenvolvimiento lógico de la idea es el proceso cósmico.

Cada concepto aislado es falso, representa sólo una parte más o menos considerable e imperfecta de la verdad; exige su complemento, se convierte en su negación. Ahora bien, que coexistan dos negaciones, es imposible; todo concepto tiende a encontrar en su concepto superior, la afirmación de lo que contiene de verdadero y la negación de lo que de falso tiene.

La síntesis es, a la vez, afirmación y negación de la tesis y de la antítesis. Pero, a su vez, la síntesis —que es un concepto como aquellos mismos que resolvió— tiene su opuesto, su antítesis, que, junto con ella, se resuelve en una síntesis superior, y así sucesivamente, desde el ser puro o concepto abstracto, hasta la idea absoluta que lo abarca todo. El “devenir” se desarrolla por tríadas; y, ayudado con el método dialéctico, Hegel puede atreverse a construir el universo, porque “el pensamiento de la existencia” es, según la frase sublime del filósofo, “la existencia misma que piensa en nosotros”.

Con razón ha podido escribir Ortega y Gasset:

El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido edificados sobre el planeta. Por sí solo bastaría para justificar y consagrar ante el universo la existencia del continente europeo. En esa ejemplar construcción alcanza su máxima altitud el pensamiento moderno. Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no es filosofía.

4. VICISITUDES DEL HEGELIANISMO

El sistema de Hegel originó de sí un “centro” fiel a la enseñanza del maestro; una “derecha” inclinada al misoneísmo, y una “izquierda” revolucionaria. Las tres posiciones hegelianas han influido, y continúan influyendo, en las vicisitudes político-sociales del mundo. He aquí cómo:

Hegel mismo fue el filósofo de la monarquía. En su opinión, el Estado es el organismo de la moralidad. Por su medio se logra hacer de la sustancia ética, en general, la propia sustancia ética consciente de sí misma; porque el Estado forma la organización de la voluntad nacional. No es el Estado algo artificial, sino *la persona políticamente organizada de la nación*, en un país dado. La Constitución política es un producto orgánico del espíritu de la nación y de su peculiar historia.

Esta filosofía hegeliana estaba hecha (dice Sauer en su *Filosofía jurídica y social*, página 49 de la edición española), para convertirse en “Filosofía prusiana del Estado”; justificaba “la razón de Estado”, entonces practicada como un recurso nacional que dio un fundamento lógico al renacimiento patriótico del Estado, decaído y restaurado de nuevo, y atribuyó al Estado mismo una amplia misión cultural, en oposición a Kant, que sólo veía en él una organización jurídica para la protección de los particulares.

El Estado significa el imperio de la idea, de lo que es en verdad universal, del *espíritu objetivo*. La república no constituye la forma más perfecta de gobierno. Descansa sobre la confusión de la sociedad civil y el Estado, extrema la importancia y la significación del individuo. Precisamente por haber sacrificado la Idea al individuo, la familia y la casta, las repúblicas de la antigüedad remataron en dictaduras. La tiranía griega y el cesarismo romano, son el resultado de los vicios inherentes a la forma republicana (democrática o aristocrática). En cambio, la monarquía es el régimen político en que la idea nacional determina su expresión adecuada. El príncipe, según Hegel, es *el Estado hecho hombre*; la voluntad general convertida en voluntad individual. Así cobra sentido la máxima de la realeza absoluta: “El Estado soy yo.”

Contra este Estado prusiano erigido en *el Estado europeo* por antonomasia, el materialismo histórico —hegelianismo de “la izquierda”— evoca otra concepción político-social diferente. Así como la teoría del maestro informó el pensamiento de la monarquía prusiana, los discípulos fomentaron con sus teorías sociales, la organización contemporánea de la Rusia bolchevique. El Estado —según Marx— es sólo *la superestructura ideológica* de los que mandan o dominan en la sociedad burguesa. El fundamento de toda “ideología” es económico, y toda “ideología” niega, empero, que su ascendencia sea económica. Es evidente, no obstante, que la cultura (política, derecho, religión, arte, ciencia, etcétera) se fundamenta sobre lo económico, según la tesis marxista. No es que Marx niegue la

cultura misma (esto sería imposible y absurdo) ; lo que niega es que la estructura fundamental de la vida social sea de índole cultural y no económica. Como los obreros no gozan sino de la remuneración estricta para vivir por medio de su trabajo, la riqueza se acumula en manos de los capitalistas. En esta virtud, el Estado debe convertirse en “el Estado proletario”; o sea: “la expropiación sistemática de los que han sido inveteradamente expropiadores”. Marx cree que “la administración” sustituirá al “Estado burgués”. La economía triunfante resultará ser la apoteosis de *la materia*, como el Estado de Hegel señalaba “la marcha de *la idea*, esto es, Dios, en la historia”...

Pero, en el curso de su desenvolvimiento, la filosofía hegeliana no se resuelve sólo en el puro marxismo; sino que forma la base de otra nueva filosofía social diferente: el anarquismo. Max Stirner, autor del célebre libro *El único y su propiedad*, es el teórico del “anarquismo”, como Marx lo es del “colectivismo” y Hegel del “monarquismo”.

Lo divino mira a Dios, lo humano, al hombre; yo —dice Stirner— no soy divino ni humano; soy yo mismo: el único; y el mundo es “mi propiedad”. Ésta es la tesis absoluta del individualismo anarquista; con su fórmula social correspondiente: “libre asociación de egoístas...”

Frente a las “ideologías” socialistas y colectivistas, Stirner plantea, con elocuencia, su sistema político. Lo divino mira a Dios (Stirner no es Dios). Lo humano concierne al hombre (Stirner no es hombre) . Dios y el hombre, en su sentir, son abstracciones. Stirner es el único: “der Einzige”. La humanidad viene siendo juguete de abstracciones, que Hegel conjugó en un ritmo dialéctico constante. Lo social concierne a la sociedad; lo colectivo a la comunidad. Stirner no es “comunidad” ni “sociedad”. Es él mismo; ni divino, ni humano, ni social, ni común. ¡Todas estas “ideologías” las rechaza! Nada puede haber por encima del “único y su propiedad”. El ego es absoluto. ¡Apoteosis!

Para Hegel, lo absoluto es *el Estado*, que señala la ruta de Dios en la historia; para Marx, *la Economía* es base de las “superestructuras” culturales; para Stirner, *el Ego* es lo absoluto. ¡He aquí los distintos símbolos hegelianos de derechas e izquierdas! ...

Pregunta ahora nuestra anhelante curiosidad: ¿cómo se podría confesar una “filosofía oficial” si, dentro de una filosofía dada (la propia escuela hegeliana), se manifiesta tan fértil en posiciones antagónicas el pensamiento social y político?...

5. LIBERTAD, AUTORIDAD Y LEY

Lo que vamos a decir no constituye una teoría política, ni menos una hipótesis metafísica o moral que entrañe la proclamación de un sistema filosófico; se trata sólo de afirmar verdades que la conciencia del hombre de bien acepta en su plenitud, en cuanto le son formuladas con claridad. Podríamos decir, repitiendo la célebre expresión de Newton: “No hago hipótesis.” Nosotros tampoco las hacemos, porque la síntesis de los pensamientos que aquí se formulan ha sido expresada por Kant en su filosofía moral, independientemente de toda referencia a un ideario metafísico sui generis.

Dos elementos constituyen los términos entre los cuales gira toda la vida civil: *la libertad y las leyes. Vida civil sin libertad no se concibe, desde el punto de vista moral.* Tampoco se concibe la vida civil sin la ley. Por tanto, *toda vida civil implica la necesaria combinación de la libertad y la ley.* Son ambas (ley y libertad) los componentes indispensables del eje en torno del cual gira la solidaridad humana.

Una sociedad en la que la ley desaparece, se perturba en sus fundamentos. Desacatar la ley es destruir las bases del orden social; pero desacatar la libertad o exagerar su radio de acción, hasta provocar el libertinaje, es también negar el orden social en uno de sus fundamentos indeclinables.

Se ha menester, por tanto, algo que medie entre la libertad y la ley, que por una parte mire hacia el ingente ideal de libertad, y por otra se refiera a la forma imprescindible de la ley. Este tercer elemento debe realizar la plasticidad del orden social, adaptándose a las aspiraciones de autonomía, pero modelándose dentro de la forma del derecho. *Siendo un poco libertad y un poco ley.* Este tercer elemento, que mira hacia la libertad y hacia la ley, con ecuanimidad y prestancia, es el poder, la autoridad.

Se ve claro, por lo anterior, que la autoridad ocupa un término medio, significa una posición medianera, es verdad, pero esencial, entre la libertad y la fórmula del derecho. La autoridad por sí misma no tiene sentido. El sentido que puede revestir proviene de su finalidad. El poder en sí carece de sentido. Los poderosos, desde el punto de vista político-social, son el medio y no el fin; *la finalidad es la libertad dentro de la ley.* La autoridad de quien tiene poder se justifica por el fin último que acaba de expresarse. Si el poder no es un fin en sí, resulta, empero, tan esencial, cuando es ordenado por la razón moral, como el fin último de la libertad, conseguido dentro de la ley. De esta manera se unifican en un designio público, que a todas las unidades humanas aprovecha y realza, la autoridad (llena de grandeza y distinción si se adapta a su finalidad intrínseca; vituperable como una abominación si excede de sus límites consagrados por su propia finalidad), la libertad y la ley.

Toda transgresión, todo trastorno del orden que acaba de describirse, toda superación inarmoniosa de uno de los elementos sobre los otros, se ha definido en términos despectivos por la conciencia moral de la humanidad.

Estos tres vocablos: barbarie, anarquía y despotismo, implican una estimación negativa de la conciencia moral, una condenación implícita. La anarquía, como el despotismo y la barbarie, se oponen a la república, a la cultura.

Es fácil darse cuenta cabal de que, tanto la anarquía como el despotismo y la barbarie, resultan de combinar, por modo deficiente, el poder, la libertad y la ley. Sólo la armonía, la eutritmia social de estos elementos, engendra la república culta. Propongámonos la definición de la anarquía. *La anarquía no es otra cosa sino apoteosis de la libertad caótica, que niega todo poder y abomina de la ley. El estado anárquico exagera sin proporción uno de los elementos indeclinables de la vida colectiva: la libertad; y por esta exageración engendra el caos. Se rompe el eje de la ley y se anonada la autoridad: esto es la anarquía.*

El despotismo constituye la apoteosis del poder y de la ley; pero sin libertad. Los déspotas abominan de la libertad, como los anarquistas del poder; por ende, constituyen otro estado caótico; porque la ley sin la libertad, sólo engendra un poder sin autoridad, sin sentido moral, sin eutritmia social. Claro se ve cómo el anarquismo y el despotismo se explican por la misma razón, porque suprimen de su ser un elemento indispensable para la vida civil. *La abominación del poder es la anarquía; la abominación de la libertad, el despotismo.*

La barbarie suprime la libertad y la ley, es decir, elimina la cultura. Se trata sólo de fuerzas ciegas que juegan dentro del orden natural, realizando el pensamiento de Spinoza sobre el derecho natural. “En el estado de naturaleza, decía el filósofo, el derecho de cada quien se extiende hasta donde alcanza su poder.” La eliminación de la cultura es la supresión de lo que el hombre ha agregado a la naturaleza, la eliminación de lo humano, que nos pone en presencia de las puras leyes naturales que gobiernan la vida y la materia. El hombre es entonces, como expresó Hobbes, “el lobo del hombre”.

Don Francisco de Quevedo, profundo escritor castellano, que vivió en tiempos de corrupción pública, dejó formulado su sentir sobre la libertad y la cultura moral, en este bello trozo que citamos en su integridad, para que nos sirva, a la vez, de epígrafe y epílogo: *La pretensión que todos tenemos es la libertad*

de todos, procurando que nuestra sujeción sea a lo justo y no a lo violento; que nos mande la razón, no el albedrío; que seamos de quien nos hereda, no de quien nos arrebató; que seamos cuidado de príncipes, no mercancía; y en las repúblicas, compañeros y no esclavos, miembros y no trastos; cuerpos y no sombra. Por tanto, he aquí la noble definición de la república culta, según el luminoso genio de Kant: *Poder con libertad y con ley.* Todo esto, lo reiteramos al concluir, no constituye una hipótesis metafísica ni una teoría advenediza que puede desvanecer y aniquilar el tiempo en su indefinido desarrollo. ¡No hacemos hipótesis, declaramos, simplemente, lo que la experiencia del género humano ha podido formular de verdadero y eterno, en la dolorosa, pero profunda enseñanza de la historia!

6. LA DEMOCRACIA COMO MEDIO Y COMO FIN

El hombre es el ser indirecto, y esto tanto más, cuanto más cultivado esté.
Simmel

Si, en vez de ponerse al servicio del espíritu, el demagogo pretende señorearlo, con su propia actitud se aniquila ante la razón, y desacata, prostituyéndolo, el principio mismo de la libertad. Ésta es la gran falacia de todas las democracias, que sacan de sus límites propios y esenciales el esfuerzo por la libertad de las gentes: *la confusión del medio con el fin.* Tan admirables son, en ocasiones, los medios para la consecución de los fines humanos, que dichos medios se erigen en fines, y carecen entonces de todo sentido posible.

En corroboración de lo anterior, nos proponemos el estudio de la conducta a que obedece el hombre, en razón del desarrollo imprescindible de la cultura. Media radical diferencia entre el proceder de un animal y la conducta de un ser humano. El animal obedece al instinto. Es un ser activo que no puede representarse, distintamente, los fines de su acción. El hombre posee una conducta, es decir, una serie de actos coherentes que obedecen a fines.

La conducta es un orden sui géneris que se explica, como todo orden, por el fin que lo rige. Acaece que, a medida que la civilización se desarrolla, los fines de la actividad humana se diversifican por modo maravilloso. Un espejo clarísimo de esta diversidad desconcertante de los fines intermedios que implica el desenvolvimiento cultural, es la máquina. Toda máquina es un útil, pero no todo útil es una máquina. En tanto las técnicas se desarrollan, los útiles que directamente sirven a lograr el fin de la acción relativa, se substituyen con las máquinas, que sólo indirectamente realizan el fin último para el que fueron pensadas. Y las usinas modernas, en los grandes centros industriales del mundo, son complejas y variadísimas organizaciones de maquinarias exquisitas que, las más de las veces, engendran, únicamente, un elemento para la producción, de la riqueza social.

Lo que pasa con la complicación de las técnicas industriales sucede también en todos los órdenes de la actividad social. Las instituciones políticas y jurídicas, como las maquinarias de nuestras industrias, no realizan desde luego *el fin para el que fueron concebidas, el fin último*, que no puede ser otro diverso de alcanzar la felicidad de las gentes, con la consecución de los supremos valores de la cultura: verdad, belleza, justicia, bondad, santidad. Entre el fin final y el principio de la acción humana, se establece una serie de fines subordinados, altos en sí, nobles por su esencia, pero que no pueden erigirse en los fines últimos de la acción, y que, por ende, inducen a error, muchas veces, si alguna teoría política o social los erige en normas últimas de la actividad.

Para el hombre primitivo, dice Simmel, la voluntad alcanza aquello que se propone, apoderándose de ello de un modo directo o empleando tan sólo un número escaso de medios sencillos. La multiplicidad y complicación crecientes que la elevación de la vida trae consigo, no permiten esta trinidad de la serie: *deseo, medio, fin*; sino que transforman al miembro intermedio en pluralidad, en la que el medio propiamente eficaz resulta producido por otro medio, y éste por otro

a su vez, hasta que aparece aquella complicación incalculable, aquel encadenamiento de la actividad práctica en que vive el hombre de las culturas maduras.

Este escalonamiento de fines intermedios entre el deseo y el fin último por satisfacer, hace que la democracia, que es sólo un medio político de garantizar la libertad, se convierta por algunos teóricos, en el fin último que ha de suplantarse los valores supremos de la cultura humana. ¡Entonces aparece el sofisma democrático en todo su esplendor! La libertad y su forma política correspondiente (esto es, la forma democrática), son medios y no fines últimos. ¡Quien erige elementos en finalidades supremas de la acción humana, es víctima de una ilusión!

Cultura sin libertad no se concibe. Sólo en un ambiente de libertad puede madurar la obra de la civilización. Si se suprime la espontaneidad del centro espiritual del hombre, se marchitan concomitantemente sus relaciones culturales, se agosta la lozanía de la invención creadora, se mutila la propia naturaleza del esfuerzo productor. Pero, si por ser la libertad tan precioso, condición ineludible del perfeccionamiento humano, se pretende poner el medio sobre el fin, subordinando la cultura a la democracia y la libertad, engéndrase el monstruoso efecto de hacer que carezca de sentido la trinidad de Simmel: *deseo, medio y fin*. Lo que se desea es la libertad y la democracia para el bien y para la verdad; para la justicia, la belleza y la santidad; pero no tiene sentido (porque no es lo que se desea), la constricción de los supremos valores dentro de una democracia erigida en fin último. La democracia por la democracia carece de sentido. La libertad por la libertad carece, también, de sentido. En cambio, el deseo y el medio concuerdan en el fin final: la cultura integrada con el esplendor de los supremos valores.

¿Cómo explicar el error o el sofisma de la democracia por sí y para sí, de la libertad por sí y para sí? ¿Cómo entender las fórmulas del liberalismo tradicional que hicieron la apoteosis

del celeberrimo apotegma: “Libertad, Igualdad, Fraternidad, indivisibilidad de la República, o la muerte”? Después de lo anteriormente dicho, obvia resulta la elucidación del caso. Es que un medio, contrariando el deseo que lo prohió, se ha erigido en fin último. Es que, tan noble resulta ser la libertad, tan noble, asimismo, la democracia que, fascinados nuestros mayores con su nobleza, pusieron sobre los verdaderos fines finales, el medio que juzgaron idóneo para la realización de sus destinos. Pero esto implica la transgresión de la trinidad de Simmel. *El medio, infiel al deseo, ha negado el fin.* La solución del problema aparece. Se toca con la mano el centro del error.

¡El mundo contemporáneo carece de algún fin último que organice todos los fines secundarios complejos y diversos, en un haz luminoso de verdades supremas, que enuncien belleza y bondad y santidad! Es que la humanidad contemporánea carece de una religión que la salve, de una creencia que la nutra, de una fe que la redima, de una esperanza, en fin, que subordine todos los fines dispersos a una afirmación fundamental. Por esto se ha equiparado nuestra época con los lejanos días de la decadencia romana. *Entonces tampoco había un ideal ecuménico; como ahora, nadie entendía la finalidad suprema del esfuerzo común.* El paganismo ya no conmovía a las gentes. El orgullo del estoico, la indiferencia del escéptico y el “placer en reposo” del epicúreo, convenían a algunos sectores de la opinión romana; pero no lograban construir el haz luminoso de verdades que diera sentido a los deseos y los medios de acción!

Surgió la enseñanza de San Pablo, el apóstol de la gentilidad: “De modo que si alguno está en Cristo, nueva criatura es; las cosas viejas pasaron, y he aquí que todas son hechas nuevamente.”

¿No estribaría el remedio de nuestras democracias imperfectas, en su alianza íntima con la verdad cristiana?

Tal vez, dentro del cristianismo, el medio, fiel al deseo, afirmará el fin.

7. LA PALABRA DE ADMONICIÓN

La historia de la humanidad es un progreso en la conciencia de la libertad.
Hegel

En nuestro tiempo, han surgido varios sistemas políticos, frente a la democracia, que se dirían la negación palmaria de los postulados esenciales de toda democracia. Considérase que la afirmación de la libertad política, dentro de un régimen democrático dado, constituye la reiteración de teorías sociales ya periclitadas en el desarrollo de la historia humana. Sin embargo, Hegel concibió el desarrollo de la civilización como si fuese la apoteosis misma de la libertad. Por esto formuló, en sus célebres lecciones sobre la *Filosofía de la historia universal*: “La historia de la humanidad es un progreso en la conciencia de la libertad.” Esto es, la esencia del desenvolvimiento humano, de la humanidad en el hombre, se constituye por la conciencia de la libertad.

Hoy mismo, otro gran filósofo, de quien ha dicho Ortega y Gasset que su riqueza de ideas se atropellaba en la claridad de múltiples y variados joyeles que surgían de su mente, realizando lo breve de su existencia, ha escrito: “La libertad, activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre (del hombre en el hombre), es la primera y fundamental condición que hace posible la cultura.” Porque Scheler concibe la cultura como una relación ontológica. Se es culto. El hombre culto participa del ser de las cosas que sabe o conoce. En la relación del conocimiento, el objeto determina la actitud del sujeto. Conocer es atisbar lo que se investiga con todos los recursos de la mente, pero sin deformarlo con prejuicios. Y, ¿cómo se podría realizar este esfuerzo de conocimiento, esta relación ontológica con el objeto, si no se disfrutara de libertad en la investigación? ¿Cómo conocer, saber algo científicamente, culturalmente, si *a priori* se da la pauta para saber lo sabido? ¿En qué forma, fuera de un ambiente de libertad, podría ejercerse la crítica, que constituye el ritmo propio de la ciencia?...

Por tanto, tiene razón Scheler cuando exige la espontaneidad del centro espiritual del hombre como condición de la posibilidad de la cultura. Nosotros no somos partidarios de quien se llama a sí mismo “libre pensador”; pero sí creemos en todo pensador verdaderamente libre.

Ahora bien, la cultura es el sublime porqué del hombre. Cultura es santidad, bondad, belleza, justicia, verdad. Todos los valores se integran en la noción de cultura. Las sociedades humanas son laboratorios del ideal. ¡Magnos laboratorios en que se revela la verdad, en que se muestra la belleza, en que se realiza la justicia y se obra la santidad asequibles, en cada momento histórico, a los individuos humanos!

Sólo por un camino puede hoy —asienta Max Scheler— salvarse a sí misma la democracia de la dictadura y salvar, al mismo tiempo, los bienes de la cultura y de la ciencia: limitándose, poniéndose al servicio de la cultura y del espíritu, en vez de pretender señorearlos. De otro modo, no queda sino una solución: una despótica dictadura ilustrada que, sin tomar en cuenta el sentir de las masas hostiles a la cultura, y de sus estados mayores, los domine con el látigo, el sable y el terrón de azúcar.

Varias proposiciones distintas implica el texto citado con antelación. La primera enseña el único camino de salvación de la democracia, o bien, de salvación de la libertad: la limitación de la propia democracia, poniéndose al servicio de la cultura y del espíritu.

Porque, cuando se trata de democracia y de libertad, se piensa, regularmente, que ambas constituyen un fin en sí mismas, por sí mismas. Esto determina el gravísimo error de admitir que el fin último del hombre y de la civilización es la libertad, y su forma política correspondiente: la democracia. No; la libertad es un medio y no un fin; sólo se justifica poniéndose al servicio de los bienes de la cultura y de la ciencia. Libertad para todo, libertad para todos; pero siempre que ello sea el medio de adquirir la verdad, de realizar el bien y la justicia; porque no nacimos para ser libres, sino para ser buenos.

La libertad para el mal, la libertad para el error, la democracia para el crimen, carece totalmente de sentido; niega, como diría Scheler, “la activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre”. ¡Niega al hombre en el hombre! ... La libertad y la democracia como condiciones de la cultura no solamente son inatacables, sino que, como lo hemos probado antes, no más por su medio pueden realizarse los más altos valores de la existencia.

Pero sí —como hemos dicho antes— “en vez de ponerse al servicio del espíritu, el demagogo pretende señorearlo, con su propia actitud se aniquila ante la razón, y desacata, prostituyéndolo, el principio mismo de la libertad”. Ésta es la gran falacia de todas las democracias, que sacan de sus límites propios y esenciales el esfuerzo por la libertad de las gentes; la confusión del medio con el fin. Tan admirables son, en ocasiones, los medios para la consecución de los fines humanos, que dichos medios se erigen en fines, y carecen entonces de todo sentido posible.

Pasa con la libertad lo que con la riqueza. Acaece con el oro lo que con la democracia. La libertad es buena, es esencial, como es bueno el oro para la vida; pero el rico debe servir con su riqueza, lo propio que el hombre libre con su libertad, a los fines superiores de la existencia. Sobre la libertad y la riqueza, están la verdad y el bien. ¡Nadie es libre para ser malo! ¡Nadie es rico para ser infeliz! Riqueza y libertad tienen sentido pleno, si se ponen al servicio de la cultura y del espíritu, si se juzgan medios y no fines, si confiesan que el fin último del hombre sólo ha de consistir en la síntesis armoniosa de los verdaderos valores eternos.

La consecuencia indeclinable del desconocimiento de los fines de la libertad y la democracia, conduce derechamente al despotismo. Esto es lo que formula la proposición final del pensamiento de Max Scheler: “De otro modo no queda sino una solución: una despótica dictadura ilustrada que, sin tener

en cuenta el sentir de las masas hostiles a la cultura, y de sus estados mayores, los domine con el látigo, el sable y el terrón de azúcar.”

Las dictaduras, pues, no son bienes absolutos, son males relativos; cuando las democracias se exceden en el ejercicio orgánico de la libertad, surgen como defensa de la cultura negada, de la verdad escarnecida; pero no pueden tener otro sentido distinto ni otra justificación; porque la tiranía va contra la esencia de la cultura, porque la libertad es la primera y fundamental condición que la hace posible.

De este modo se conjugan en la historia de los pueblos, las diversas ideas a que hemos aludido; libertad, democracia, dictadura, civilización. Cuando la tesis democrática excede de sus límites esenciales, se produce la antítesis de la dictadura; pero la síntesis verdadera es afirmación y negación de ambos pensamientos incompletos, inadecuados; porque las dictaduras sofocan la cultura, de la propia suerte que lo hacen los movimientos demagógicos; y, ¡por encima de todos los medios, figuran indeficientes los fines, los valores indeclinables: verdad, justicia, belleza, bondad, santidad! ... Por esto podemos repetir, al terminar, el pensamiento de Hegel que nos sirve de epígrafe: “La historia de la humanidad es un progreso en la conciencia de la libertad.”

Es propio de los grandes espíritus adelantarse a la vida, presintiendo la acción futura que a su mente se revela antes de cuajar, objetivamente, en tangibles movimientos históricos. La ciencia es previsión. Esto es, visión anticipada, que colige del presente el futuro próximo o lejano. Prever, tanto significa como ver antes de haber visto. Porque mira la inteligencia el objeto que se formará, entendiendo por anticipado, leyendo con los ojos del espíritu, antes que los del cuerpo realicen su función óptica. Pero la inteligencia no realiza su obra más admirable por espíritu de profecía, ni en razón de mágicas intuiciones inexistentes; sino que se eleva a lo universal, a la esencia

eterna e incorruptible, y sabe, entonces, *a priori* (merced a su propio acto ideatorio), que el futuro realizará lo esencial, percibido ya desde el presente. Esto no es profecía, ciertamente, ni ilusión ni taumaturgia. Es el acto ordinario de la inteligencia poderosa, que al ver la esencia universal y concreta, conoce que se realizará hoy y siempre, aquí y en todas partes.

De este modo procedió el pensamiento genial de Max Scheler al comprobar que se iniciaban ya, vigorosamente, los síntomas de una azarosa época de coacción y esclavitud para el pensamiento humano. Situado en el umbral de nuestra edad, antes de que la muerte pusiera fin, por cierto prematuro, a su especulación independiente, el filósofo comprobó en medio de su angustiosa perplejidad, la tiranía de un siglo que se prepara sobre las ruinas del individualismo decadente del siglo XIX.

Y es que los contrastes de los diversos credos político-sociales, solamente lo son con respecto a su materia; pero la forma es idéntica para tirios y troyanos. Esta forma universal, esta esencia es la que vio Scheler en su acto ideatorio, relativo a las características de nuestra edad. La *figura* y la *contrafigura*, lo positivo y lo negativo, variarían de contenido, pero la esencia es universal y única. *Se trata de negar la libertad por tirios y troyanos. Mas, sin libertad no puede haber pensamiento, ni ciencia ni cultura. Porque la libertad y el pensamiento se unifican en el compuesto humano, en el ser humano. ¿Cuáles son las dos facultades más nobles de la psique humana? ¿Cómo se integra la personalidad? ¿Con qué elementos se organiza como personalidad verdadera? ... Solamente en virtud de la relación estrecha que media entre la voluntad y el pensamiento, entre la libertad y la idea. El hombre piensa libremente. Ésta es su total personalidad, su pensamiento-libre. La libertad sin pensamiento no se concibe. El pensamiento sin libertad, tampoco.*

Los animales no tienen libertad ni pensamiento. El hombre tiene pensamiento y libertad; pero los posee no como elementos diferenciados y distantes, sino formando una unidad

sintética, indestructible. Por esto todo atentado contra la libertad amaga al pensamiento; y todo atentado contra el pensamiento lo es también contra la libertad. Sólo el verdadero pensamiento, que es el pensamiento libre, puede dar de sí pensamientos verdaderos, esto es, realizaciones culturales en que los valores supremos de la cultura se integran.

Veamos la *figura* y la *contrafigura*, de diverso contenido, pero que realizan, conjuntamente, la esencia formal de la tiranía:

Dirijamos —dice Max Scheler— una ojeada al mundo actual. Rusia: un *index librorum prohibitorum*, remedo del de la Iglesia romana medieval, donde están incluidos los dos Testamentos, el *Corán*, el *Talmud* y todos los filósofos, desde Tales hasta Fichte. Ningún libro en que la palabra “Dios” figure, puede pasar la frontera. Sólo las ciencias inmediatamente utilizables técnica, higiénica y económicamente, son admitidas, conforme a la desacreditada teoría marxista y pragmatista de la relación entre ciencia y economía. *El marxismo deshecho hoy más que nunca por la crítica, es ceremoniosamente exaltado al grado de dogma de un gran imperio.*

En suma, la forma es la *tiranía*, la esencia es la exclusión de la libertad del pensamiento. El contenido constituye la apoteosis de una doctrina entre muchas, seleccionada para convertirse, como lo dice el filósofo, en intangible dogma de las conciencias.

Veamos, ahora, la *contrafigura*. En Norteamérica,

un movimiento que se intitula *fundamentalismo*, porque pretende elevar la Biblia, en el sentido de la inspiración literal, a fundamento absoluto del saber y de la vida. Basado en esta idea, un poderoso movimiento popular, que pide nada menos que un veto legal a la enseñanza de la teoría de la descendencia, en cualquiera de sus formas (lamarckismo, darwinismo, vitalismo), y a toda investigación sobre ella, dentro de los establecimiento sostenidos por el Estado.

En algunos países, como México, se pretende, ahora mismo, lo contrario: expulsar toda teoría biológica que se dirija en contra de las teorías científicas transformistas. ¡Pero es que la ciencia natural no puede contenerse en los límites de ninguna

afirmación dogmática! Tan falso es excluir sin apelación, como admitir sin discrepancia. Tan funesto es negar sin espíritu crítico, como afirmar sin ánimo de libertad de pensamiento. La marcha de la ciencia pasa sobre el marxismo, el lamarckismo y el darwinismo, porque su forma eterna no puede constreñirse en lo que alcanza de la verdad una época dada, una etapa del saber y de la cultura. Prohibir o exaltar no es lo propio de investigadores ni de sabios. El sabio no sabe cuáles serán, al fin, los resultados de su investigación; y está siempre dispuesto a sacrificar todas las ideas en pro de una sola observación, de un solo experimento que las niegue.

Ante la perspectiva de negación esencialmente común, surge la perplejidad del filósofo. ¿Por qué habrá un siglo, como el nuestro, enemigo de la libertad de conciencia? ¿Es que, en verdad, declina la cultura? ¿Por qué nos declaramos enemigos de lo que constituye parte fundamental del ser moral humano? ¿Qué genio malévolo inspira a la humanidad contemporánea, para hacerla renegar del libre albedrío, supremo don divino? ¿Cómo es que afirmando el error se quiere realizar el bien? ¿No es una paradoja preñada de dramáticas consecuencias imprevisibles, *empeñarse en destruir lo más eminente de la personalidad humana*? ¿No parecen las naciones alejarse, cada vez más, de los bienes que se derivan de respetar la libertad y el pensamiento en su esencia? ...

Por esto el hidalgo espíritu de Max Scheler, declara su angustia con estas palabras conmovedoras, que podrían llamarse *la admonición del hombre de genio* a las gentes de su siglo:

Un verdadero terror se apodera de mí ante el creciente abandono de las libertades y la pérdida de la sensibilidad, crepúsculo gris e informe en que, no sólo éste o aquel país, sino casi todo el mundo civilizado, se halla en grave peligro de hundirse, de ahogarse lentamente, casi sin darse cuenta. ¡Y, sin embargo, la libertad, activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre —del Hombre en el hombre—, es la primera y fundamental condición que hace posible la cultura, el esclarecimiento de la humanidad!

El gran admonitor ha muerto; pero su palabra de vida y de verdad resuena sobre todos los sofismas erigidos en cánones inviolables del pensamiento humano: ¡porque la verdad es otra esencia eterna, que ninguna revolución puede apagar ni destruir con sus embates!

II. La filosofía oficial y la filosofía

SUMARIO: La filosofía oficial y la sociología del saber. Lo problemático de la filosofía oficial. El pensamiento de Dilthey y la filosofía oficial. Claude Bernard, Bergson y la filosofía oficial.

1. LA FILOSOFÍA OFICIAL Y LA SOCIOLOGÍA DEL SABER

La conciencia occidental, regularmente, no se ha guiado por obra de la filosofía independiente, sino por la acción de pensamientos y sentimientos religiosos. Esto es, la significación de la filosofía especulativa, en la marcha de la humanidad occidental, es pobre y escasa si se compara con la enorme influencia que ejerce la religión en el desarrollo sintético de la vida social. Rara vez un sistema filosófico fue erigido en norma del Estado; rara vez el pensamiento de un filósofo independiente constituyó la sustancia del credo social y político de un pueblo o nación de cultura europea.

No obstante, si se recorre la historia de las creencias políticas de Occidente, puede hallarse en ellas la esporádica influencia de ciertos sistemas filosóficos. Esto acaeció, recientemente, con el positivismo, erigido en imperfecta síntesis orgánica de la cultura nacional, en ciertos pueblos de la América Latina, como México, el Brasil y Chile. Hoy, el marxismo constituye, en la propia Europa, el sistema filosófico director de las actividades políticas, sociales y económicas de la Unión de las Repúblicas Soviéticas. Este fenómeno extraño en la historia intelectual y social de los pueblos pertenecientes a la cultura europea, es lo que podría llamarse el triunfo de “la filosofía oficial”.

Ahora bien, nada puede ser más opuesto a la índole del pensamiento filosófico, verdaderamente autónomo, que el

triunfo de una “filosofía oficial”. Porque la esencia de la filosofía está dicha en la misma composición de la palabra: “amor al saber”. El amor al saber se anonada cuando lo que se sabe se convierte en dogma. Esto puede ser un exceso de amor, de celo, pero no es filosófico.

La esencia de la ciencia es la investigación perenne y desinteresada. Si, en un momento dado de la vida científica, se convierte en apotegma intangible la verdad relativa que se alcanza *hic et nunc*, se defrauda a la filosofía por medio de “la filosofía oficial”. Lo que constituye la naturaleza del pensamiento filosófico es, precisamente, este anhelo constante de saber, de rectificar o ratificar lo sabido. La vida de la verdad no se compone de reiteraciones indeclinables, sino de indagaciones independientes. La “filosofía oficial”, lejos de servir, intrínsecamente, a los fines del conocimiento, los corrompe por anticipado, impidiendo el desarrollo orgánico y libre del auténtico saber.

El caso del positivismo es muy interesante, desde el punto de vista de la sociología de la cultura. A la época del coloniaje, regida por la teología católica, siguió el consiguiente instante destructor inevitable. El iluminismo francés y los “derechos del hombre”, implícitos en las constituciones liberales francesas, dieron al traste, en muchas conciencias, con el secular imperio de la filosofía teológica del catolicismo; y, como consecuencia de este eclipse de las antiguas tesis oficiales de la organización monárquica y teológica española, surgió el jacobinismo latinoamericano, prolongación directa del liberalismo revolucionario que, basado en *El contrato social* de Juan Jacobo Rousseau, pretendió lograr la palingenesis social de los pueblos españoles de América.

La “diosa Razón” —como en los sangrientos episodios revolucionarios de Francia— iluminó con su volteriano prestigio el cuadro de las revoluciones y asonadas americanas; se pretendió desbaratar el pasado reciente, instaurando sobre

la metafísica racionalista el porvenir de las nuevas naciones. Pero, bien pronto, tornó el pasado consustancial a reclamar sus prerrogativas; y ambos partidos políticos, el conservador y el liberal, no fueron sino trasuntos de dos “filosofías oficiales” diferentes, en pugna rabiosa y constante. La intervención francesa y el efímero imperio de Maximiliano de Habsburgo, en México, significaron el momento supremo de la lucha aciaga entre los conservadores y los jacobinos. ¡Poco faltó para que la propia nacionalidad mexicana se perdiera en el choque terrible de ambas concepciones políticas inconciliables! ...

Hoy, el marxismo, como dice Max Scheler, “ha sido exaltado a dogma político de un gran imperio”. Una “filosofía oficial”, en detrimento de la filosofía, se entroniza como si fuera la verdad definitiva. Lo que no responde al catecismo marxista, es condenado como herejía nefanda; los valores más encumbrados de la cultura humana se subordinan, sin discrepancia, al veredicto de los políticos materialistas; y, en este menguado triunfo de un solo pensamiento filosófico, la filosofía, perpleja, asiste a su propia derrota; porque filosofar es siempre dejar abierto el camino hacia lo que va a venir, absteniéndose, cuidadosamente, de exaltar el valor lógico de las ideas que se admiten y propugnan, como si fueran ya el absoluto mismo, sabido y demostrado.

Lo que se pierde, en suma, es espíritu crítico; y, sin espíritu crítico, no puede haber verdadera filosofía, o sea, filosofía verdadera. La crítica es la esencia del pensar filosófico. Someter constantemente nuestros pensamientos a la disciplina del pensamiento; hacer de cada conocimiento un objeto de conocimiento; discutir, buscar, inquirir, es saber. La sociología del saber tiene que condenar el atentado contra la filosofía, que constituye siempre el entronizamiento de una “filosofía oficial”.

¿Cuál puede ser la causa profunda del hecho que comprobamos?
¿Por qué se tiende, en ciertas épocas como la nuestra, a la

confesión de una “filosofía oficial”? ¿En cuáles elementos de la conciencia humana se basa esta tendencia social? ... Es que, si se consulta la historia, se halla, indubitable, el hecho característico siguiente: *las épocas de incredulidad son las de la filosofía oficial*. Procuremos explicarnos, con claridad, cómo se efectúa el acaecimiento extraordinario.

Al perder la fe en ciertas ideas y sentimientos religiosos, se busca, es obvio, una nueva fe; porque el hombre no puede vivir sin religión; el hombre es *homo credulus*. Como ya no cree en el dogma de la religión que abandona, la incredulidad, por una parte, y la necesidad de creer, inveterada y esencial como es, por otra, constituyen la “filosofía oficial”; una especie de religión racional que tiende a satisfacer tanto la necesidad de creer, como la de no creer ya en lo antes creído; o bien: la de no admitir la religión de la que se querría emanciparse. *Este fenómeno social podría ser llamado el acto colectivo de la sustitución del fetiche.*

Pero la filosofía, por su esencia, jamás podrá llenar los fines del *homo credulus*, porque ella misma es el ejercicio orgánico de las facultades del *homo sapiens*. La “filosofía oficial”, por más que temporalmente parezca llenar su cometido, será al fin deshecha por obra de los pensadores independientes, que hacen de la libertad de pensar el ambiente genuino del ejercicio de su noble actividad. La sociología del saber, condena, pues, sin remedio, todo ensayo social de erigir un sistema filosófico en verdad absoluta. Saber es tanto dudar como conocer. Sin libertad de crítica no hay ciencia. ¡La “filosofía oficial” es un ser híbrido: dogma que no es religión y pensamiento filosófico espurio!

2. LO PROBLEMÁTICO DE LA FILOSOFÍA OFICIAL

El error profundo de quienes optan por un sistema filosófico y lo erigen en “filosofía oficial”, estriba en pensar que la filosofía y el sistema se identifican. No. Puede haber grandes

filósofos de espíritu metódico y expresión aforística. En ellos no es lo fundamental la sistematización, sino la indagación, el problema. La historia de la filosofía se ha escrito, generalmente, en el sentido exclusivo de la historia de los sistemas; pero los sistemas filosóficos no son toda la filosofía..., ¡ni siquiera toda la filosofía sistemática! Las ideas filosóficas revisten formas poéticas, históricas, políticas, religiosas, que no se formularon en enunciados sistemáticos.

Los grandes poetas, como los grandes historiadores, como los grandes místicos, son muchas veces, pensadores sistemáticos (pero no de forma sistemática), que han de estudiarse por los historiadores de la filosofía, del mismo modo que los arquitectos de ideas.

Ciertas razas son especialmente aptas para el ejercicio del pensamiento en su forma externa o manifestación sistemática. “El hombre —afirmó Juan Pablo Richter— es dado a las clasificaciones; pero de preferencia el alemán.” Los grandes pensadores alemanes, en efecto, han sido, regularmente, elaboradores de síntesis orgánicas de ideas, constructores de majestuosas catedrales de pensamientos. Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, ¡tantos otros más!, dispusieron sus ideas en la forma sistemática.

Exigieron, como dice Tiberghien en su *Introducción a la filosofía*, que todos los conocimientos formasen un ser único, un cuerpo; que presentaran entre sí los mismos contrastes que existen entre los diversos órdenes de la realidad. Pidieron que dichos conocimientos no estuvieran reunidos como por el exterior, simplemente, al modo de piezas mecánicas, sino íntimamente encadenados unos con otros, por los lazos del raciocinio y la demostración.

La forma externa sistemática, no es esencial, por más que varios lo pensaron así, para la elaboración filosófica. “El que piensa metódicamente —dice Kant— puede exponer su pensamiento sistemática o fragmentariamente. La exposición fragmentaria en lo exterior, pero metódica en el fondo, es una exposición aforística.” Es decir, que siempre que se filosofa

se piensa con interna congruencia, aunque la exposición sea fragmentaria y se filosofe “al martillo”, como decía Nietzsche con su habitual elocuencia.

Pero el más grave corolario que de una filosofía sistemática pueden sacar sus adeptos, es su erección en régimen político o dogma religioso. Esto es lo que acaece, en Rusia, con el marxismo. ¡Ya se posee la verdad, y sólo se trata de desarrollarla castizamente, excomulgando a los pensadores independientes y a los herejes del marxismo-leninismo! De este modo, el sistema corrompe el designio filosófico; la forma se impone sobre las ideas, las torna rígidas e inextensibles, las mata. La preferencia dogmática por una filosofía erigida en “filosofía oficial” es, pues, lo menos filosófico del mundo. Con ella se quiere desconocer y tiranizar, no investigar ni libertar; creer y no saber. El sistema anonada la posibilidad del problema y, por ende, la propia esencia del pensamiento especulativo.

En su *Ensayo* sintético sobre la filosofía de su país, publicado el año 1915 por el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, el gran filósofo Henri Bergson, expuso:

La filosofía francesa rechaza tanto el dogmatismo como el criticismo radical. Su método se aleja de Hegel y de Kant. Esto no significa que no sea capaz de edificar, si le place, una gran construcción; pero los filósofos franceses parecen haber tenido el pensamiento informado de que sistematizar es fácil, porque resulta cómodo “extremar” hasta su término una idea; pero la dificultad consiste, más bien, en “detener” la deducción en el punto debido... Dijo Pascal que el “espíritu geométrico” no basta; es necesario agregar a él “el espíritu de sutilidad o de finura”.

Lo que Bergson recuerda a sus lectores, habrá que recordarlo siempre a quienes erigen, sin más, un sistema en dogma. Carecen de *esprit de finesse*. Deducen sin inteligencia ni proporción con la realidad; imperturbablemente deducen. No temen que la realidad misma rompa sus formas estrechas y absurdas. Su espíritu carece de sutilidad, de “tacto”. No todo cabe en el rigor de la deducción geométrica. Habrá que volver constantemente a

la vida. Habrá que modular las ideas, reconociendo que, muchas veces, según lo enseñó Platón, no puede resolverse el problema con los recursos del sistema. Los “sistemas” filosóficos son sinopsis de ideas que se pueden rechazar; pero los “problemas” no se deben eludir. ¡Filosofar no es sólo construir, sino inquirir!

¿Cuáles han sido las grandes tiranías de la historia? Las que, dentro de un sistema político, social, religioso o moral, pretendieron constreñir la obra del espíritu humano. En torno de las ideas concebidas como instrumentos de despotismo, hubo inteligencias que las desacataron y nobles corazones que sintieron dolor al imponerlas; pero *todos los déspotas de la conciencia humana carecieron de “esprit de finesse”*. Fueron almas mutiladas, rígidas, incompletas. ¡Pensaron que en su pequeño mundo cabía el mundo; juzgaron que la parte iguala al todo! ...

En cambio, quienes amamos la libertad de la especulación y gustamos de no disfrazar lo genuino de los problemas filosóficos, no podemos odiar a los fanáticos con la cordialidad con que ellos nos aborrecen; porque observamos que, cuando a su paso logran hallar una verdad, una auténtica y pequeña verdad, la confiesan con briosa energía... ¡Unir en la mente el espíritu sistemático que ordena y el crítico que tantea e interroga!... Esto es filosofar platónicamente, con todos los recursos del alma; filosofar a “cien leguas de la política”, que dijo Renán; filosofar, en suma, sin “filosofía oficial”.

3. EL PENSAMIENTO DE DILTHEY Y LA FILOSOFÍA OFICIAL

“Lo primero —decía Turgot— es crear un sistema; lo segundo, que inspire aversión.” Lo primero es organizar el conocimiento en una síntesis; lo segundo, proponer la propia síntesis como objeto del pensamiento crítico. El sistema se origina de los problemas que lo crean; pero debe ser, a su vez, un problema, un objeto de meditación. Luego de resolver una cuestión, debe ocurrir —de hecho siempre ocurre— si se ha

resuelto con propiedad. De este modo, lejos de haber oposición entre los elementos que constituyen la vida de la ciencia, hay armonía, dinámica y no estática, conocimiento crítico y no ingenuo; descubrimiento y valoración.

Se comienza con la conjetura plausible y se termina con la teoría sinóptica; pero nunca deja de ejercitarse el espíritu crítico; porque el verdadero saber es el saber que sabe de sí mismo. En esto es el hombre trasunto de Dios. El “pensamiento del pensamiento”, como dijo Aristóteles, es en verdad lo divino. La exageración de la crítica engendra de sí la suspicacia y el subjetivismo. El verdadero filósofo no ha de ser suspicaz ni subjetivista. La exaltación de la confianza en lo que se sabe, engendra de sí el dogmatismo ingenuo. El filósofo no ha de ser ingenuo ni dogmático. La afirmación es tan natural como la duda; la intuición tan vital como la reflexión.

El gran lógico Edmundo Husserl, ha dicho: “El principio de todos los principios es tomar cada intuición como se da; pero sólo en los límites en que se da.” Esto es, ingenuidad para ver; pero reflexión para juzgar. Si se quiere comenzar con la crítica se cae en el subjetivismo destructor. Comencemos, como dice Bergson, afirmando “los datos inmediatos de la conciencia”. La intuición pura, base de todo conocimiento, ha de ser vigilada, empero, por la reflexión, sin suspicacias, ciertamente, pero con esmero. Muchas veces creemos ver lo que sólo imaginamos; otras, tomamos un simple prejuicio nuestro como si fuera la evidencia de la verdad. El conocimiento es razón e intuición, síntesis; problema y sistema; pero el sistema no puede ser sino solución adecuada de problemas; por esto dijo Turgot: “Lo primero es crear un sistema; lo segundo, que inspire aversión.”

El error de toda “filosofía oficial” y no sólo del marxismo, es su sobreestima de sí; su carencia de movilidad, su ánimo de estancamiento. ¡Ya se alcanzó la verdad! Ya se puede

responder a Pilato, si interroga, como interrogó una vez a Jesucristo. Se posee la verdad. Se *es* la verdad... ¡Qué fruición la del dogmático satisfecho! ... Descansa sobre sí como sobre los cimientos del mundo; ¡pero es el caso que el mundo no tiene cimientos!... Preferible resulta investigar lo que se ignora que erigir la ignorancia en ciencia. Dogmatismo, sí, si se sabe: pero si no se sabe, actitud de vigilante espera... ¡Y, en esta temerosa espera indefinida, puede incluso sorprendernos la muerte!

Si aun, para nosotros mismos, difícil es acceder a la hierática definición del dogma, tratar de imponer a los otros nuestros caros prejuicios —el marxismo-leninismo es, en suma, ya, desde ahora, un prejuicio de índole religiosa— denota carencia de finura, esa finura o sutilidad pascalina; porque las demás conciencias no asumen, entonces, su peculiar dignidad de personas, su autonomía; sino la natural heteronomía de las cosas. ¡No somos el centro del mundo; sino apenas accidentes, quizá transitorios; “momentos” de la evolución de la existencia!... El reformador que no hace de su reforma un objeto necesario de crítica, se convierte, *eo ipso*, en tirano de sus semejantes.

Con su genial experiencia formada en el íntimo comercio de los distintos sistemas filosóficos, escribió Dilthey estas líneas memorables:

Entre las razones que constantemente ponen en guardia al escepticismo, una de las más fuertes es, seguramente, la anarquía de los sistemas filosóficos. Entre el conocimiento histórico, que nos hace percibir su infinita variedad, y la pretensión que tienen todos los filósofos de haber encontrado una verdad valedera para todos, hay una contradicción, que, impresionando más que cualquier refutación de carácter puramente lógico, parece dar razón al escéptico. Formando un caos cuyos límites nadie podría percibir, vemos extenderse los sistemas hasta perderse de vista, bajo formas siempre nuevas. Desde que ha habido filósofos, en todas las épocas, sus doctrinas se han contradicho, luchando unas con otras. Y nada nos anuncia una resolución que pueda dar fin al litigio.

Pero urge corregir la actitud escéptica con la feliz interrogación que el propio Dilthey propone:

Aun reconociendo que ningún sistema filosófico ha podido escapar a los ataques del tiempo, ¿debemos o, al menos, podemos renunciar a formarnos una vista de conjunto del universo en que tenemos que vivir? ¿Podría el espíritu crítico, después de haber demostrado la futilidad de los sistemas, reducir a la nada las aspiraciones profundas de que ha nacido toda metafísica?

Problema y sistema son, equitativamente apreciados, ejes necesarios de la reflexión filosófica. Uno formula el *límite* de la ciencia; el otro, la reflexión de lo imprescindible, de la *unidad*. No podemos renunciar, ni debemos renunciar a las aspiraciones de la metafísica. La historia del pensamiento humano gira dentro de ambas formas intrínsecas de su evolución; y entre las dos tesis opuestas se desenlaza la síntesis de todo auténtico saber.

Probablemente, pocos hombres han ideado teorías más falsas que Kepler y Faraday, dice Stanley Jevons; pero muy pocos han sido capaces de descubrir y establecer, como ellos lo hicieron, verdades tan ciertas y de tan considerable importancia. Faraday mismo escribió: “Ignora el mundo cuántas teorías creadas por el investigador científico han sido destruidas dentro del sigilo de la meditación, por la propia crítica severa y el adverso examen. En el caso más favorable, no llegó a realizarse la décima parte de las inspiraciones y conclusiones preliminares.”

Cuando de un número limitado de principios se pensaba poder deducir la existencia, como lo creyeron Spinoza y Hegel, la subordinación o jerarquización de las nociones constituía la esencia del método filosófico; pero, hoy, cada problema concreto tiene individualidad propia, en metafísica; por esto nadie podría dar su asentimiento a quien practicara tales métodos geométricos o dialécticos. Platón mismo, príncipe indiscutible del idealismo filosófico y la reflexión *a priori*, ¿no es, por ventura el más dramático y libre de todos los filósofos? ¿No fue, a un tiempo, el padre luminoso de dogmáticos y escépticos?...

4. CLAUDE BERNARD, BERGSON Y LA FILOSOFÍA OFICIAL

Claude Bernard es autor de la célebre *Introducción a la medicina experimental*. Descartes escribió el *Discurso del método*: dos libros que, al decir de Bergson, exponen dos teorías: la del método experimental —por un experimentador de genio— el primero; la del orden, la disciplina lógica y matemática —por un matemático dotado también de genio— el segundo. Dos veces —las dos en Francia— “el espíritu de invención volvió sobre sí mismo para analizarse y determinar, de esta suerte, las condiciones generales de los descubrimientos científicos”.

Durante mucho tiempo, consideraron los filósofos que la realidad habría de ser concebida siempre como un todo sistemático. Sería la naturaleza como un conjunto de leyes implícitas unas en otras, conforme a los principios de la lógica. Formarían lo interior de las cosas; y M. Bergson añade: “todo el esfuerzo científico y filosófico estribaría en desprenderlas de ahí, escarbando sobre los hechos que las cubren, como se pone a descubierto un monolito egipcio, luego de arrojar de él, a paletadas, la arena del desierto”.

El gran fisiólogo escribió, por su parte:

Nuestras ideas son no más instrumentos intelectuales que nos sirven para penetrar en los fenómenos; urge mudarlas cuando ya cumplieron su cometido; como se sustituye con otro un bisturí deteriorado, que se usó por mucho tiempo. En una teoría general de las ciencias, de lo único que estamos ciertos es de que, hablando absolutamente, todas las teorías son falsas. No son sino verdades parciales y provisionarias; necesarias, empero, como escaños en que nos apoyamos para adelantar en la investigación.

Mas, en donde Bergson mira lo de mayor significado y ascendencia de toda la reflexión epistemológica de Claude Bernard, es en las siguientes memorables frases, que los partidarios de la “filosofía oficial” harían bien en meditar, constantemente, antes de decidirse a tiranizar naciones y conciencias por medio de sistemas efímeros o ya periclitados:

Uno de los mayores obstáculos que se halla en la libre marcha general de los conocimientos humanos, es la tendencia que lleva a los distintos conocimientos a individualizarse en sistemas... Los sistemas tienden a subyugar el espíritu humano... Precisa romper las trabas de los sistemas filosóficos y científicos...

¡Así se expresó no un metafísico sutil e ingenioso, sino el hombre de quien se ha podido decir: Claude Bernard no fue un fisiólogo de tantos; sino la fisiología misma, la ciencia fisiológica en persona!...

Y Bergson comenta: "No se puede identificar el espíritu filosófico con el *espíritu de sistema*." La naturaleza es en sí lo que es. Nuestra inteligencia, que forma parte del ser, es menos vasta que él. Dudoso resulta el pensamiento de que alguna de nuestras ideas actuales fuera suficientemente amplia para abarcar la realidad. Trabajemos por dilatar nuestra mente. Rompamos, si fuere preciso, nuestros grandes marcos actuales; pero no pretendamos subordinar y empequeñecer lo real, dentro de la medida de nuestras ideas. Modelemos nuestros pensamientos sobre la realidad.

¿Será esto condenar para siempre, desde ahora, toda especulación congruente? No. El orden es oportuno, plausible, evidente; pero si no se declara absoluto. El conocimiento ha de regirse por la realidad, no la realidad por el conocimiento. Si un sistema de ideas no se ajusta a esclarecer un problema dado, no consiste la verdadera actitud filosófica en desconocer la dificultad o desvirtuarla, sino en reconocerla, modificando el sistema de ideas en los puntos en que ello sea debido, para concordarlo con la realidad que pretende explicar; porque no se hizo el mundo para darnos la ilusoria satisfacción del conocimiento absoluto. Es el conocimiento humilde servidor de la realidad. Si un sistema no se adapta a lo real, como la realidad es siempre verdadera, el sistema ha de afirmarse falso, subjetivo, "demasiado humano", que diría Nietzsche. Abandonar lo que se cree verdadero, luego que se averigua que no lo es, constituye la esencia de la pulcritud filosófica y científica; la

probidad de la investigación, el decoro y la lucidez del pensamiento.

Y son sabios, como Claude Bernard, quienes se hallan dispuestos a rechazar sus más íntimas creencias si, en presencia de los hechos, no se justifican. En cambio, los fanáticos, ante la objeción adecuada se rebelan y encabritan; porque el sabio hará otra hipótesis para ver de explicar lo que ignora, en tanto que el ignaro, el fanático, como no la puede elaborar —por obvias razones intrínsecas de insuficiencia mental— montará en cólera ante los añicos de su ídolo roto, ¡agregando la desesperación de la impotencia a la amarga desilusión de su fe!

Pero si, en las ciencias físicas, biológicas y matemáticas, los sistemas sólo pueden engendrar de sí, si son falsos, el error; en las ciencias culturales pueden provocar no sólo el error, también el crimen. Una falsa hipótesis química, como el sistema del flogisto, originó errores que otros sistemas químicos corrigieron. Tolomeo, en la historia de la astronomía, se anonadó ante Copérnico; pero el falso sistema social no sólo causa errores. Engendra malestar público, trastorna el mundo moral, hiere la conciencia, destroza la solidaridad. Si el cristianismo no hubiera engendrado los bienes que con plenitud lo justifican, ahí estarían los mártires, “los testigos”, clamando contra Jesucristo que los habría sacrificado inútilmente; se volverían contra Él para acusarlo trágicamente. Sí; el falso sistema moral es un error y un crimen.

Todos sabemos que las sociedades contemporáneas adolecen de males profundos. El socialismo, desde muchos puntos de vista, es la verdad. Quien lo niega de plano no es hombre de su época. La humanidad no puede insistir con tesón y entusiasmo en uno de los aspectos de su ideal, sin que la acompañe en su noble querella una razón indubitable; pero no hay que edificar sobre sistemas tiránicos el porvenir, como si fueran dogmas intangibles. No hagamos, jamás, de una teoría discutible la verdad absoluta. Procedamos como indicó

Claude Bernard y lo corrobora Bergson: “Los sistemas tienden a subyugar al espíritu. Precisa romper esas trabas de los sistemas filosóficos y científicos”...

En la sucesión indefinida de los días de estudio, el pensador, que siente impaciencia por alcanzar la verdad, ha de esperar, no obstante. Su obra no es de un día, es de siempre, si sabe poner sinceridad en lo que estudia. Laborar con esmero, con tesón, con hidalguía. La “hora de síntesis” después de largos análisis. Investigar es tarea interminable. Un problema que se plantea vale infinitamente más que un sistema que, sin razón, se reitera. Trabajar sin apresuramiento, con serenidad, firmemente. La festinación engaña, pero la paciencia desengaña. Pensar siempre es bueno, al resolver el problema como al plantearlo. Filosofar es esperar, discutir, dudar; también afirmar, concluir, estar al fin cierto. De conjeturas, hipótesis, teorías y verdades, vive la ciencia su armoniosa vida esencial. Proporción, moderación del deseo y esmero de la inteligencia... Y el orgullo que la obra inspira, es plausible. ¡No lo podría condenar la humildad! Es santo.

III. La vieja y la nueva fe

SUMARIO: El marxismo como religión. El mito y el dogma. El culto. La psicología del resentimiento. La ética del resentimiento.

1. EL MARXISMO COMO RELIGIÓN

Según la concepción de Simmel, la sociología es la ciencia de las formas sociales. El contenido de dichas formas se reparte entre las diversas ciencias sociales especiales, que estudian los variados aspectos de la vida humana en las colectividades, pueblos y naciones de la historia; pero la ciencia social sintética analiza y determina las formas de las distintas actividades que engendran los hombres al convivir.

De esta suerte, la sociología no invade los campos propios o territorios culturales de la economía, del derecho, de la política, etcétera; sino que se contrae al objeto de su estudio, organizando el sistema de las *formas sociales*, esto es, de las estructuras dentro de las cuales gira y se muda el cambiante fenómeno de la historia.

Siguiendo esta amplia y profunda concepción de Simmel, podemos preguntarnos qué es lo que constituye la *forma religiosa* de la convivencia humana.

La religión, desde los orígenes de la humanidad, viene desarrollándose dentro de ciertas formas peculiares, que el sociólogo puede precisar sin invadir el campo exclusivo de otros investigadores científicos. El profesor Leopold von Wiese en su *Historia y principales problemas de la sociología*, declara:

Mientras los objetos de las distintas ciencias sociales antiguas son, en primer término, los procesos de la *socialización*, desde los distintos aspectos reales de la vida social (como economía, derecho, etcétera), la sociología se ocupa de las distintas formas de la *socialización* existentes

con innumerables fines y contenidos variables. Estas múltiples formas de realización deben ser abstraídas conceptualmente de sus contenidos tan divergentes, y consideradas como fenómenos psíquicos de especial naturaleza.

Siempre han convivido los hombres, socialmente, dentro del imperio de una religión, mas no siempre dentro de la misma religión. Esto es, se transforman las religiones, pero no la forma de asociación religiosa. Esta última es la forma social, objeto de la sociología. Las religiones diversas y heterogéneas constituyen el objeto de conocimiento de la historia de la evolución religiosa de la humanidad.

El hombre es *homo credulus*, le es imposible emanciparse de la tendencia esencial que lo rige, al completar lo que sabe con lo que cree, el dato experimental con el acto de fe, la ciencia con la religión, el axioma y el teorema, con el dogma y el mito. Y esto, desde los albores de la cultura. El fetichismo, el totemismo (en lo que de religioso exhibe), el manismo, el politeísmo, el monoteísmo y el panteísmo, en Oriente como en Occidente, así en el Viejo Mundo como en América, son contenidos de la forma social religiosa.

Desde el humilde fetiche, hasta el semidiós, el héroe y el dios, van ofreciendo, las diversas sociedades humanas, contenidos diferentes de una forma constante, que es la religión considerada, como lo quiere Simmel, desde el punto de vista sociológico.

Rene Worms ha puntualizado los elementos de la forma religiosa: "Toda religión, sociológicamente analizada, contiene: un mito o un dogma, un culto, un conjunto de instituciones sacerdotales y una ética derivada del mito el dogma y el culto."

Claro está que, en los comienzos de la evolución religiosa, no se destacan con nitidez dichos elementos confusos; pero, incluso en las prácticas de hechicería, en algo se cree que se

afirma (mito y dogma), algunos los practican (lo que constituye el culto incipiente), y su práctica trasciende a las costumbres, informando las bases de conducta, de la moralidad (ética).

El tabú de hacer lo mandado y el de no hacer lo prohibido, la permisión y la prohibición derivan del tótem, del animal u objeto sagrado y consagrado, que en la vida ordinaria no hay que tocar; pero que debe ser asimilado en comunión, en los momentos solemnes de la vida de la tribu, para renovar de este modo la alianza del mito con el hombre.

Propondremos el problema del marxismo-leninismo, considerado como una nueva religión naciente, por medio del silogismo que indicamos en seguida: Una religión desde el punto de vista sociológico-formal consta de: *a)* Un dogma, *b)* Un culto, *c)* Un conjunto de instituciones sacerdotales, *d)* Una moral correlativa. El marxismo-leninismo implica: *a)* El dogma y el mito peculiares (la fundamentalidad de la estructura económica de la vida social como base de la historia, y el mesianismo del proletariado) ; *b)* Un conjunto de prácticas culturales: calendarios, ceremonias, fiestas y conmemoraciones correlativas, etcétera; *c)* Un conjunto de organismos dispuestos a cumplir los actos del nuevo culto; *d)* Una ética derivada de la concepción del dogma. Por tanto, el marxismo-leninismo es una nueva fe, una religión que surge de la sociedad contemporánea, y tiende a convertir a su enseñanza dogmática a todas las naciones del mundo. Se trata de una nueva fe de tendencias ecuménicas: “¡Proletarios del mundo, uníos!”, dice el célebre llamamiento del *Manifiesto del Partido Comunista*.

La nueva fe se opone a la antigua. El cristianismo y el comunismo luchan entre sí, en el presente de la vida humana. Es la lucha que vio Spengler entre cultura y civilización. El cristianismo es cultural; el comunismo se declara a sí propio civilizador, científico y técnico. Se trata del socialismo científico y no utópico, como lo declaran sus adeptos.

Comienza, dice Berdiaev, el culto de la *vida*, sin tener en cuenta para nada su profundo significado interno, íntimo. Todo valor absoluto desaparece. Los momentos profundos del vivir ya no existen. Todos los instantes de la existencia se transforman en meros estados intermedios, en procedimientos para seguir la fuga vertiginosa de la existencia; procedimientos encaminados hacia una eternidad falsa, hacia el vampiro devorador del futuro, hacia la felicidad y el poder situados en el porvenir. La civilización marcha a un compás cada vez más acelerado. Para ella no existe el presente, no existe el pasado, ni hay una solución en lo eterno. ¡Sólo existe el futuro! La civilización es siempre *futurista*, mientras que la cultura se dirige hacia la contemplación y la concepción de lo eterno. La máquina y la técnica han creado esta aceleración.

La nueva fe no cree en lo eterno, sino en el proceso dialéctico universal que la hará triunfar, necesariamente; no pone su bien, su fin último, en otra región de la realidad fuera del tiempo, como el cristianismo; sino aquí abajo, en el mundo contingente y perecedero. No hace brillar una “Ciudad de Dios” ante los ojos atónitos de los creyentes; muéstrales la palingenesia sobre la tierra. Todo lo demás es ilusoria contemplación mística. Aquí, en la “Ciudad del Hombre”, que Caín fundó, ha de conseguirse *el bien* compatible con *la vida*. .. ¿No es esto, por ventura, una nueva religión, una mística nueva, que arranca de la idea mesiánica israelita, y tiende, hoy, a difundirse sobre los pueblos del universo? ... ¿No es la vieja idea de los profetas combinada con el industrialismo y el imperialismo de la civilización contemporánea?...

2. EL MITO Y EL DOGMA

El Manifiesto del Partido Comunista será, verosímilmente, el único escrito duradero del marxismo; porque es en cierta forma, el Evangelio, el Apocalipsis y, sobre todo, el Corán del imperialismo proletario.

Ernest Seillière

Muchos pensadores de todos los matices ven hoy, en el marxismo, una actitud mística. Lo mismo Berdiaev que Seillière; así Goblots como Henri de Man. De modo que, para justificar

nuestros asertos, abundan los testimonios y las pruebas correspondientes. Se trata, en el fondo, de una nueva religión que surge de la conciencia contemporánea; religión que ha transformado un sistema filosófico en “filosofía oficial”, en mito y dogma religiosos.

He aquí cómo interpreta Berdiaev la posición del marxismo-leninismo:

El pueblo hebreo es esencialmente activo e histórico... Karl Marx era un hebreo típico... El mismo afán de una bienaventuranza terrenal, propio del pueblo hebreo, lo encontramos en el socialismo de Marx, pero presentado en forma diferente, rodeado de mil circunstancias distintas. Aparentemente, la doctrina de Karl Marx rompe con las tradiciones religiosas hebreas, alzándose contra todo lo sagrado; pero la idea mesiánica de antaño, la idea de que el pueblo judío fue el pueblo elegido de Dios, se conserva siempre, con la diferencia de que su peso recae ahora sobre una clase determinada: el proletariado. Así como antes era Israel el pueblo elegido, hoy día es la clase obrera la que desempeña el papel de un nuevo Israel llamado a redimir el mundo.

Por tanto, el mito nuevo, base de la concepción religiosa del marxismo, es, en suma, “el mesianismo del proletariado”. Se ha sumado la idea mesiánica, característica del profetismo israelita, con la exaltación necesaria, “dialéctica”, del proletariado; integrándose de esta suerte el mito de la nueva religión. Israel se metamorfoseó en la clase proletaria aspirante a su redención; y el espíritu de los videntes hebreos, vivificando los anhelos de hoy con su esperanza y su fe seculares, convierte en actitud mística las reivindicaciones del presente, al proporcionar el oculto sentido de la historia universal.

Se comprende, no obstante, con claridad, cómo el materialismo histórico selecciona arbitrariamente del mesianismo israelita, lo que puede conjugarse con sus preocupaciones económicas, elaborando de nuevo una idea religiosa nacional como principio ecuménico de redención. Se abandona el monoteísmo y, por ende, se falsea el espíritu del mesianismo;

pero se mantiene la actitud mística contra toda crítica puramente racional. El mito se sustenta sobre el fundamento de la conciencia religiosa, que lo confiesa con el misterio fortalecedor de la fe.

Contrasta singularmente este mito con la posición psicológica de la raza indoeuropea. En las grandes filosofías griegas e indostánicas, no pasa al primer plano de la construcción especulativa, como en Israel, la forma escatológica. Ahora bien, la preocupación escatológica es elemento constitutivo del mesianismo israelita. Berdiaev ha visto con claridad y profundidad, cómo los orígenes de la reivindicación marxista, arrancan de los profetas, a través de la trágica historia israelita que, lejos de disuadir a los hebreos de su escatología dogmática, los lleva a desear y afirmar su voluntad de poderío, su imperialismo para el porvenir. El pasado no fue suyo. Tampoco lo es, en verdad, el presente. El porvenir, empero, se mostrará propicio. No queda la Edad de Oro, como en el pensamiento indoeuropeo reflejado en las fábulas mitológicas, en un remoto pasado, sino en “el futuro, acaso en un futuro próximo. ¡Israel reivindica contra los detentadores, la justicia universal que ha de darle el dominio económico del mundo!

Pero, para, la estabilidad del mito, vago por su esencia y flotante, interviene el dogma; dando así aspecto “científico”, dialéctico”, a la fe. Es y será una fatalidad histórica, la consecución del designio místico; porque de la ley histórica se colige el advenimiento inconcuso de la nueva redención.

Este dogma es la interpretación materialista de la historia universal, fundamentada sobre la idea central de que el fenómeno económico de la producción de la riqueza, constituye la base de toda obra cultural humana; porque las distintas “ideologías” son consecuencias de la estructura económica de la sociedad, efectos de las vicisitudes que el factor de la producción viene experimentando en los diferentes episodios de la evolución de la humanidad.

Desde 1840, la curiosidad por las cosas sociales creció grandemente. Empezó a cundir la idea de ser la dominación capitalista un episodio pasajero, lleno de lágrimas y crueldad, una época de esclavitud que borrarían los hombres de los tiempos nuevos, realizando un sistema de libre unión. Así nació la nueva visión del mundo, frente a las concepciones oficiales y dogmáticas ortodoxas. Un nuevo ideal, una nueva religión, si se quiere, fueron ofrecidas a la humanidad. (Lafaurie, 1848.)

Hegel proporcionó a Marx y a Engels los elementos dialécticos de su concepción dogmática. Conforme al gran pensador alemán, el mundo espiritual, histórico y físico, es “un proceso”, un movimiento. Así se organizó, con elementos hegelianos, el dogma de la nueva religión.

El materialismo histórico de Marx y sus discípulos, no es, propiamente, una teoría sociológica. Constituye una argumentación dialéctica para sostener la instauración del mito animador de la nueva fe. Se trata de una nueva filosofía de la historia, que convierte la “lucha de clases” en el hecho histórico por antonomasia. Las modificaciones de la técnica, dentro de la categoría económica suprema de la producción de la riqueza, son causa de todos los frutos de la cultura: religión, artes, ciencias, letras, derecho, política, etcétera.

La técnica, conforme al nuevo dogma, constituiría el nervio de todo desarrollo superorgánico. Pero esto va, indudablemente, contra la verdadera ontología social, porque desconoce que las formas y los procesos sociales diversos del económico, son tan evidentes y fundamentales como la técnica y sus variaciones. Ningún esfuerzo intelectual puede reducir a una pura relación causal los distintos territorios de la cultura. El dogma del marxismo es selección falsa del fundamento de lo social. Carece de verdad intrínseca. La historia se engendra de la complejidad inherente al esfuerzo humano colectivo. Religión y economía no pueden cifrarse en un dogma sinóptico supremo, como lo querría el materialismo histórico en su dialéctica falaz.

La nueva religión y la nueva economía contradicen los postulados de la religión verdadera y la economía científica. Serán perecederas y transitorias. Sobre el mito y el dogma marxista, continuará la humanidad venerando el trascendente misterio divino, resolviendo la lucha de las clases sociales dentro de la preocupación no económica, sino esencialmente ética, de la justicia; porque no hay verdad de orden técnico de que pueda obtenerse el principio fundamental del derecho.

3. EL CULTO

A través de las acciones culturales, por su repetición y organización, la creencia se unifica y constituye definitivamente, pasando del sector del sentimiento y el pensamiento puros, a la vida de la realidad social. El culto integrador forma la armadura de la creencia; su reiteración sucesiva convierte en algo cotidiano, común, el acto místico, la elevación personal de la conciencia que espera y cree.

El tránsito del fuero interno a la obra multánime, la síntesis de las conciencias creyentes que comulgan con el propio ideal, obras son del culto que, al ordenar la práctica de la religión, impone concomitantemente el ordenamiento de la vida social, y determina *eo ipso* la moralidad, la “eticidad” de las acciones. Toda ética es norma, conjunto de normas. El culto incorpora en su singular naturaleza, mito y dogma.

Por incipiente y desorganizado que fuere, el culto es el elemento religioso que transforma al fetiche en dios. Forman el culto fetichista actos inconexos todavía, pero que reúnen a la tribu en torno de su idea religiosa; y no se puede declarar si el culto se practica por el fetiche o se cree en el fetiche gracias al culto. “Todo es uno y lo mismo”, que dijo Schelling. Es decir, el acto, la conducta, la ética, la costumbre, se unifican con el pensamiento místico y el sentimiento religioso. El mismo Comte, para expresar su misticismo de la humanidad, hubo de recurrir a la célebre expresión: “el Gran Fetiche”. Estudiar la

supervivencia del fetichismo en las religiones superiores, sería obra llena de interés e importancia.

¿Por qué toda aspiración social de la masa —se pregunta Henri de Man—, aspiración basada en la creencia de un porvenir mejor, tiene un carácter religioso?... Su esencia es el sentimiento escatológico, es decir, la nostalgia de tiempos futuros, del cual son formas particulares el mesianismo judío, el “Reino de Dios” y el “Evangelio Eterno” de la Edad Media. Es la relación necesaria que media entre esperar y creer. Si se sufre se espera, y si se espera, se cree. El complejo de inferioridad de la clase obrera, creciendo hasta la indignación contra las condiciones sociales, produce un sentimiento nuevo: la nostalgia de un futuro mejor.

Toda religión obedece al sentimiento de “proyección sentimental”, de “empatía”, como dicen los ingleses. La mente humana procede de dos modos diferentes. O bien se “proyecta” sobre las cosas del mundo interior o del mundo exterior que solicitan su admiración, su temor, su complacencia, su exaltación, o bien, funciona ordenándose dentro de las categorías del entendimiento y los postulados de la razón, en las operaciones intelectuales.

El estado religioso se constituye merced a que lo que causa turbación en una conciencia individual, determina el mismo estado anímico en otra y otras muchas que, transidas del propio sentimiento, se ligan entre sí en la misma actitud de temor y de esperanza; en actitud idéntica de admiración. De este modo se completa, con el culto, la psicología del mito.

La ciencia desbaratará unos mitos; la crítica destronará muchas supersticiones; la evolución del pensamiento, cada vez más fino, desconfiado y audaz, aniquilará olímpicos; pero es el caso de repetir el proloquio castellano: “A Rey muerto, Rey puesto”; queremos significar que elaborar mitos es indispensable a la psique humana, completamente indispensable.

El sentimiento escatológico socialista, enseña Henri de Man, no aparece sino en el instante en que los sentimientos fundamentales del

complejo de inferioridad de clase, y particularmente el sentimiento de solidaridad, se encuentran ya formados, y fundan un sentimiento comunitario, que se extiende por lo menos a la clase. Es la esfera escatológica de otro orden social, que conduce al sentimiento comunitario limitado a la clase o sentimiento ético general que rige la sociedad. El Estado nuevo que se espera, no consiste en un simple cambio de la propia situación de clase, sino en un orden social nuevo, que transforma los destinos de todos.

Pero no es sólo el célebre escritor socialista quien equipara el marxismo-leninismo a la religión, y descubre en él actos culturales sistemáticos (calcados muchas veces sobre la invencible tradición religiosa), para desnaturalizarlos, al tender a adaptarlos a muy diversa ideología; también el filósofo Edmond Goblot, en su *Lógica de los juicios de valor*, compara la teoría de Marx, base del socialismo contemporáneo, con la religión tradicional, y concluye afirmando: el marxismo

tiene sus dogmas, sus símbolos, sus fórmulas sagradas, su lenguaje litúrgico, su ortodoxia, sus herejías y sus cismas. Cuenta con fieles adeptos, con apóstoles, misioneros, Padres de la Iglesia, santos, mártires y confesores de la fe. Posee sus concilios provinciales, nacionales, “ecuménicos”, es decir, mundiales; su Santo Oficio, su índice, sus excomuniones mayores y menores, sus ceremonias y sus ritos, sus procesiones y sus peregrinaciones solemnes... pero —agrega Goblot— la semejanza más profunda con la religión, consiste en confesar la doctrina sin conocerla. Los “militantes” del partido, creen, a pie juntillas, todo lo que la Iglesia socialista enseña, sin saber lo que creen. ¿Qué necesidad tienen de penetrar detalladamente en los dogmas si, en principio, los admiten todos?...

En el fondo, una gran conmoción religiosa perturba al mundo; pero es una religión que olvidó a Dios. Ya no quiere el hombre someterse al gran misterio que rige la vida humana, la historia y la existencia. ¡Éste es el supremo error de los contemporáneos: imitar lo visible del culto olvidando lo intrínseco y fundamental! Las religiones enseñaron a los hombres de otros siglos que el dolor humano tiene un sentido alto y noble. Como hoy el puro sentimiento religioso se ha relajado

en todas partes, no se percibe el sentido profundo del dolor, y se pretende afirmar sólo la voluntad de goce como ley de la sociedad. Spengler dice: “como el hombre contemporáneo no sabe renunciar, aspira a repartir”,

Ahora bien; gozar no es la ley única. La ley parece ser gozar, siempre que la fruición no impida el esfuerzo, ni lo enerve o corrompa. La vida de las sociedades humanas tiene un sentido profundo como la de los individuos. Su canon es éste: superarse, impidiendo la comisión de injusticias que acrecientan el esfuerzo doloroso sin razón moral suficiente.

La lucha de clases hasta alcanzar un estado jurídico más perfecto, solamente se justifica como lucha por el derecho; pero la lucha de clases emprendida como negación del instinto de superación, por la búsqueda no más de un hedonismo egoísta, no puede admitirse. ¡Tal es el problema temeroso de la solidaridad social, política, jurídica y económica, en el momento histórico que alcanzamos!

4. LA PSICOLOGÍA DEL RESENTIMIENTO

Se distinguieron los grandes cartesianos, lo propio Descartes que Malebranche y Spinoza, por aunar con el genio metafísico, el talento psicológico. Y los tres insignes pensadores hicieron de las pasiones del alma objeto predilecto de su meditación.

No es, exactamente, la significación de la palabra pasión, en el tecnicismo de la psicología contemporánea, el mismo que en la psicología cartesiana. Se considera, hoy, la pasión sobre todo, como una emoción que se sostiene y ahonda hasta convertirse, en ocasiones, en el eje de la conducta singular; pero los análisis debidos al cartesianismo, sobre las afecciones del alma, son perdurables.

La palabra resentimiento circula en el lenguaje filosófico contemporáneo, gracias a Nietzsche; quien, empeñado como siempre estuvo en la investigación de los problemas de los valores, recurrió a la palabra francesa *ressentiment*, para expresar

una pasión sui géneris del alma. La misma estructura del vocablo expresa ya, con claridad, el acto de volver a sentirse molesto o perjudicado por un agravio anteriormente sufrido. El resentido, en su memoria afectiva, revive su pasión constantemente, la refrenda sin término, la cultiva orgánicamente. Lo que sintió una vez lo experimenta constantemente, lo *re-siente*.

Cuando la pasión es suficientemente poderosa, llega a invadir toda la vida, la tiñe con su coloración propia, la subordina a esa forma especial del odio que constituye el resentimiento. Se explica entonces cómo puede nacer de una actitud de resentimiento colectiva, una conducta política y una ética propia.

Hacía consistir Spinoza la esencia de toda pasión en que todo ser tiende a persistir en su ser. Esta tendencia a persistir en el propio ser, para el espíritu humano, se ilumina de conciencia; es decir, somos conscientes los hombres de nuestra tendencia a persistir en nuestro propio ser.

Si de una menor perfección nos elevamos a una perfección mayor, nos alegramos. De modo que la alegría es el sentimiento que experimentamos, tendiendo siempre a la persistencia de nuestro ser, cuando pasamos de una perfección menor a una mayor. Si, en vez de pasar de lo imperfecto a lo perfecto, vamos de la perfección a la imperfección, o de una perfección mayor a una menor, nos entristecemos.

Pero acaece, además, que somos capaces de averiguar las causas que nos llevan a sentir alegría o experimentar tristeza. Intervienen en este punto el amor y el odio. Amamos aquello que nos causa alegría y odiamos aquello que nos produce tristeza. El amor es el deseo de persistir en el propio ser, agregado al conocimiento de la causa que nos lleva a una perfección mayor. El odio es precisamente lo contrario. Cuando de una perfección mayor pasamos a una menor y conocemos las causas que nos hacen imperfectos, las aborrecemos. Por tanto, el deseo, que es sólo la tendencia de nuestra conciencia a persistir o

perseverar en el propio ser, el amor y el odio, son los elementos constitutivos de la vida de las pasiones humanas, siempre teñidas de alegría o de tristeza. Lo cual no significa, por supuesto, que no puedan mezclarse alegría y tristeza, en diversas proporciones, dentro de una misma pasión. Shakespeare ha dicho: “la amo y la odio”.

Caracterizados el amor y el odio, es inconcuso que el resentimiento es pasión que no se refiere al amor, sino precisamente al odio. Dante caracteriza el infierno como el sitio “donde no se ama”. Un infierno será, por tanto, el pueblo movido por el resentimiento, la sociedad encadenada al odio.

El resentimiento, pasión sombría si las hay, constituye un odio larvado, que se cultiva a sí propio con el recuerdo y la perseverancia. Si el odio estalla no puede haber resentimiento; pero si se contiene, si se alimenta con el recuerdo de la ofensa recibida, si se rumia, se torna resentimiento, impregna la actitud constante del ser, se sistematiza, se organiza, se estructura, se instituye en forma estable y definitiva.

El resentido se vuelve súbdito de su propia pasión; todo lo mira y estima en torno del eje de su vida afectiva. La injuria que recibió, la palabra violenta o sutil que lo dañó, germina como simiente de una planta, de una venenosa planta de colores metálicos, semejantes a los matices de la piel de la serpiente. La actitud afectiva, una vez sistematizado el proceso psíquico, se enfría, pero permanece constante el rescoldo de las brasas en que ocultamente hierve la pasión.

Sobre el resentimiento se puede fundar una moral. Es la moral de la antipatía, la moral del odio larvado y oculto, que al fin se desarrolla en un sistema. Las obras humanas fundadas sobre el resentimiento tienen que ser condenadas desde el punto de vista de la razón y la moral. Los valores que exaltan los moralistas del resentimiento, detienen la vida, no la entonan, no la dignifican. La vida superior es siempre entonación y actividad heroica; es expansión, desarrollo, osadía.

Max Scheler elogia a Nietzsche por haber introducido en el perímetro de los estudios morales, el interesantísimo capítulo del resentimiento. Con este solo hallazgo, ya quedaría bien situado el filósofo del Superhombre, entre los grandes moralistas de la historia del pensamiento. El error de Nietzsche, según su ilustre crítico, consiste en haber tendido a considerar que el resentimiento constituye uno de los fundamentos de la moralidad cristiana.

5. LA ÉTICA DEL RESENTIMIENTO

Nadie que se sienta en posesión de la fuerza o de la gracia, exigirá la igualdad en el juego de las fuerzas, en ninguna esfera del valor.

Max Scheler

Los hombres somos natural, intelectual y culturalmente desiguales. Ésta es una verdad que no necesita demostración. Se la obtiene con sólo observar en derredor de sí mismo; con leer la historia de todos los pueblos, con introspeccionarse, al respecto, sin prejuicios. Los hombres somos desiguales, físicamente, intelectualmente, moralmente hablando. Y somos desiguales porque somos hombres, esto es, personas, no cosas ni bestias. Ser humano es ser diferente. Gabriel Tarde decía que “la diferencia es alfa y omega del universo”. Nosotros diremos, con mayor razón aún, que ser diferente es alfa y omega de la humanidad. Como lo concreto es lo que existe en realidad, lo abstracto sólo existe en el pensamiento. Lo concreto es complejo, variado, diverso; se da en la experiencia con todos sus elementos; lo abstracto es simple, pero responde únicamente a una construcción de la inteligencia. Lo concreto es lo que es, no lo podemos modificar. Los hombres somos diferentes, no lo podemos remediar. Lo abstracto —enseña Paul Janet— “es una creación más o menos libre de nuestro espíritu”. Su límite es lo contradictorio. De la abstracción realizada por el resentimiento, nace la teoría política de la igualdad.

Se trata de un prejuicio de origen burgués y romántico. Fue la filantropía del siglo XVIII la creadora del monstruoso error. Rousseau inculcó la teoría. Como dice Max Scheler: “El movimiento de la filantropía moderna logró, por primera vez, su expresión literaria más poderosa con Rousseau. Sin duda ese movimiento hállase a menudo oculto entre los pliegues de este gran genio. Pero se le percibe claramente, atizado por el fuego de un gigantesco resentimiento.” A partir de Rousseau, la igualdad mística, lejos de retroceder, se integra como dogma intangible, merced a la Revolución Francesa, que constituye el emblema social del resentimiento burgués.

La moral del resentimiento es también la moral del marxismo-leninismo. La ética del rencor. Ahora bien, el rencor aconseja la lucha y la violencia, la “acción directa”, como se dice hoy. En cambio: “nada más lejano al concepto genuino del amor cristiano, que toda especie de ‘socialismo’, ‘preocupación social’, ‘altruismo’ y otros tópicos subalternos de la época moderna”. Si se le dice al joven rico que se desprenda de sus riquezas y las dé a los pobres, no es porque los pobres reciban algo, ni porque se alcance con ello un reparto de la riqueza más propio para el bienestar general; ni tampoco porque la pobreza sea en sí mejor que la riqueza, sino porque el acto de desprenderse, la libertad y plenitud de amor espiritual, que se da a conocer en este acto, ennoblecen al joven rico y lo hacen todavía más rico de lo que es.

He aquí cómo, en consonancia con la tesis de Max Scheler, habíamos escrito nosotros, hace veinte años, en *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*:

Cuando se trata de la caridad, se piensa generalmente en el alivio que recibe el débil por la acción del caritativo; mas no en la explosión de fuerza que implica el sentimiento de caridad, al vencer las resistencias del egoísmo y brotar del alma del fuerte. La caridad es indisolublemente fuerza y bondad; fuerza porque es bondad y bondad porque es fuerza, porque es virtud, virtud a secas, sin forma histórica “demasiado humana”. Virtud eterna, única, divina. Caridad simplemente, sólo caridad.

Nietzsche, Guyau, Stirner, son tipos de enfermos, de débiles enamorados de la vida, de la fuerza. Tuvieron el “bovarismo” de la energía y de la acción. Como eran débiles, ansiaban vehementemente no serlo; y sus sistemas de moral nacieron de este profundo contraste de su vida animal con su ideal biológico. Moral de débiles sin fuerza espiritual capaz de ofrecerse sin tasa. Pero la caridad cristiana es más fuerte. No admite señuelos ni “bovarismos” humanos. Es un fin en sí misma. El caritativo no puede querer ser fuerte ni feliz, porque ya lo es mejor que otro ninguno. Sólo quieren más poder los débiles sin ingenuidad, sin caridad, sin humildad.

El resentimiento no puede concordar con el espíritu del cristianismo; porque, en tanto que los comunistas han de reivindicar lo que no poseen, los cristianos deberán ofrecer lo que tienen. Las dos tablas de valores son opuestas entre sí. Una teoría es de expoliación y la otra de abnegación; una quiere poseer con ánimo imperialista y la otra se empeña en dar con ánimo de caridad. El imperialismo es, para los cristianos, símbolo del mal. Nada que pueda poner trabas a la moral de la abnegación tiene sentido ante las enseñanzas de Jesucristo. ¡Sólo los débiles incapaces de dar lo que no pueden tener, acusan de debilidad al cristianismo!...

La antigüedad —agrega Scheler— se imaginaba que en el universo existía una fuerza de amor limitada; por esto exigía que fuera administrada parcamente, y que se concediera el amor a cada cual según los valores inherentes a él. Pero al concebirse la idea de que el amor tiene su origen en Dios mismo, en el ser infinito, y de que Él mismo es el amor y la misericordia infinitos, surgió la consecuencia de que debemos amar a los justos y a los pecadores, a los amigos y a los enemigos; y que el amor más auténtico, el amor sobrenatural, se revela precisamente, en el amor a los últimos.

Quedan en presencia las dos éticas: la cristiana y la moderna. Una nace de la energía incontenible y divina; otra de la reivindicación llena de resentimiento. Una es absoluta como todo lo eterno; otra queda circunscrita a la brega social y constituye

el imperialismo del proletariado, frente al imperialismo del capitalismo. ¡No! El cristiano no sabe de imperialismos. Realiza su obra más allá de toda codicia por el poder. ¿Cómo el que es sobrenaturalmente fuerte podría codiciar algo?... ¡La verdadera moral ha de apartar de sí, como un baldón que la condena, todo imperialismo, todo fetichismo del poder, todo recurso a la violencia, inspirado en el resentimiento! Sólo el que no tiene propiedad se posee a sí mismo. La existencia como caridad es la plenitud de la existencia.

IV. La técnica y el derecho de la ciencia

SUMARIO: La dignidad del trabajo. Técnica y paleotécnica. La neotécnica. Más allá de la tecnocracia. El derecho público de la ciencia. El derecho de la invención científica. Sociología de la invención científica.

1. LA DIGNIDAD DEL TRABAJO

En la preciosa revista francesa *Esprit*, apareció el artículo rotulado “Quelques aventures de la notion de travail”, debido a la pluma del señor Plaquevent. Su objeto es la consideración crítica y erudita de la noción misma de trabajo social.

He aquí la sustancia del pensamiento del señor Plaquevent.

En la antigüedad, la noción de trabajo fue, con exactitud, la de una pena, casi la de una vergüenza. El cristianismo procedió ante la axiología del trabajo elaborada por la antigüedad, dándole una dignidad especial, pero le arrebató el carácter vergonzoso que tuviera. El trabajo fue una cruz y una redención. El esfuerzo del pensamiento cristiano, a partir de entonces, se encamina en una sola dirección, a saber: la de desprender los prejuicios paganos contra la noción de actividad humana, imponiendo al cristiano el deber estricto del ejercicio de una ocupación u oficio, que le asegurase su vida propia, así como la de los suyos y, también, la de los que tuvieren necesidad de ser socorridos. Por último, el cristianismo vio en el trabajo, el modo de apartar de la ociosidad y sus peligros a los hombres, haciendo que fatigaran su cuerpo lo bastante para dominar sus pasiones. El ocio no es el reposo. Ambos términos se oponen. El trabajo es una actividad buena en sí misma, natural para el

hombre. Por ella se pena la falta, se veda la concupiscencia y puede ejercitarse la caridad.

La sociedad europea continuó, en la Edad Media y los tiempos modernos, hasta el siglo XVIII, dentro de las ideas elaboradas en los primeros tiempos del cristianismo, relativamente a la dignidad del trabajo. No se llamaba el trabajo de esta suerte; se le nombraba "labor". La laboriosidad es una virtud cristiana y, como lo reza el proloquio, "todos los obstáculos vence". Nada vale si no implica la pena, el esfuerzo, la dedicación. El trabajador es virtuoso, virtuoso por ser fuerte; porque no se entiende la virtud sin fortaleza.

Desde el siglo décimo octavo, con el descenso de la creencia cristiana, comienza a modificarse la axiología del trabajo. Los discípulos de la Enciclopedia, sienten ante el trabajador una profunda compasión. El que trabaja es un héroe. Voltaire enseña: "Obligad a trabajar a los hombres y los tornaréis hombres de bien." Se organiza el culto del trabajo. Se construye un mito. Este mito, al destacarse sobre la irreligiosidad del siglo, influye sobre las ideas del porvenir.

El capitalismo aparece en su forma más aguda y característica. Se debe hacer trabajar a las gentes para someterlas, para que sea remuneradora su acción. La Enciclopedia enseña: "Es el trabajo la diaria ocupación a que está condenado el hombre por sus necesidades. Le debe, a la vez su salud, su subsistencia, su serenidad, su virtud, tal vez. Es el trabajo el origen de todos los placeres y el remedio más seguro contra el fastidio."

El mito del trabajo queda elaborado, como necesariamente tenía que acaecer, supuesto que su sentido religioso había desaparecido, totalmente, de la conciencia moral de los filósofos. Al trabajo concebido como labor de redención moral y espiritual, se sustituye el propio endiosamiento del trabajo. Es que el hombre, cuando no cree en Dios, necesariamente

recurre a la elaboración de mitos. La mitología del trabajo fue consecuencia indeclinable de la pérdida de la fe.

Por fin, el trabajo humano se convierte (en la concepción del industrialismo contemporáneo) en una mercancía. Éste es el aspecto de la evolución moral de las ideas sobre el trabajo. La mercancía está en el mercado, se vende y se cotiza. El sentido místico desapareció; pero el socialismo contemporáneo, deifica el trabajo. En reacción contra el industrialismo, pero como hijo directo suyo, no se contenta con el mito, hace su elogio, su ditirambo, su apoteosis. Sería el caso de recordar la célebre expresión de Nietzsche: “¡Transmutación de todos los valores!”

No obstante, las ideas cristianas aparecen en los libros de arte, en las novelas, en los poemas, en los cuadros; no regularmente, pero sí por excepción. A veces se siente, al contemplar algunas selectas producciones estéticas, que el espíritu del cristianismo no ha desaparecido, por completo. Esto tiene un sentido trascendente. La laboriosidad se hermana con la fe, y dice para algunas conciencias, como antaño, emoción religiosa. Tras de la labor está Dios; pero la labor no es Dios.

De esta suerte se unifican el trabajo intelectual y el trabajo manual. Todo reviste un sentido profundo. Claro que los frutos del trabajo se pueden vender; pero la mercancía no es la actividad humana. La actividad humana es la pena de nuestra condición de hombres. El sentido de nuestra limitación, de nuestras posibilidades siempre restringidas y contingentes. No vamos a hacer del trabajo un puro mito ni una simple mercancía. Vamos a ver en él una significación oculta, una demostración de que el hombre no es dios ni bestia, sino una criatura atribulada pero enérgica, que viene realizando en su acción algo que siempre trasciende de ella.

Por el trabajo como por el pensamiento, como por la emoción, nos elevamos a esas “esencias-irracionales”, que

dijo Scheler: los valores, cifras eternas del sentido constante de la historia humana. Ante la soberbia que redujo el trabajo a mercancía, ante la mitología atea, la vieja concepción cristiana nos parece estar más de acuerdo con la índole peculiar de nuestra naturaleza y el probable destino de nuestra personalidad.

2. TÉCNICA Y PALEOTÉCNICA

La técnica, como todas las manifestaciones esenciales de la cultura, ha ido transformándose en el decurso del tiempo, y presenta en su desarrollo diversas fases que no terminan bruscamente, sino que se prolongan, cada una de ellas, en la inmediata siguiente, por medio de manifestaciones en verdad muy ostensibles. Cada periodo de la evolución de la técnica, constituye una unidad muy perceptible, pero que va conjugándose con el estilo de cada época de la evolución de la cultura humana.

El libro de Lewis Mumford *Technics and Civilization* (Routledge, Londres), es una de las contribuciones más interesantes de la literatura contemporánea, relativa a la filosofía y la sociología de la técnica.

Mumford distingue tres grandes épocas de duración muy desigual, en la evolución de la técnica moderna. Se inspira en las denominaciones de la prehistoria. En consecuencia, forma tres neologismos importantísimos: la eotécnica, la paleotécnica y la neotécnica. El primer periodo o estadio, abarca desde mediados del siglo XI, hasta la mitad del siglo XVIII (sin que deje de prolongarse hasta el siguiente siglo, y aun hasta el nuestro); el segundo estadio comienza en 1750, y alcanza su apogeo al promediar el siglo pasado; entonces se inicia la tercera época, cuyo pleno desarrollo no se efectúa sino en nuestros días; pero aún no llega a vencer por completo los aspectos del estadio anterior.

De modo que la época contemporánea puede definirse en los siguientes términos, por lo que concierne a la evolución de la técnica: vivimos, en parte, de las tradiciones paleotécnicas, y aun conservamos algunos vestigios eotécnicos; pero el verdadero principio creador y activo de nuestro ambiente vital, corresponde ya, plenamente, al periodo neotécnico, en el que algunos teóricos, especialmente americanos, han visto el triunfo definitivo de la técnica, la verdadera “tecnocracia”.

Tomemos un instrumento de trabajo característico de la neo-técnica: el estilógrafo. La pluma de ave es distintiva de la primera fase (eotécnica) ; la pluma de acero caracteriza la época paleotécnica, así como el estilógrafo es esencialmente neotécnico. Esta sola ilustración basta para comprender el sentido de la especulación de Lewis Mumford. Fabricar una pluma de ave obedece a la fisonomía general de la técnica de la Edad Media, y aun se refiere al estilo total de la civilización medieval. La pluma de acero, durante el siglo XIX, es también consecuencia inherente al perfil del siglo; en cambio, el estilógrafo, en que intervienen el caucho, el oro y el iridio, representa la fisonomía de nuestra época.

En la fase eotécnica está incluida la Europa Medieval, como todas las antiguas civilizaciones. Los chinos, por ejemplo, se asemejan grandemente a los europeos de los siglos medios. Dos invenciones, la imprenta y el reloj, anuncian la futura evolución, “porque la división exacta del tiempo es una de las bases más importantes de la civilización técnica, tal como hoy la concebimos. Supóngase que los relojes se paran. Toda la vida del siglo XIX, y la vida contemporánea, se detendrían en el acto”.

La concepción filosófica que produjo la paleotécnica europea, es el pensamiento de asimilar a la mecánica la física y las otras ciencias. Para Descartes, los animales son máquinas. El propio Descartes y Newton rigen toda la marcha de las ideas europeas en los siglos que preceden al XIX. Se comprende con

claridad cómo la paleotécnica hace del mecanismo la base y el perfil de la cultura, hermanando, solidarizando, profundamente, con la concepción filosófica del universo, la evolución de los procedimientos técnicos de la humanidad.

Es que la ciencia había aprovechado solamente el calor como fuerza capaz de mover máquinas. El carbón de piedra y la máquina de vapor son el exponente industrial de la paleotécnica del siglo XIX. La electricidad, sólo al fin de esta época, alcanza el desarrollo que se prolonga con gran intensidad en nuestros días.

Las grandes usinas y los ferrocarriles destruyen el ambiente natural de la vida humana; crean los espantosos barrios de las grandes ciudades congestionadas, y tienden, en fin, a una centralización inorgánica de la civilización. El campo gravita hacia la ciudad, y el servicio militar obligatorio y las guerras, producen como consecuencias indeclinables, esta sobrepoblación de las grandes urbes, que puede erigirse en símbolo social y demográfico de los recursos y las formas de la paleotécnica.

Pero ya se inicia, en la vida contemporánea de la civilización europea, otro momento histórico diferente, basado en una nueva física, así como en una nueva concepción filosófica del universo.

La ciencia ha descubierto el radio, ha desintegrado el átomo. La concepción mecánica del mundo pasa a la historia. Una nueva ciencia y una filosofía en ella informada, nos apartan del concepto mecánico, nos ponen en presencia de una materia misteriosa y activa, cuya esencia no es la extensión, como lo pensó el cartesianismo. El mundo se vuelve más misterioso. Una especie de vida palpita en el átomo y muchos grandes físicos sostienen el principio del indeterminismo, frente al determinismo regular y sintético de la ciencia del siglo XIX.

El periodo paleotécnico concluye, casi, aun cuando sus efectos se prolongarán, por mucho tiempo, en la era neotécnica;

como se prolongaron los efectos del periodo eotécnico en la época paleotécnica.

Mumford espera que los errores del siglo XIX irán poco a poco desapareciendo de la civilización contemporánea; porque la nueva técnica se caracteriza sobre todo “por el hecho de que la ciencia desempeña un papel más directo que antes, fuera de los intereses de una organización industrial ya existente”.

Descubrió la ciencia nuevas fuentes de energía, que relegan al pasado la edad de la hulla y del hierro; “y esto sólo bastará para hacer inútiles las aglomeraciones humanas sin aire y sin sol; para descongestionar las capitales y repartir a los trabajadores industriales más regularmente, aproximándolos de nuevo, por sus condiciones de vida, a las de los trabajadores rurales”.

El libro de Lewis Mumford tiene, por tanto, dos supremas virtudes evidentes: es sabio y generoso. ¡Ojalá se realice en la evolución de la neotécnica, de un modo más humano y científico, el ideal de la humanidad para la vida!

3. LA NEOTÉCNICA

“A principios del siglo XX, el universo en este ‘pequeño planeta’ ofrece el espectáculo de un grupo de naciones con sangre nórdica, dirigidas por ingleses, alemanes, franceses y yanquis, que domina la situación. Su poderío político se basa en su riqueza y su riqueza consiste en la fuerza de su industria.”

“Los demás pueblos, ya en figura de colonias, ya como Estados en apariencia independientes, manténense en un papel que consiste en producir materias primas y en consumir productos manufacturados.”

Estas terribles verdades las formula Spengler en su libro sobre *El hombre y la técnica*. ¿Cuál técnica es la que engendra la injusticia de la vida contemporánea, tan bien descrita por el célebre escritor alemán?... Es la paleotécnica, es decir, la técnica

fundada en el carbón y la máquina de vapor. Las grandes aglomeraciones humanas de las cuencas hulleras, han venido a constituir la hipertrofia de las ciudades y la profunda separación del hombre del campo y el hombre de la ciudad.

Spengler añade: “Hemos nacido en este tiempo y debemos recorrer violentamente el camino hasta el final. No hay otro. Es nuestro deber permanecer sin esperanza, sin salvación en el puesto ya perdido... Este honroso final es lo único que no se le puede quitar al hombre.”

La conclusión de Spengler es pesimista. El espíritu de la época conduce, necesariamente, a nuestra civilización, por el camino que recorre y que seguirá hasta el fin. La tragedia del “hombre fáustico”, que desencadenó las fuerzas naturales, resulta irremediable.

Augusto Comte había asimilado al periodo teológico el espíritu militar, sosteniendo que, la querella entre el Imperio y el Pontificado, fue sólo lucha interna de fuerzas que obedecían al mismo espíritu cultural; pero también equiparó el desarrollo científico con el desarrollo industrial, y esperaba de la ciencia la liberación definitiva de la humanidad y el término del militarismo.

También Spencer opuso siempre la industria a la guerra, y consideró que lo primero acabaría con lo segundo. ¿Quién tiene razón, el optimismo de los generosos pensadores positivistas que vieron la salvación moral en la ciencia, o el escritor alemán que ve el “sino” de nuestra cultura, realizándose en el pesimismo antes formulado? ...

El único pensador que nos parece haber planteado el problema con claridad, trayendo nuevas luces para su discusión adecuada, es Lewis Mumford en su libro rotulado *Technics and Civilization*. El pesimismo spengleriano se combate por Mumford, sosteniendo que las consecuencias indeseables de la técnica se refieren a la “paleotécnica” del siglo XIX, cuya acción se prolonga en la vida contemporánea, por más que ya se presienta un elemento de salvación en los atributos de la “neotécnica”.

El proletariado de las ciudades separado de la población rural; la lucha de clases concomitante con la mentalidad de la clase burguesa (que hace que el hombre se dirija exclusivamente hacia la acumulación de injustos beneficios); la aceleración inconsiderada de la producción; la voluntad de poder que excluye a todos los demás intereses humanos y produce la alianza del militarismo y el industrialismo; la mecanización de la personalidad humana, que no deja al individuo tiempo ni libertad para la vida de familia y la existencia superior del espíritu, todo esto es consecuencia de la paleotécnica, según Mumford; todo ello dimana y procede de la aglomeración efectuada en las cuencas mineras, por la explotación del carbón de piedra para la refacción constante de la máquina de vapor.

La paleotécnica no fue científica en la organización de las industrias. El error consiste en pensar que la gran industria del siglo XIX es la única forma posible de organización de la industria. Por ende, nuevas fuerzas, nuevas energías, descubiertas apenas ayer, estarán mañana a disposición de la técnica moderna. La neotécnica que se inicia, librerá, probablemente, a la civilización contemporánea, según lo quiere Mumford, de las condiciones muy especiales (opuestas a la vida humana y a la personalidad espiritual del hombre), que procedieron de la invención de la máquina de vapor y de la explotación del carbón de piedra.

En suma, el pesimismo de Spengler procede de haber generalizado, para todo el desarrollo ulterior de la vida humana, las condiciones privativas de la época paleotécnica. Ya hay indicios de que la nueva técnica se caracterizará por el hecho de que la ciencia desempeñe un papel más directo que antes, fuera de los intereses de una organización industrial existente. La invención mecánica tiende hoy a imitar la vida, en consonancia con la moderna concepción de la materia. Los aeroplanos se refieren al estudio que sus inventores realizaron sobre el vuelo de las aves. El teléfono automático parece reproducir

el funcionamiento del sistema nervioso. Antes, la técnica no fue lo que tendrá que ser hoy; la prolongación normal de la ciencia. La ciencia podrá ponerse mejor al servicio de la vida, y los errores de otra época de la evolución histórica, se remediarán con el esfuerzo científico, lanzado en el sentido de la vida, no en el sentido de la mecanización.

Es consolador notar cómo el remedio de nuestros males procederá, tal vez, del mismo origen de que procedió —en una imperfecta organización— la paleotécnica del siglo XIX. ¡Tal vez el uso de las nuevas energías descubiertas, suprima las aglomeraciones inhumanas, y devuelva a la personalidad sus inalienables prerrogativas para la intimidad de la vida, la cultura de la mente y la posibilidad humanísima del arte, el esparcimiento y el juego!

4. MÁS ALLÁ DE LA TECNOCRACIA

La reacción profunda de las cosas sobre las personas se debe a que jamás el hombre había vivido, como hoy, actuando sin cesar sobre ellas. Nunca, en cualquiera otra época de la historia, necesitó el ser humano de un número inferior de elementos exteriores para alcanzar lo que piensa que es su bienestar.

Qué lejos estamos del filósofo griego que exclamó, ante el desastre de la ciudad: “¡Cuántas cosas hay que no necesito!”... Hoy necesitamos de todo y de todos; y esta solidaridad con la materia es lo que ha engendrado el materialismo de las convicciones y la concomitante decadencia inevitable de la personalidad.

Cuántas gentes podrían repetir hoy, en la sinceridad de su corazón, la noble pregunta de Nietzsche: “¿Busco yo acaso la felicidad? ... ¡Lo que yo busco es mi obra! Ser libre quiere decir hacerse indiferente a la fatiga, a la dureza, a las privaciones, a la vida misma.”

¿Quién es capaz de decirse, en un soliloquio inspirado: vivo como persona o como cosa; quiero *tener* o quiero *ser*; soy

activo y espontáneo o receptivo y pasivo; obro mecánicamente, o me adapto a fines superiores; tengo dignidad o se me puede comprar como se compra una cosa que tiene precio en el mercado?...

El comercio con las cosas, la civilización tecnológica, el constante acto de organizar la materia por la inteligencia, es lo que ha materializado al espíritu mismo. Porque, es verdad que hoy el hombre tiene un poder inmenso sobre lo que es exterior a su persona; pero ha perdido, en cambio, la conciencia moral de sí mismo; o, al menos, la ha narcotizado en la acción; la ha envenenado de codicia y de exterioridad superflua. Si actúa con brillantez sobre la materia, difícilmente logra actuar sobre su propia voluntad. Exteriormente a sí mismo, pasa los días de su existencia; y la muerte lo sorprende como una catástrofe repentina y fatal. Todo ello proviene de la falta de cultura de la personalidad.

Hay que “restaurar al hombre”, como dice Carrel, obrando a la vez sobre el individuo y sobre su medio. Se debe sacar al ser humano del “estado de apocamiento intelectual, moral y fisiológico, producido por las condiciones de la vida moderna”.

Mas, ¿cómo lograr el propósito?... El error del individualismo consiste en pensar que la salvación de la persona es una obra individual. No; el individuo aislado es impotente. Los egoístas no pueden lograr la salvación de nadie, ni siquiera su propia salvación. El egoísta quiere *tener más*. El personalista quiere *ser más*; y sólo se puede ser más en compañía de los otros, ayudándoles a vencer el egoísmo en una verdadera asociación moral para la cultura.

La Edad Media nos legó el ejemplo de estas admirables asociaciones para el desarrollo moral de la personalidad. Carrel se refiere a tres especies de reuniones humanas, que fueron relicarios del personalismo en lo religioso, lo moral y lo artístico. “La humanidad —dice el ilustre pensador— pasó ya

por periodos en que las comunidades de hombres y de mujeres, hubieron de imponerse reglas de conducta muy diferentes de las que son comunes, con el fin de alcanzar determinado ideal.” Las órdenes religiosas cultivaron el ideal de la santidad y de la caridad; las órdenes de caballería optaron por reglas propias que exaltaron la moralidad. Don Quijote de la Mancha, espejo de caballeros, es la más noble creación poética del genio español. Las sociedades de artesanos, que obedecieron a una legislación peculiar y exacta, hicieron posibles las maravillas del arte gótico.

Éste es el medio de lograr el propósito. Los arquitectos de la Edad Media no tuvieron la vanidad de sellar con su propio nombre la estupenda fábrica de su creación; como buenos artesanos, trabajaron con los obreros en una obra común que a todos dignificó, porque en todos hubo de desarrollar la personalidad. Y también los caballeros heroicos estimularon su valor con el estatuto de su orden de caballería, como los monjes se esforzaron en santidad, al convivir en los monasterios para realizar, juntos, la obra de arte suprema, que enseña a “no temer la muerte y aun la hace amar”.

Esto es lo que necesita el mundo moderno, asociaciones de fraternidad y no de lucro, reuniones humanas en pro del *ser* y no del *tener*; amistad para ser cada quien mejor, no para empeñarse en obras de exterminio y de odio.

Todo hombre corresponde, es verdad, a su época. Por grande y poderoso que sea su ingenio, se mueve siempre en el ambiente de su siglo; pero siempre aspira a realizar algo mejor, si es realmente un hombre de ideal. Muestra entonces a quienes lo siguen, otras perspectivas, un término lejano hacia el cual marcharán si lo entienden. De esta suerte se modifica, constantemente, el estado del espíritu humano. Este movimiento —dice Lamennais refiriéndose a la acción de Dante sobre sus contemporáneos (hombres que alcanzaron a vivir como el gran poeta, en las postrimerías de la Edad Media)— “es la ley de la evolución humana”.

Imposible sería detener a quienes anuncian la verdad; porque nada se produce sin su respectiva germinación; y, por oculto que se encuentre el germen del porvenir, está ya en el presente; como el presente mismo germinó del pasado inmediato.

5. EL DERECHO PÚBLICO DE LA CIENCIA

Hay un gran acontecimiento, un hecho notorio que prevalece sobre todos los demás en la fisonomía moral de nuestro tiempo: el desarrollo de la ciencia. Otras épocas se caracterizan por la diversa preponderancia de distintos órdenes de la cultura: el arte, la religión, la filosofía; pero nuestra edad es la expresión del desenvolvimiento científico con sus indeclinables consecuencias. La ciencia rige la vida moderna.

El auge de las ciencias ha engendrado de sí el aprovechamiento de las fuerzas físicas, imposible, antes, por el estado concomitante del saber científico. La fuerza más fácilmente utilizable por el hombre, es sin duda, el hombre mismo, la fuerza inteligente; por esto el esclavo fue la primera energía que empleó la sociedad humana para la realización de su obra. Con la esclavitud como institución, ya fue posible hacer del animal un objeto de industria y aprovechamiento. La domesticación de la bestia es el pastoreo y, gracias a su acción, pudo labrarse la tierra en los pueblos agricultores que se asentaron, definitivamente, sobre un territorio. El vegetal, inmóvil en su sitio, no semoviente como el ganado, hizo del vagabundo pastor, un agricultor (cuando las condiciones de la vida y las posibilidades de la sociedad así lo determinaron). Base es la agricultura de toda cultura. La cultura de la tierra es *la cultura* por antonomasia.

Pero la domesticación del hombre, el animal y la planta, no bastó al afán humano. El ingenio de la humanidad prosiguió en su empeño de aprovechamiento energético. Entonces la ciencia física hizo doméstica la energía cósmica. Las

consecuencias de este gran hecho constituyen las bases de la civilización contemporánea. El verdadero creador del mundo moderno es el sabio que descubre el principio de las máquinas, el técnico que lo aplica y el maquinista que las mueve. “Saber es poder.” Quien no sabe no puede. El conocimiento científico llega, en nuestros días, a utilizar incluso la energía atómica. La cantidad de energía producida por el radio es, en pesos iguales, un millón trescientas mil veces mayor que la desprendida al quemarse carbón; reacción, esta última, de las más exotérmicas que en química se conocen.

En tanto que, en las reacciones ordinarias subsisten los átomos indestructibles en su naturaleza —dice M. Laporte, preparador en el “Instituto del Radio” de París— en las transformaciones radioactivas, por el contrario, el átomo mismo se destruye, y esta destrucción pone en libertad un enorme desprendimiento de energía.

Cuando el hombre posea máquinas para captar y aprovechar, dirigiéndolas, tan fabulosas fuerzas, su poder crecerá concomitantemente con su saber, como siempre ha acaecido. El sabio, el técnico y el maquinista, tendrán en su mano, tal vez, el secreto para hacer saltar de su eje una estrella.

La ciencia es, pues, el origen verdadero del poder.

Todas las fuerzas activas —dice Ahrens— para realizar un cambio en el mundo físico e intelectual, han de ser dirigidas por una idea, cuya aplicación será tanto más segura, cuanto haya sido más meditada y metódicamente desenvuelta por la reflexión. El hombre no puede conquistar el imperio del mundo si no viene en su auxilio la fuerza divina de la inteligencia. El descubrimiento de un nuevo principio equivale al de un mundo nuevo, porque siendo infinito todo principio por su naturaleza, contiene una infinidad de consecuencias y aplicaciones.

Éstos son los hechos notorios que distinguen la vida de la ciencia. Preguntémonos, ahora, cuál ha de ser el conjunto de títulos de la ciencia ante el derecho público. Si la fisonomía moral de nuestro siglo se deduce del desarrollo científico, como de un principio evidente; si la preponderancia de la

obra de la inteligencia es el secreto de nuestra edad; si la propia “cuestión social” proviene, en parte, de la centralización de los maquinistas en la técnica de las grandes usinas modernas; si todo principio científico, por su naturaleza, contiene una infinidad de consecuencias y aplicaciones, porque en sí es infinito, ¿cuál podrá ser el derecho de los inventores y de los sabios en un mundo que han creado los propios sabios e inventores?...

Parece que, en lógica proporción, en estricta justicia, la inteligencia científica ha de merecer las supremas prerrogativas; parece que quienes son capaces de dar el poder a quienes no son aptos para adquirirlo por sí mismos, deben tener en el reparto de los bienes humanos, la retribución correspondiente a su significación. Si se niega el conjunto de hechos notorios a que hemos hecho mérito, se cometerá la más grave injusticia; porque los principios del derecho público han de constituirse sobre la razón y la fuerza; y la razón y la fuerza son de quienes alcanzan la verdad, de quienes descubren los principios, principalmente, y de quienes saben aplicarlos, después. Primero es el sabio, después el técnico y el maquinista. Saber es poder. Quien no sabe no puede. En este gran hecho social ha de fundamentarse el derecho público de la ciencia.

Y, no obstante, ¿qué es lo que pide la inteligencia científica para su desenvolvimiento adecuado? Sólo una cosa, pero esencial: *libertad*. Por tanto, quien niega la libertad como esencia de la investigación y del trabajo científicos, comete una de las más graves, de las más injustas violaciones del derecho en la historia.

Si no garantiza el derecho al saber su libertad esencial, se suprime el pensamiento. Suprimido el pensamiento, la ciencia desmedra y la cultura cesa de tener, con el descubrimiento de nuevos principios, su infinita posibilidad de aplicaciones técnicas. Porque la ciencia es la razón en ejercicio, el logos platónico aplicado al universo; y la razón es lo absoluto. La

ley contra la ciencia, que sería la ley contra la razón, suprime concomitantemente la cultura. Porque la razón es universal; ley de todas las leyes, principio fundamental de todo principio. El bien, el amor, se unifica con el logos. Es el verbo, la palabra de vida sempiterna.

Además, el derecho público es ciencia. Debe, por tanto, reconocer los derechos de la ciencia. El derecho público es sólo una especie dentro de un género más vasto. Por esto, la ciencia del derecho público reconoce, en efecto, el derecho público de la ciencia. Honremos al presidente de los Estados Unidos de América, que dijo en ocasión solemne ante el mundo que lo oía: “Ningún grupo, ningún gobierno puede prescribir, precisamente, en qué debe consistir el conocimiento. *La verdad sólo se encuentra cuando los hombres tienen libertad para buscarla.*”

Por último, *únicamente la verdad puede mostrar a la inteligencia que la admite, el empleo racional de la libertad misma.*

6. EL DERECHO DE LA INVENCION CIENTÍFICA

La invención, según Tarde, es “la adaptación social elemental”. El individuo de excepción, por encima de los rumbos comunes, sabe mirar y sobrepasa el nivel de las ideas ordinarias. Ve más allá de lo que alcanza a vislumbrar la masa de sus contemporáneos. Atisba sobre la masa, por esto, para poder inventar, precisa emanciparse de la propia sociedad a que se pertenece. El inventor es “suprasocial”, como muy bien dice Charles Blondel. Las leyes de la invención, consideradas en su esencia, pertenecen a la lógica individual. De modo que la invención humana es un fenómeno individual, susceptible de manifestarse en incalculables consecuencias, dentro de la vida social. ✱

La invención es social en virtud de las condiciones de su aparición; porque cada invención deriva de su propio ambiente histórico las circunstancias de su producción, y se manifiesta

en el instante adecuado. También por sus efectos es social la invención, siempre que se la imite. Hay invenciones que no se propagan colectivamente, y, en tal caso, como permanecen dentro del patrimonio individual exclusivo, no pueden convertirse, en virtud de sus efectos, en obras sociales.

Por tanto, todo lo que se vuelve social por imitación, es originalmente, individual. El inventor es un centro personal que perturba el constante fluir de las “ondas imitativas” de la sociedad. Sin este acto sui géneris de continuar, singularmente, el orden colectivo, excediéndolo por medio de la obra propia, no puede entenderse la dinámica del esfuerzo histórico colectivo.

Con frecuencia se confunde, hoy, el progreso de la instrucción con el progreso de la ciencia; pero, como enseñó el gran sociólogo francés, el progreso de la instrucción es un simple hecho de imitación; porque quienes se instruyen no intensifican, necesariamente, la obra de la inteligencia. El progreso del industrialismo no constituye el progreso intrínseco de la industria. La difusión del alfabeto no crea genios. El progreso del militarismo no es lo propio que el progreso del arte militar. Cada victoria de la ciencia, cada verdad que se agrega a su síntesis de proposiciones armónicas —enseña Tarde— no es sólo una *adición*, sino una *multiplicación*, una confirmación recíproca. En cambio, cada alumno nuevo que se agrega a los demás, en una escuela primaria o secundaria, es sólo una unidad que se suma a las otras.

Cuando se trata de la ciencia, es evidente que la historia de los descubrimientos e invenciones se refiere, íntegramente, a la obra de individuos de excepción, a descubridores e inventores de genio. El monumento científico, “el más grandioso de todos los monumentos humanos”, se debe sólo a individuos excepcionalmente dotados, que lo constituyeron a través de los siglos. “No hay ninguna ley, teoría científica ni sistema filosófico que no lleve escrito el nombre de su inventor.”

Todo en la ciencia es de origen individual, lo mismo los materiales que los planes de estudio de pormenor y de conjunto. Todo, aun lo que hoy se halla extendido por doquiera, comenzó —agrega Tarde— “por ser el secreto de un cerebro solitario, desde donde una lucecita ha ido esparciendo sus rayos, a través de mil contradicciones, hasta que, al extenderse con mayor poder, se convirtió en un fanal brillantísimo”.

El fundamento de los derechos inalienables de la ciencia es, pues, el esfuerzo de los hombres superiores. ¿Cómo desconocerlo? ... La ciencia es una construcción individual sintética, de trascendencia social. Y lo mismo debió acaecer en todos los órdenes de la cultura; pero respecto del fruto más espléndido y lozano de la convivencia humana (la ciencia misma), el individuo “suprasocial” es el eterno creador de la historia. La sociedad, reflejada en jerarquías, constituye lo que Carlyle llamó una “Heroearquía”, esto es, un gobierno de héroes. El solo legítimo. “Duque —según el místico inglés— significa *dux*, *ductor*, el que conduce; *Rex*, el que gobierna; *king es koening*, *kanning*, el hombre que sabe o puede.”

Siendo el ambiente de la libertad esencial para el desarrollo de la ciencia, *el primer* deber del Estado, ante los problemas que susciten sus relaciones con los individuos y las instituciones que se consagran a la investigación y la enseñanza, es garantizar la libertad, libertad que sólo puede ser temida por los enemigos de la cultura.

Se destruirá esta libertad —dice el filósofo del derecho Ahrens— si se somete la ciencia en sus investigaciones a doctrinas resueltas *a priori*, que no sean el resultado de sus propias investigaciones; si, en cierto modo, se la aprisiona y se la liga a dogmas más o menos limitados y oscuros, que no le permitan desenvolverse, a la luz que esparce la libre investigación sobre todas las partes del universo. La historia de las ciencias prueba, además, con la mayor evidencia, que no han llegado a efectuarse los progresos científicos de un modo decisivo y siempre creciente, sino desde la época en que han sido rotas las cadenas que las ligaban a doctrinas dogmáticas, tiempo en que salió la razón del cautiverio en que la tenía una autoridad extraña a las ciencias.

Invención es vocablo que expresa la acción y efecto de inventar. Proviene de la voz latina *invenio*, cuya significación es hallar, descubrir. En español tenemos también el verbo *invenir*, que significa lo propio que descubrir: *invenir*. El inventor es el individuo que mira lo desconocido, que a ello viene o llega. Trasciende de la sociedad, se eleva sobre la sociedad, mira lo que nadie ve, sabe lo que nadie sabe; ¡por esto puede lo que nadie puede! Atisba lo oculto y lo pone de manifiesto, lo *descubre*. Por esta razón los inventores fueron glorificados, deificados en la conciencia moral de las primeras civilizaciones. Todos son de la estirpe de Prometeo. Por esto mismo pudo escribir Carlyle: “Todo lo que cumplido vemos y atrae nuestra atención, es el resultado material y externo, la realización práctica, la forma corpórea, el pensamiento materializado de los grandes hombres.” Los inventores son el alma del mundo, *la inteligencia creadora de los valores de la cultura*. ¡Su derecho es como su poder, imprescriptible!

7. SOCIOLOGÍA DE LA INVENCION CIENTÍFICA

El derecho absoluto está de su parte.
Hegel

Tres grandes ingenios: Hegel, Carlyle y Taine, procuraron explicar la acción de los individuos excepcionales en la historia; pero las teorías del inglés y el francés, concepciones unilaterales, proceden de la amplia síntesis hegeliana. El “individuo histórico”, según Hegel, se integra con su pueblo:

Los individuos que cuentan en la historia universal son, justamente, quienes no han querido ni realizado una mera figuración u opinión, sino lo justo y necesario; y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior. Tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes. Saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo *universal que viene*; y los demás se congregan en torno a su bandera. Lo que hacen es lo justo. *El derecho absoluto está de su parte*. Los grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal.

En la tesis enunciada se inspiraron, tanto la teoría de Carlyle, sobre “los héroes y lo heroico en la historia”, como la de Taine, que pretende derivar de la sociedad en que se produce, la obra del “individuo histórico”, la propia individualidad o personalidad de excepción. El héroe es, a un tiempo, según el filósofo alemán, el exponente y la superación constante de la acción histórico-social. Entre él y su pueblo, media una relación profundísima, que Hegel enuncia al declarar que “los grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío, pero lo que quieren es lo universal, lo justo y lo necesario, no una mera figuración u opinión”.

Lo que llamamos historia humana, dice Carlyle, no es por su misma naturaleza más que un laberinto y un caos; un amontonamiento de árboles y malezas, un matorral vasto como el mundo, que crece y muere con el tiempo. Bajo el verde follaje de los árboles de hoy, yacen pudriéndose, más o menos lentamente, las selvas de todos los años y días.

A mi modo de ver, la historia universal —agrega Carlyle— lo realizado por el hombre aquí abajo, es, en el fondo, la historia de los grandes hombres que entre nosotros laboraron. Modelaron la vida general grandes capitanes, ejemplos vivos y creadores, en amplio sentido, de cuanto la masa humana procuró alcanzar o llevar a cabo; todo lo que cumplido vemos y atrae nuestra atención, es el resultado material y externo, la realización práctica, la forma corpórea, el pensamiento materializado de los grandes hombres. Su historia, para decirlo claro, es el alma de la historia del mundo entero...

Éste es el individualismo anomístico, que no reconoce más continuidad o ley de la historia, que la trascendencia social del hombre de genio. Ellos, los superiores, inventarían, crearían, realizarían; los demás copiaríamos sin término y repetiríamos sin sentido la actuación de los súper-hombres.

A la tesis de Carlyle, mística e individualista, se opone la explicación de Taine; pero la síntesis hegeliana resulta singularmente más verdadera que ambas. Conforme al pensador francés, tres fuerzas diferentes contribuyen a producir la obra suprema e individual: “la raza, el medio ambiente y el momento

histórico". La historia es un problema de mecánica psicológica. El historiador debe investigar "de qué manera esas causas se aplican en una nación o un siglo, y distribuyen sus efectos. Una vez considerados el medio, la raza y el momento histórico, es decir, el resorte interno, la presión del exterior y el impulso adquirido, se han agotado no sólo todas las causas reales, sino todas las posibles del movimiento".

La teoría de Taine es, justamente, lo opuesto del pensamiento de Carlyle. Al individualismo místico del escocés, se opone la mecánica psicológica del francés; a la historia semejante a un matorral espesísimo o a un pudridero geológico de muchos siglos, se sustituye un mecanismo con resortes internos, presiones exteriores e impulsos adquiridos, que agota las causas posibles de la vida social.

Ambas doctrinas, tanto la mística como la mecánica, nos parecen falsas, incompletas, presociológicas. La vida social no es mecanismo de relojería ni milagro rebelde al pensamiento. En cambio, la dialéctica de Hegel concuerda con la *Lógica social* de Gabriel Tarde.

Por diversos y variados que fueren descubrimientos e invenciones, tienen el carácter común de consistir, en el fondo, en un encuentro mental de dos ideas que, consideradas hasta entonces como extrañas e inútiles una a otra, muéstranse, al coincidir en un espíritu bien dotado y dispuesto, relacionadas entre sí, íntimamente, ya sea por un vínculo de principio a consecuencia, o por otro de medio a fin, o bien, de efecto a causa. Este encuentro, esta conjunción fecunda, es el acontecimiento inadvertido al principio, y oculto en la profundidad de un cerebro, de donde depende la revolución de la industria o la transformación económica del planeta. El día que Oerstedt consideró un aspecto de la electricidad y el magnetismo, que los unía entre sí; el día que Ampère volvió a la síntesis y la desarrolló, había nacido el telégrafo eléctrico, destinado a englobar al mundo en su red aérea y submarina.

Siempre es el genio científico la síntesis de series de ideas que, ordinariamente, no se han ligado entre sí. El genio científico las liga, las unifica, las identifica. Darwin descubrió la “lucha por la vida” (que forma la base de sus ideas biológicas), sintetizando el principio de Malthus sobre la población, con observaciones profundas sobre el aspecto de la fauna de la América del Sur. Todo descubrimiento es una identificación de ideas. Mendel, cultivando guisantes en el jardín de su monasterio, hizo posible la aplicación de las matemáticas al conocimiento de la herencia biológica. Newton identificó la gravedad con la gravitación universal. En esta identificación de lo diverso estriba la invención científica. Por esto ha dicho Hegel que los “individuos históricos tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes, porque saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, *lo universal que viene*, y los demás se congregan en torno a su bandera. Lo que hacen es lo justo. *El derecho absoluto está de su parte*”.

Los resortes, las presiones y los impulsos de la máquina que soñó Taine, están a descubierto. Se trata de la imitación, que repite constantemente la invención y la difunde en los episodios de la historia universal. La complejidad de la historia misma, que viene relacionando ideas aparentemente inconexas, también se percibe; y así se explica “el laberinto y el caos” de que habla Carlyle. Si es laberíntica la historia, ¡ya poseemos un hilo de Ariadna, una *lógica social*!

El progreso de la sociedad humana se funda en la ciencia. Esto es lo progresivo constante: la ciencia. Ella hizo de la horda primitiva la urbe moderna, y reelaborará la sociedad actual en síntesis que ni siquiera podemos imaginar. Los verdaderos creadores de la humanidad son los inventores, los sabios, “los héroes”, como ~~diría~~ Carlyle: Arquímedes, Copérnico, Galileo, Lavoisier, Pasteur, Einstein. La sociología de la invención científica explora los hechos irrefragables en que se funda el derecho imprescriptible.

V. Filosofía de la historia contemporánea

SUMARIO: La vida y el espíritu. La filosofía de la historia. La filosofía del Estado. Entre Escila y Caribdis. Filosofía de la historia contemporánea. La democracia y el Estado totalitario. Los puntales de la sociedad.

1. LA VIDA Y EL ESPÍRITU

Non est vivere sed valere vita.

La vida es una poderosa energía cósmica que, a pesar de todo su poder enorme, pero limitado, no puede equipararse con las fuerzas físicas, inmensamente más enérgicas y activas. La vida constituye una excepción en el cosmos; pero el espíritu forma una excepción en lo que vive. “En el mundo —decía Hamilton— sólo es grande el hombre; en el hombre sólo es grande el espíritu.” Así es la verdad. Desde el punto de vista del valor, lo más valioso es lo menos fuerte. “El hombre —según Pascal es sólo una débil caña; pero una caña que piensa.” La débil caña pensante de Pascal, “el espíritu”, que dijo Hamilton, rigen, desde el punto de vista de la inteligencia, los procesos de la historia humana, en lo que ofrece de más valioso y mejor; pero la suprema energía, desde el punto de vista del *solo poder*, no desde el punto de vista de *la calidad* del poder, corresponde a las fuerzas físicas, sobre las biológicas y a las biológicas sobre las psíquicas.

La vida constituye una excepción en el cosmos, y el espíritu una excepción en la vida. Lo aristocrático, lo excelente, es la excepción. Ante las formidables energías fisicoquímicas, ¿qué puede significar la limitada, la pequeña, energía vital?... Y, ante la vida que desarrolla su poder desde hace millones de años

sobre la tierra, ¿qué puede significar la brillantísima excepción del espíritu?...

La depuración, la exaltación, es siempre excepcional. Vivir es excepcional en la historia de los mundos, como es excepcional pensar en la historia de la vida; pero sólo tiene sentido la evolución de los mundos, como teatro o ambiente, cada vez más adecuado, a la depuración, entonación y exaltación de la vida. Sí, en verdad, nada más reviste un significado plausible la historia de las plantas y de los animales, por el excepcional esfuerzo del pensamiento. La excepción es lo bueno, lo mejor.

Parece como si las fuerzas ciegas del mundo tendieran a anular el esfuerzo de la vida ¡Cuántos millones de gérmenes sucumben, antes que unos cuantos elementos vitales sean capaces de llegar a su plena madurez! ¡Cuántos animales mueren en las primeras etapas de su desarrollo orgánico, antes de haber podido rendir su fruto natural! ¡Cuántos jóvenes llenos de brío e hidalguía, desaparecen en las guerras asesinas que las naciones entre sí se declaran!... Porque los valetudinarios no combaten; combaten los fuertes, las juventudes impetuosas y heroicas; combaten los elementos viriles más valiosos.

Siega la muerte en cada batalla terrible lo que forma la flor de la humanidad en cada generación. Es indudable que la existencia está llena de positivos y tremendos obstáculos para el triunfo de los más selectos. Darwin se equivocó al pensar que los mejores sobreviven. En las sociedades humanas muchas veces son los mejores los que sucumben; y los *más adaptados* al ideal, son los que la muerte atisba, silenciosa y artera, para poblar de ilusos su arcana y hermética región.

El marxismo exalta la vida común, la energía poderosa sin entonación. El materialismo histórico constituye la apoteosis de la vida común. Todo lo subordina a ese término medio que es el fuerte; desconfía del espíritu aristocrático, desdeña la inteligencia que constituye la excepción.

En el fondo, tiene el materialismo la intuición de la fuerza, de lo numeroso y compacto en sí. Pero, entre los valores, no es el poder lo supremo. El poder es medio y no fin. ¡Algo más que el poder da sentido al poder; algo más que la fuerza da sentido a la fuerza! En un mundo puramente físico, el poder por el poder sería el único valor; pero en el mundo moral, en el mundo vital, la entonación de la vida es ya el secreto de la evolución de las especies. La vida reviste un significado genuino, si se ha de superar constantemente a sí misma. Sólo por la superación de uno mismo es valiosa la existencia: *Non est vivere sed valere vita*.

El genio, el héroe, el santo, el sabio, el artista, son los paradigmas del hombre. La ley es imitar al superior, tender a ser superior, *superarse a sí mismo*. Nietzsche lo ha escrito: “Yo os muestro al superhombre. Que diga vuestra voluntad: ¡que surja el superhombre, sentido profundo de la tierra!”

Todos los seres —en el concepto del filósofo— han dado de sí una criatura más alta. Es menester que el hombre no constituya el retorno, el reflujo de ese gran flujo. El hombre ha de tender, constantemente, a dar de su naturaleza humana, otra que la exceda y supere. Precisa que la entonación del vivir alcance su mayor esplendor en la secular obra de la actividad humana.

El libro más célebre de todos los que produjo la Edad Media, libro inmortal, porque su contenido es eterno, y propio, por ende, para suscitar emoción en todos los ambientes históricos, es el llamado *Imitación de Cristo*. Este libro admirable, por su título adecuado, enseña el desprecio del mundo. *Contemptu omnium vanitatum mundi*; pero su sentido capital, que lo designa y realza para todas las gentes, es la *Imitación de Cristo*.

¿Qué contiene la “Imitación”? ¿Cuál es su objeto supremo?... Hacer de cada vida humana un remedo o trasunto de Jesús. Procurar que cada cristiano tienda a igualar a Jesucristo. Éste es el

sentido sublime del libro que, después del Evangelio, “mayor número de almas ha consolado en Occidente”. *Lo excepcional es lo supremo* desde el punto de vista de los valores; pero lo supremo solamente reviste un significado inteligible como modelo o paradigma de las muchedumbres. La vida por la vida, la vida por la fuerza, carece de sentido; pero la vida por el ideal y el derecho, cobra suprema inteligibilidad. En suma: el espíritu sin la masa, es débil; la masa sin el espíritu es fuerte; pero su fuerza es la sola fuerza del número, la fuerza cósmica, cuantitativa; no la energía que entraña en sí, probablemente, el secreto universal de la existencia: la energía del pensamiento y del amor.

2. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Fecerunt itaque civitates duas amores duo...
San Agustín

El mundo antiguo, clásico, fue un pequeño mundo: *piccolo mondo antico*. Se bastaba a sí propio; se contenía en su integridad dentro de sí. Comenzaba a ser la historia apenas. No todo pueblo —como observó Hegel con exactitud— es un pueblo histórico. La historia universal sólo incluye a unos cuantos pueblos excepcionales, que se elevaron a la concepción y la majestad del Estado. En torno de Caldea, Egipto, Judea, Creta, Grecia y Roma, en torno de Persia, China y la India, ¡cuántos pueblos sin historia, que son a la manera de los hombres que rodean a los héroes y los genios, a los “individuos históricos” (para valernos, otra vez, de una célebre expresión hegeliana).

Aquí, en América, pululan los pueblos no históricos, en torno de los chibchas de Colombia, los quechuas del Perú, los aztecas de México y los mayaquichés de la región central del Continente. La historia antigua es la excepción ilustre; no la estadística abrumadora e insignificante.

Y esas grandes culturas disímiles o afines, que florecieron en la antigüedad, se ignoraron entre sí, las más de las veces.

Cada primitiva comunidad, unida por los lazos de la sangre, ignoró a las otras. Todas fueron enemigas. La verdadera sociedad humana, la *Gesellschaft*, que dicen los alemanes, apenas si surgía. Poco a poco la iría desarrollando el comercio entre los enemigos, que la inició.

Antes que Roma emprendiera la conquista del mundo, la historia universal no existió ni podía existir. Roma fundó la historia en su amplitud humana; porque las conquistas de Alejandro fueron como brillantísimos meteoros, que tan pronto se mostraron a la estupefacción de las gentes, como desaparecieron. Sólo Roma formó, en el mundo antiguo, un imperio durable, ¡jamás perdurable! El gran historiador griego, Polibio, comprendió que el destino de Grecia era ya, en aquel siglo, manifiesto: convertirse en la provincia de Acaia. Ser, en suma, un fragmento del organismo político romano. Roma es la verdadera creadora de la historia universal; el pueblo histórico por antonomasia.

El Imperio Romano —obra de César contra la oposición y la convicción republicanas, claudicantes, que con sublime hidalguía representa Catón— es la forma política primera de la sociedad universal. Durante el reinado de los Antoninos, el mundo alcanzó el inaudito bienestar de la paz romana. Trajano, Adriano, Antonino, Marco Aurelio, constituyeron la serie de hombres extraordinarios y magníficos, que pareció realizar la “sofocracia” de Platón. Pero, al fin, el Imperio se deshizo. Lo empezó a desbaratar, para apuntalarlo en su derrumbamiento inevitable, la astucia de Diocleciano. Constantino, al trasladar a Bizancio su sede, aseguró, estratégicamente, la supervivencia oriental de un fragmento del imperio. Durante los siglos de la Edad Media, Constantinopla resistió el embate de todas las invasiones; bizantinizó a Rusia, revelándole la civilización, como Roma latinizó a Germania y la dispuso a recibir la cultura occidental.

La declinación romana, el instante apocalíptico de la invasión tuvo por contemporáneo a San Agustín, el auténtico

fundador de la filosofía de la historia. Con él surgió el primer pensamiento sintético de interpretación de la historia universal. De modo que Polibio, el historiador pragmático, es contemporáneo del ascenso de Roma; y Agustín lo es de su descenso. ¡Digno fue de realzar la significación de su “momento histórico”, el gran filósofo cristiano que elaboró la primera, y, tal vez la definitiva filosofía de la historia! Los funerales del imperio tuvieron en Agustín al hombre más digno de celebrarlos. Él dijo su oración cristiana sobre los despojos de la creación de César y de Augusto.

Significó el genio de la época, el símbolo del siglo, la conciencia inspirada de la cultura. La “Ciudad de Dios” es el pensamiento que edifica la filosofía de la historia. En el desastre de Roma vio el secreto de la interpretación histórica universal. Frente a los imperios, que al fin pasan, y las ciudades que siempre se desmoronan, la “Ciudad de Dios” se levanta sin menoscabo. ¡Menester es que se hunda cuanto en el egoísmo se cimenta, y que perdure cuanto en el amor se edifica! ... Lo transitorio, lo humano, el poder, el imperio, es lo que contrasta con lo eterno construido sobre el amor.

He aquí la exposición del pensamiento del filósofo:

Dos amores elevaron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el menosprecio de Dios, la ciudad terrena; y el amor de Dios hasta el menosprecio de sí mismo, la ciudad celestial. La una se glorifica en sí propia, la otra en el Señor. La primera prodiga su gloria a los hombres; la segunda coloca su mejor gloria en Dios, testigo de su conciencia. La terrena, inflada de orgullo, levanta su cabeza soberbia; la celestial dice a su Dios: “Tú eres mi gloria y exalta mi cabeza.” En la una, los príncipes son dominados por la pasión de dominar a sus subditos o a las naciones conquistadas; en la otra, los ciudadanos se sirven mutuamente con caridad, los jefes cuidan en beneficio de sus subordinados, y los súbditos obedecen. Aquella confía en la persona de los poderosos. Ésta dice a su Dios: “Yo te amaré, Señor a Ti que eres mi fuerza.”

Han corrido los siglos. El pensamiento de Agustín perdura. Los poderosos de la tierra: los Stalin, los Hitler, los Mussolini,

sólo fundan ciudades deleznales. Y la eterna sociedad universal de los justos, contrastando con las vicisitudes de los imperios basados en la codicia y el egoísmo, es el mejor de los argumentos en pro de la filosofía de la historia, que formuló Agustín. ¡Tanto así puede lograr el genio de un hombre, cuando es tan inspirado que en un solo libro aprisiona, dentro de una fórmula cabal, el secreto y la esencia de lo que debe desaparecer, constantemente, ante la imperturbable verdad del amor!

3. LA FILOSOFÍA DEL ESTADO

En su célebre libro rotulado el *Convivio*, el más grande de todos los poetas (primero en el tiempo y primero en el valor estético de su obra realizada), Dante Alighieri, formula la teoría gibelina del imperio. Es un largo sorites que se fundamenta sobre la idea aristotélica de que el hombre nació para ser feliz; pero, como cada individuo humano tiene codicia inveterada y consustancial, luchan entre sí los individuos en la ciudad, no obstante que nada podrían lograr por sí propios, porque el individuo humano es “animal político”, que dijo el sabio de Estagira. Los individuos se agrupan en casas y familias; y éstas luchan entre sí, como los individuos mismos. También tienen codicia; pero reclaman el mutuo y recíproco apoyo. Las ciudades, compuestas de familias e individuos, son también codiciosas, porque reproducen los caracteres de la naturaleza humana. Las naciones, integradas por ciudades, como las ciudades por familias e individuos, luchan entre sí en constante guerra. Se impone, por tanto, sobre naciones, ciudades, familias e individuos, una autoridad absoluta, que realice con la naturaleza del hombre, es decir, con el animal político y sus congregaciones, el fin final de las sociedades humanas: la felicidad, que dijo Aristóteles.

Esta autoridad se basa en la fuerza y por eso se llama, a secas, imperio. El emperador tiene como símbolo la espada; pero la espada no es la autoridad; el hierro es la causa ocasional,

la causa eficiente que crea la verdadera autoridad moral, es la justicia. Como el emperador está sobre todos, nada ambiciosa, nada codicia, y de esta suerte, hace que la paz descienda sobre las naciones, los pueblos, las ciudades, las familias y los individuos. El hombre, gracias al imperio, realiza su fin último, su felicidad, su beatitud.

Esta magnífica filosofía política dantesca es precursora del pensamiento de los renacientes. Otro gran escritor italiano, Maquiavelo, inaugura la teoría del Estado moderno, que pone resueltamente el valor político sobre los valores morales, en el célebre libro rotulado *El Príncipe*. Para Maquiavelo el valor político supremo es el Estado. Nada sobre el Estado. La ética se subordina a la política; pero en cada Estado debe haber una autoridad, una persona o una clase social que unifique sus intereses con los intereses del Estado. Esta clase social o persona humana constituye la base de la autoridad. Mientras que en Dante, la autoridad es sobre todo ética en su fundamento, en Maquiavelo, la fuerza conquista todos los derechos, porque, declara: “la fuerza fácilmente adquiere títulos; pero los puros títulos no dan la fuerza”. El primer gran Estado moderno que surge en la historia, es el Estado español de Carlos V y Felipe II.

Se concibe ya, con claridad, el planteamiento del problema que el mundo moderno había de pugnar por resolver. ¿Es el Estado un ente moral o una pura realización de la fuerza?... El verdadero concepto de autoridad no puede radicar sólo en la fuerza. La fuerza, por más fuerte que sea, es sólo un hecho, no un derecho. La sumisión a los hechos no es una actitud moral ni jurídica. El derecho concuerda con la autoridad. La autoridad es un concepto moral y jurídico.

El otro gran pensador, cuya obra ha trascendido a través de los siglos creando el derecho internacional público, el derecho de gentes, es Hugo Grocio. El libro de Grocio está dedicado al monarca francés, al “Rey cristianísimo”. Grocio

es holandés, hijo de un pueblo que alcanza en el siglo XVII gran esplendor mercantil. En tanto que Dante y Maquiavelo quieren librar a Italia, por medio del principado y el imperio, de las querellas intestinas de las familias y las ciudades, poniendo a la patria sobre las luchas de los pequeños tiranos, Hugo Grocio (que mira a su pueblo exaltado a gran potencia), concibe con claridad la sociedad de las naciones, fundamentada en el derecho natural.

No es el Estado el fundamento del derecho. Es el derecho el fundamento del Estado. La parte ética y jurídica asciende al primer plano y la parte política se le subordina. El primer derecho es el derecho de la humanidad, el derecho de gentes. Las potencias, los Estados, han de subordinarse a la justicia. Sólo el Estado justo tiene valor ante la conciencia moral del hombre.

El pensamiento medieval se sostuvo por los escritores católicos, y es precursor de la democracia moderna. Conforme al cardenal Belarmino y el padre Mariana, el Estado no es un fin en sí. Por tanto, el príncipe tampoco puede ser fin en sí. ¿De dónde procederá entonces la autoridad? ... Todo poder dimana de Dios, como dice la Escritura; pero si dimana de Dios, procede del pueblo. He aquí el comienzo de la idea democrática. El príncipe no es el dueño del pueblo, sino el primero de sus servidores. Los grandes oradores de Francia dicen a Luis XIV, desde la cátedra sagrada, que la nación francesa ha dado poder al Rey, sólo para lograr su propia dicha. El padre Mariana persigue al tirano, que niega o conculca los fines del Estado.

La idea democrática, preparada con los antecedentes descritos, se abre paso en el célebre libro de Juan Jacobo Rousseau, rotulado *El contrato social*. El pensamiento de Grocio ha fructificado en el autor francés. Rousseau funda en el “contrato” la soberanía popular. Cada quien, en el estado de naturaleza, es dueño y señor de sí mismo. Por medio del pacto social,

el poder que cada quien tiene en el estado de naturaleza, no se pierde, sino que se conserva y conjuga en la soberanía popular. Tanto poder como tenía cada individuo sobre sí mismo antes de constituirse el pacto social, lo tiene el soberano sobre todos. La idea democrática se difundirá, más tarde, a través de los episodios de la Revolución Francesa y las campañas de Napoleón.

Tal es la historia sintética del pensamiento político de Dante a Rousseau.

En nuestros días, parece que toda la historia de las ideas políticas se revisa en la vida de los pueblos contemporáneos. Frente a las democracias, los Estados totalitarios, frente a Rousseau y sus enseñanzas, frente a Grocio y el derecho de gentes, Dante y Maquiavelo vuelven a evocarse, y surgen el imperialismo de los gibelinos alemanes y el cesarismo principesco de Mussolini. La "Utopía", que en el Renacimiento sostuvieron Moro y Campanella, se refleja en la organización del soviét...

¿Cuál será, al fin, la teoría política vencedora en el siglo xx? ¿Cómo se despejará la confusión política del momento histórico que alcanzamos? ... Difícil sería, en verdad decidir la ardua contienda, sin hallarse dotado de espíritu profético.

4. ENTRE ESCILA Y CARIBDIS

Los pueblos modernos de civilización europea, se enfrentan hoy con el conflicto del nacionalismo alemán y el régimen del soviét. Frente a Rusia y Alemania, vecinas y enemigas cordiales, Francia, Inglaterra y los Estados Unidos sostienen el lábaro de la vieja democracia, en tanto que Mussolini hace de Italia, dentro de su régimen fascista, una de las fuerzas de la historia contemporánea; imperialismo que se desarrolla en África, siguiendo las huellas de la vieja Roma. El Japón, más audaz que nunca, sostiene, en el fondo, una teoría gemela de la de Monroe: "Asia para los asiáticos."

La pugna entre el soviet y el nacionalismo alemán, explícase como la diversidad de dos numeradores sobre un común denominador: el capitalismo de Estado. De aquí la necesidad de la lucha aciaga entre el eje Roma-Berlín y la Rusia contemporánea.

Si con ánimo sociológico desinteresado se analiza la causa de los más grandes conflictos de la historia, se adquiere el convencimiento científico de que, cuando más enconados son los duelos entre dos rivales, más se asemejan entre sí los inconciliables adversarios; al punto de que, si sólo en un punto difieren, éste es el motivo esencial de las pugnas sangrientas.

Así acaeció en las terribles y mortíferas luchas por las diferencias de religión existentes entre católicos y protestantes. Por esto ensangrentaron los campos de batalla de Europa. Era que los adversarios estaban conformes en varios aspectos de la doctrina; pero, en lo que diferían, pusieron su énfasis terrible, y desenlazaron el conflicto inevitable.

La lucha entre el nacionalismo alemán y el régimen ruso es la pugna entre dos ideales diferentes: *la raza y la clase*, dentro del común denominador de *capitalismo de Estado*.

Alemania sostiene la primacía de la raza. Es una actitud mística. El alemán se ama a sí propio. Se estima sin escrúpulos: *Deutschland über Alles*. ¡Sobre todas las cosas Alemania!... He aquí el fondo de la doctrina nacionalista.

La raza es una dimensión esencial de los acaecimientos históricos. Alemania cree en la superioridad de su estirpe. En esta creencia concentra su ímpetu místico. Todo se interpreta en torno del concepto de exaltación de la sangre germánica.

Según la doctrina del nacionalismo alemán, Inglaterra es también un pueblo selecto; pero recibió en el curso de su historia, infiltraciones raciales celtas y latinas. Francia, más aún que Inglaterra, hubo de mezclar la preciosa raza germánica de los francos, con elementos latinos, en proporción mucho mayor. Los países del sur de Europa se forman de mestizos,

en que la cepa germánica no puede ya levantar al hombre sobre la combinación informe de culturas y razas disímiles. ¡Sólo Alemania sostiene el peso de la civilización, merced a la pureza e idoneidad de su razal

Y esta raza germánica, privilegiada, defiende el esplendor de la cultura occidental. Lo alemán es lo verdaderamente castizo para Europa. Víctor Lutze, el 6 de julio de 1935, en Münster, proclamó, de esta suerte, los principios del nacionalsocialismo: “Creemos en el derecho de la idea; creemos en la justicia de nuestra voluntad; creemos en la infalibilidad de nuestra concepción del mundo; creemos en nuestro Führer Adolfo Hitler; creemos en la nación alemana eterna, fundada en la raza; creemos en el Reich alemán milenario.”

Frente a esta apoteosis de la raza, los adeptos del soviet exhiben, también, una actitud mística diferente e incoercible. Ahora no se trata del endiosamiento de una comunidad ligada orgánicamente por la sangre; sino de un fenómeno ecuménico de exaltación de cierta clase social.

La nueva religión marxista tiene, también, un concepto totalitario del Estado y del mundo. Alguna vez se producirá la redención definitiva. Por lo pronto, urge “la dictadura del proletariado”. Conforme al concepto político y social de los rusos, la Constitución de aquel pueblo es “la única verdaderamente democrática del mundo”. La sociedad está constituida, exclusivamente, por libres trabajadores de la ciudad y del campo; pero el partido comunista determina las elecciones, y la representación se otorga, principalmente, a los obreros urbanos; lo que aumenta la acción “democrática” del partido.

¿Qué es lo que concluye la ciencia social sobre tamañas exageraciones rivales?... Si no nos equivocamos, la sociología contemporánea reconoce que la raza y la clase social son dos factores de la evolución de los pueblos; pero el error constante de los sistemas unilaterales estriba en exaltar, indebidamente, la acción de un solo factor sobre los otros, que son tan

dignos de ser estimados en su función colectiva, como aquel o aquellos que pretenden seleccionarse para erigirlos en *factotum* de la evolución histórica.

En suma: la actitud mística es siempre un desenfreno absurdo, que la razón condena. Ni la privilegiada clase social, ni la raza germánica, han de erigirse en mitos salvadores de la humanidad. Este doble movimiento religioso, que proceda de la guerra de las naciones, tiende a alcanzar proporciones tan extraordinarias, que no está, quizá, lejano el día en que, como indeclinable consecuencia de tan apremiantes y formidables antecedentes, se desencadene sobre Europa (sostenida por el conflicto "ideológico"), una nueva catástrofe ecuménica, en que la propia cultura occidental perezca o se degrade para siempre.

Queda al mundo, por fortuna, el contrapeso de las viejas democracias: Inglaterra y Francia en Europa; los Estados Unidos en América; pero la democracia ha de modificarse y depurarse para ser realmente representativa de los problemas económicos y políticos contemporáneos. Esto es lo que los grandes estadistas de Europa y de América han de lograr guiados por la luz del cristianismo, religión de amor y abnegación que siempre condenó, enérgicamente, tanto la barbarie de la fuerza, que a sí misma se endiosa con pagana idolatría, como la asoladora y retroactiva fuerza de la barbarie.

La sociología contemporánea reconoce que la raza y la clase social son dos factores esenciales de la evolución de los pueblos. Ambos han de interpretarse a través de las creencias morales que forman la esencia de las más puras tradiciones europeas.

5. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA

La reacción tiende, en mecánica, a igualar a la acción. No hay fuerza sin resistencia; porque la fuerza sin resistencia resulta contradictoria. ¿Contra qué sería fuerte una fuerza sin resistencia?...

Sólo es fuerte la fuerza, porque otra fuerza —la resistencia— se le opone. La dialéctica hegeliana previó que nunca podría, en la historia, triunfar un movimiento revolucionario sin provocar la síntesis con movimientos contrarios.

Por ello, las grandes revoluciones (tanto en la historia geológica como en la social), provocaron siempre reacciones concomitantes. La Revolución Francesa fue “sintetizándose”, luego de alcanzar su mayor grado de desenvolvimiento destructor, con las fuerzas que la contuvieron, al fin, en el imperio de Napoleón y las instituciones de la restauración. No hay fuerza sin resistencia, ni revolución sin reacción restauradora.

Lo propio ha acaecido en nuestros días, por cuanto mira al desenvolvimiento de la Revolución Rusa. El movimiento social ascendió a la cima de su expresión destructora; y asistimos, hoy, al régimen de Stalin, que es un capitalismo de Estado, esto es, una inevitable reacción contra los postulados revolucionarios. En Rusia como en Francia, la reacción tiende a igualar a la acción. Los adeptos de la IV Internacional censuran, amargamente, dentro de su casticismo revolucionario, la síntesis que ofrece en nuestro tiempo el singular régimen de Stalin.

La dialéctica de la historia se realiza en su integridad, sintetizándose las tesis rivales, en la forma capaz de combinarlas; negándolas a un tiempo y afirmándolas.

Llámesele azar, destino o providencia; supóngasele dotado de bondad o indiferente al dolor humano; adóresele o niéguesele, siempre resulta claro, en la historia de la humanidad, el acto de su intervención. Porque la Revolución Rusa ha debido contenerse en su expansión, merced a la energía rival de la raza germánica. El capitalismo de Estado ruso, se opone a su enemigo fundamental: el capitalismo de Estado alemán.

Se trata, sobre poco más o menos, de las mismas cifras humanas; porque, si exceden los millones de población en Rusia, es porque otras razas y no sólo los moscovitas, pueblan el

inmenso territorio de la Unión de las Repúblicas Soviéticas. La oposición histórica contemporánea muestra a las claras que Europa no podrá ya sumarse al régimen del Estado ruso; Alemania y su misticismo racial lo impidieron para siempre. ¡Éste es el fin histórico de la actividad mística del pueblo alemán acaudillado por Hitler!

Supóngase igualmente poderosos a ambos contendientes: el misticismo racial alemán y el misticismo social moscovita. El hecho se expresará, entonces, afirmando que el mal contra el mal, en pugna de dominio, engendra, empero, el bien. Ni Alemania puede hacer de cierta porción del codiciado territorio ruso su propio dominio, ni Rusia podrá, jamás, agregar al organismo soviético un fragmento siquiera del país alemán. ¡He aquí la intervención del factor misterioso de la historia—azar, destino o providencia—! Europa sale gananciosa de la oposición de ambos imperialismos místicos, de ambas exhibiciones de la fuerza: porque en su desarrollo mutuo se contienen, y se limitan necesaria y recíprocamente entre sí.

El hombre, al decir de Simmel, es por excelencia la criatura indirecta. Jamás alcanza desde luego sus propósitos. Ya el simple hecho de servirnos de útiles para la consecución de nuestros designios, prueba que somos indirectos y sinuosos. No es la conducta del hombre en la historia, el trazo de una línea recta; sino una complejísima curva, que tal vez remeda en su desarrollo el giro de la espiral, sin doblarse a su admirable regularidad geométrica.

El hombre es la criatura indirecta. La historia es tan indirecta y sinuosa como el hombre.

Si el misticismo racial germánico no se contuviera con la fuerza oriental, quedaría Europa a merced de su poder; porque es Alemania un pueblo inteligente y el mejor disciplinado de todos para erigirse en dueño de Europa. Mas, frente a la raza unificada por Hitler, está la cuna del marxismo-leninismo, incubadora constante del fermento revolucionario, que

no rinde ejércitos con la fuerza de las armas, sino con la obra de su asidua propaganda social.

De la pugna de ambas doctrinas rivales y falsas, surge la verdad, brota el bien común. Los errores se combaten entre sí, porque, probablemente, sin lucha no se impondrían las ideas verdaderas. Todo lo humano es obra de oposición universal. Dentro de esta oposición termina y desaparece lo caduco, y se organiza el mundo que vendrá. Alemanes y rusos laboran por algo más grande que sus falaces doctrinas unilaterales. Las naciones, como los individuos, creen obrar por sí mismos para conseguir los fines de su personal egoísmo; sin advertir que son llevados por esa fuerza arcana —azar, destino o providencia— que lo mismo se muestra en las catástrofes de la geología, que en las sangrientas pugnas de la humanidad.

Para poder negar la acción de ese espíritu objetivo que lo es todo, habría que entender, cabalmente, cada uno de los “momentos históricos”; habría que mirar en un punto el desarrollo sintético de la historia. Esto es imposible. El tiempo no se puede pensar en sólo el instante actual. La inteligencia humana es una parte de la inteligencia; un reflejo, apenas, de Dios. A pesar de los egoísmos y las pasiones humanas, algo hay en la cultura elaborada, que puede dar sentido al esfuerzo, y que conserva la verdad y el amor, no obstante las condiciones negativas de su manifestación actual. Tal vez, la última palabra de la filosofía de la historia contemporánea, sea un acto de fe... ¡Se salvará al fin Ulises, entre Escila y Caribdis!

6. LA DEMOCRACIA Y EL ESTADO TOTALITARIO

Las grandes potencias del mundo: Rusia, Alemania, Italia, el Japón, Francia, los Estados Unidos e Inglaterra, forman una gradación interesantísima desde el punto de vista de su régimen político. Inglaterra exhibe en su régimen propio, la forma democrática que consagra todos los aspectos de la libertad humana. Rusia, a su vez, todos los niega. Entre la posición

política de Inglaterra y la de Rusia, caben todos los matices de las relaciones que median entre el individuo y el Estado. En Rusia, el Estado es todo, el individuo nada. En Inglaterra, el Estado se concibe como un instrumento para la realización de la libertad individual.

El ilustre publicista contemporáneo, Ricardo Coudenhove Kalergi, de renombre por sus ensayos y afanes para lograr, alguna vez, el ideal cifrado en este solo sustantivo: *paneuropa*, dice en su libro rotulado: *El hombre y el Estado totalitario*:

Un Estado rigurosamente totalitario, niega la libertad de conciencia, la propiedad individual y la libertad política. La libertad de conciencia es un principio eminentemente liberal. Se necesitó, para obtenerla, largos siglos de lucha contra el feudalismo. El derecho de propiedad es, también una institución liberal; constituye la garantía de la personalidad privada frente al poder del Estado.

A la luz de las fórmulas enunciadas en el párrafo anterior, es posible establecer la serie política de las grandes potencias mundiales, disponiéndolas en el orden con que encabezamos el texto de este artículo.

En Rusia, el Estado niega la libertad de conciencia, la propiedad personal y la libertad política. No hay más que un credo posible: el del Estado. Sólo hay un propietario universal: el Estado. Sólo existe un partido político: el partido del Estado. La consecuencia indeclinable del régimen es, indudable, necesariamente, la negación del individuo por el Estado.

En Alemania, de los tres principios fundamentales a que nos hemos referido, es evidente que se conserva el principio de la propiedad individual. El nacional-socialismo está construido sobre el principio de la propiedad individual. Tanto el Estado ruso como el alemán, no sólo son fórmulas políticas, sino misticismos, filosóficos. El bolchevismo es una filosofía religiosa fundada sobre la exaltación de la clase social proletaria. El nacional-socialismo es también, una filosofía religiosa, basada sobre el misticismo de la raza. Pero consérvese, en

Alemania, el principio de la propiedad individual; en tanto que en Rusia toda autonomía del individuo desaparece frente a la tiranía del Estado.

El fascismo no es una religión.

Mussolini ha intentado sustituir a la primitiva dictadura fascista, el nuevo sistema del Estado corporativo. Esto significa, mirándolo de cerca en algunos de sus pormenores, el retorno parcial al sistema electivo parlamentario. Sólo que el nuevo parlamento italiano se organiza en torno de una representación de intereses, no en torno de fórmulas ideológicas. Los problemas económicos se discuten por especialistas, no por aficionados ni por burócratas; por prácticos y no por teóricos.

En el Japón existe el socialismo de Estado; pero se trata de un Estado guerrero, imperial, que tiene culto por su Emperador. La organización política del Japón lo viene a situar en un término medio, en la escala total de las grandes potencias. El individuo no ha desaparecido, absolutamente, frente a la máquina del Estado. Por esta razón, la organización política japonesa se diría un vértice, al cual se descende, desde la tiranía del Estado totalitario absoluto, para comenzar a ascender por los rumbos de la democracia.

“En Francia, el servicio militar obligatorio, como la instrucción, como la burocracia centralizada, acercan el país al régimen del Estado totalitario; en tanto que ambas potencias anglo-sajonas, responden a la fórmula del liberalismo.” No obstante, asistimos, precisamente en nuestros días, a la formidable lucha del partido republicano y el demócrata, para alcanzar la hegemonía en el nuevo ejercicio electoral. Ningún hombre más poderoso en la tierra que el presidente de los Estados Unidos de América. En el siglo XIX, se decía por los tratadistas de derecho constitucional, que el Ejecutivo de la Unión Americana asumía tal poder, dentro de la ley, que ya lo querrían para sí muchos monarcas. Pero, en su lucha con la Suprema Corte, el presidente Roosevelt ha extremado la nota política,

en el sentido de pretender asumir todavía mayores prerrogativas.

Sin embargo, los Estados Unidos de hoy son una de las grandes potencias del mundo, en que todavía tienen su asiento los principios del liberalismo: la libertad política, la propiedad individual y la libertad de conciencia.

Queda en pie la vieja Inglaterra; queda en pie, con ella, el viejo y castizo asiento de las libertades humanas. Desde los días del Rey Juan, cuyo nombre nos llega a través de los grandes dramas históricos de Shakespeare, es la isla brumosa y magnífica, el pueblo que ha sabido ver siempre claro en el misterio de la conciencia humana, el pueblo aristócrata y libre. El pueblo de la energía acrisolada y la fuerza triunfadora; la nación celosa de sus tradiciones, convencida de sus principios; rival insigne de la Roma de César y la España de Carlos V...

Ahí queda Albión, tan conservadora como liberal, tan libre como señora; reino que defiende la democracia. Potencia a quien la majestad del poder no ha nublado la conciencia cultural en un espejismo de raza, en un endiosamiento de clase social. Es el último eslabón de la cadena que principia con la Rusia Soviética. En Inglaterra la ley no es una palabra vana ni el gobierno una improvisación. Todo arranca de la Edad Media y ha ido matizándose en la vida civil, con los múltiples y cambiantes reflejos de la historia moderna y contemporánea. Tremendas revoluciones se ajustaron siempre, al desaparecer, en el cauce de la vida nacional. ¡Ni siquiera el servicio militar obligatorio se ha establecido por el pueblo británico! Pasan los siglos, la nave del Estado va, segura de sí, sorteando los peligros, conservando su equilibrio extraordinario.

Los caminos de la historia son siempre oscuros. Ningún hombre sabe cómo ha de resolverse el porvenir de las naciones; pero, a toda conciencia acude la terrible preocupación de esta pregunta: ¿Hacia dónde irá el mundo? ¿Hacia los rumbos de la libertad inglesa o por los caminos del Estado totalitario

ruso?...

¡Dios salve a la vieja Inglaterra!

7. LOS PUNTALES DE LA SOCIEDAD

Un viejo drama de Ibsen se llama *Los puntales de la sociedad*. Con el mismo nombre queremos denominar este artículo, en que declaramos los tres fundamentos de la libertad: la autonomía de la conciencia personal, la propiedad individual y la facultad de asociación política.

El error del liberalismo clásico, del radicalismo liberal, consistió en exaltar las prerrogativas del individuo frente al Estado. No, el individuo y el Estado son los dos elementos de la solidaridad humana. La libertad de conciencia que niega los principios necesarios, es falsa, no es verdaderamente libertad, porque desacata las leyes de la razón. La libertad sólo puede entenderse racionalmente. Ya lo dijo San Agustín: "En lo necesario, unidad." Pero si los principios fundamentales de la razón obligan a su cumplimiento, en vez de destruir la autonomía de la conciencia, la realizan. Una libertad absolutamente irracional es ininteligible. *En lo necesario, unidad.*

No puede haber libertad para obrar mal, porque esta libertad es realmente sujeción y no libertad. La persona es libre, alcanza su autonomía, si no obra urgida por los motivos del egoísmo, sino por los principios racionales que la hacen eficaz.

Si la persona humana sigue la ley del egoísmo, se aniquila como centro autónomo de acción, se torna esclava del poder o del placer, abdica de sí propia, no es ya libre, en suma.

Lo mismo sucede con el principio de la propiedad. Decía Platón que el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo; pero no sólo del propio cuerpo se sirve el alma, sino de las cosas; y, si se vea la propiedad de las cosas, también la persona humana se constriñe en su acto libre y no puede realizarse en su plenitud. No hay vida humana que no necesite de cosas para la integración de la persona. La verdad es que el espí-

ritu se sirve del propio cuerpo y de *otros* cuerpos, y sólo **en** esta forma, por el derecho de las personas a las cosas, **pueden** cumplirse las finalidades de la existencia social.

El error del liberalismo clásico consistió en exaltar la idea de propiedad hasta volverla absurda, inmoral, retroactiva.

La propiedad es uno de los puntales de la sociedad humana, si se concibe como la prolongación, en lo material, del derecho de la personalidad a ser personal. Siempre y cuando se entienda con claridad que, habiendo varias personas, la limitación del derecho de propiedad es tan esencial como la propiedad misma; porque se limita la propiedad en virtud de la personalidad diversa de otro sujeto de derecho, que es también una persona. De modo que el fundamento del derecho de propiedad es idéntico, esencialmente, al fundamento de su limitación.

La libertad de asociación política también es esencial en la vida de las naciones; por más que se crea, hoy, que el Estado es la única forma social. No, al lado del Estado, hay otras formas sociales: la familia, el municipio, las iglesias, las distintas comunidades religiosas. El Estado absoluto no puede concebirse siquiera. Diferir es ser. Quien no respeta las diferencias, pretende unificar todas las esencias; y quien pretende unificar todas las esencias, niega el ser, sobre todo el ser personal. El Estado que niega el ser personal, al negar la libertad de asociación política, se convierte en un absoluto falso, en un fetiche imposible. Nada es totalitario, sino el mundo; nada es absoluto, sino Dios. El Estado no es Dios.

He aquí, pues, los puntales de la sociedad. ¡Que el liberalismo romántico se expulse, en buena hora, de las páginas de los códigos constitucionales!; pero que no se nieguen los principios de la libertad, porque éstos son eternos. *El liberalismo es falso, pero la libertad es verdadera*; el sistema trasnochado ya dio de sí, en la historia, cuanto pudo; ¡pero la libertad nunca dará de sí todo lo que contiene de perdurable; porque la libertad

y la cultura, en su unidad mutua y recíproca, jamás podrán agotarse!

El peligro de los Estados totalitarios es que provocan e incitan al anarquismo. Si el Estado se declara absoluto, injustamente; superior a todo principio, a toda ley, el individuo también puede declararse absoluto, sobre todo principio y sobre toda ley. Esto último constituye la esencia del anarquismo. Recordemos que la izquierda hegeliana produjo en su desarrollo, no sólo el socialismo de Marx y de Engels, sino el anarquismo de Stirner. Una y otra posición son excesivas y, por ende, falsas. Un exceso provocó el otro; pero la verdad es que ni el Estado ni el individuo son únicos ni absolutos; la verdad es que la relatividad de los seres fundamenta los límites de la libertad y la comunidad.

Lo que falta al mundo contemporáneo es simpatía, amor, buena voluntad. Siempre que un problema humano no se puede resolver, es que se trata de un problema de amor, de abnegación, de sacrificio, de buena voluntad. Ya lo dijo Pascal: hay tres órdenes diversos que no pueden reducirse entre sí: el orden de los cuerpos, el orden de los pensamientos y el orden del amor. Es imposible con todos los cuerpos del mundo formar un solo pensamiento; porque esto es de otro orden, según el magnífico filósofo francés. ¡Tampoco es posible, con todos los pensamientos relativos a los Estados totalitarios y el anarquismo, realizar la felicidad humana!... Para realizarla, se reclama otro orden superior al pensamiento: el *ordo amoris*. Mientras la humanidad quiera, dentro de un materialismo o un racionalismo absolutos, hallar la paz, sólo engendrará de sí la guerra. El orden del amor y la buena voluntad, por lejanos que estén de los terribles episodios de la historia contemporánea, son la verdad. Y la verdad, si no triunfa nunca, como es en sí eternamente, condena a morir sin término, a cuantos pueblos, Estados o individuos la niegan.

VI. Oriente y Occidente

SUMARIO: El Oriente en la mentalidad occidental. El Buda de Occidente. Personalismo y panteísmo. El error de Nicolás Berdiaev. Berdiaev y el sentido del humanismo. Los frutos del humanismo: el “milagro” florentino. Los frutos del humanismo: el gran siglo alemán. Rousseau y Nietzsche.

1. EL ORIENTE EN LA MENTALIDAD OCCIDENTAL

Durante muchos siglos el Occidente, heredero de las tradiciones clásicas y la religión cristiana, se consideró a sí mismo conocedor y depositario de los rumbos de la verdad; no, ciertamente, de la verdad absoluta, alcanzada ya y definida, pero sí de la verdad relativa; que la ciencia va integrando en su constante desarrollo. También juzgó poseer la otra verdad implícita en su fe, procedente de la tradición cristiana: el Dios personal de Israel y la ética del Evangelio. La filosofía occidental, basada en el racionalismo y la experiencia, ha sido siempre una síntesis de la inspiración cristiana y el genio metafísico griego. Las reacciones contra el pensamiento sintético indicado, no constituyen, en suma, sino corroboraciones de lo que sostenemos.

Hoy, Europa, después de la guerra de las naciones, vuelve la vista hacia Oriente. El pensamiento indostánico, la filosofía china, como revelaciones de otra cultura, se insinúan ya, en la conciencia de Occidente, no como simples objetos de erudición, sino como motivos de elaboración doctrinal y filosófica. Antes, las religiones occidentales enviaron misioneros a Oriente. Hoy los orientales nos pagan en la propia moneda, enviando a Occidente sus filósofos y sus místicos.

Respecto de Alemania —nación maestra de la cultura filosófica europea, junto con Francia e Inglaterra— dice Henri Massis:

Últimamente, la publicación de obras concernientes al idioma, la filosofía, el arte de los pueblos asiáticos, adquirió extraordinario desarrollo. La obra completa de Confucio fue traducida por Karl Neumann; *El eterno Buda*, de L. Ziegler, halló miles de lectores; la enorme *Historia de la filosofía indostánica* de Deussen, fue impresa de nuevo. A pesar de la crisis del marco, el editor Diederich, de Jena, no vaciló en hacer aparecer una traducción, en diez volúmenes, de los principales tratados de Confucio, Lao-Tze y Mencio.

¿A qué se debe esta “alza de valores” orientales en la conciencia de la mentalidad occidental? Bastaría mencionar la obra de filósofos como Keyserling, tan gustados y leídos, hoy, en todo el mundo de civilización europea, para convencerse de que, lo mismo en América que en Europa, la atención de Occidente se aplica a la meditación de las filosofías chinas e indostánicas. ¿Cuáles son las causas de tan extraordinaria actitud?

Spengler sostiene en su célebre libro sobre la “decadencia de Occidente”, que nuestro momento histórico no es de ascensión, sino de depresión de la cultura. Las épocas de declinación no significan, en la mente de Oswald Spengler siglos de incultura, sino periodos de civilización, de civilización vespertina, “decadente”.

Así, por ejemplo: el estoicismo es crepuscular en la antigüedad, porque significa el abandono de la preocupación metafísica. Los estoicos fueron insignes moralistas; pero no pueden equipararse, como metafísicos originales, a Platón o Aristóteles, ni a los pensadores que iniciaron el desarrollo especulativo de Grecia antes de Sócrates.

También los epicúreos, como los estoicos, son filósofos de hora crepuscular. Buscan la fundamentación de la moral en el placer. Abandonan el cultivo original de la metafísica. En tanto que Platón y Aristóteles son grandes filósofos especulativos, a la vez que redactan obras éticas.

Los estoicos y los epicúreos representan, en la historia de la antigüedad, papel semejante al de los escépticos. Las tres sectas buscaron la paz, el olvido, el descanso; pretendieron enseñar a practicar la ciencia sutil y perfecta de la apatía y la renunciación.

Cosa igual es, en la historia de Oriente, el budismo. Predica el abandono del deseo, la negación de la personalidad, el místico contentamiento en la renunciación. Esto es lo que el Occidente busca hoy: hallar la paz, la seguridad *intus et foris*, como dice la *Imitación de Cristo*. Por tal motivo, las conciencias van en pos de las religiones y las metafísicas orientales; porque aquellas filosofías exóticas ofrecen descanso, olvido místico, que aparta o disuade de la acción. Como la vida se ha vuelto mala, por obra de la guerra; como las teorías sociales y políticas predicán la “lucha de clases”, dentro de cada nación, y la pugna de los nacionalismos en la humanidad, las conciencias atribuladas de Europa piden a Oriente el beleño que predispone al olvido y el Nirvana que redime de nacer y morir...

Mas, quizá esto es un error; porque el occidental está tramado de cristianismo y racionalismo, de personalismo y técnica científica. La personalidad humana, irreductible y única, erguida ante la vida, es la esencia de la cultura occidental. El yo, que el oriental quiere abolir en un acto sublime de abnegación impersonal, es el asiento mismo de la cultura de Occidente. Europa vive de este culto a la personalidad. Recuérdense a Sócrates fundamentando la especulación en el *nosce te ipsum*; a San Agustín, en actitud semejante a la socrática, basando la reivindicación dogmática contra los escépticos: *Si fallor sum*; recuérdense a Descartes cimentando la filosofía moderna sobre su célebre sentencia: *je pense, donc je suis*. Recuérdense, finalmente, a Husserl, que enseña como Cartesio, la elaboración de la filosofía sobre el *ego cogitans*.

Por lo que mira a la religión, la Escritura enseña, en uno de sus más sublimes libros, por la boca sagrada de un profeta:

“Hazme fuerte, Señor, contra tí mismo”; y Jesús predicó no haber venido al mundo a meter paz, sino espada; porque llegó a separar a los buenos de los malos y a los justos de los injustos.

El personalismo es la esencia de Occidente.

Una persona —según el filósofo alemán Stern— es una existencia tal que, a pesar de la multiplicidad de partes, forma una unidad peculiar, con valor propio y, como tal, a pesar de la multiplicidad de funciones parciales, realiza la espontaneidad unitaria que tiende a un fin. “La persona es un todo, y la cosa, un agregado. La persona es algo inconfundible y único.”

Esto no puede abolirse. El personalismo occidental no puede convertirse al impersonalismo oriental. Dios es personal para los europeos. En la conciencia de nuestra cultura, la idea de persona rige las manifestaciones religiosas, filosóficas, éticas y estéticas. Todos los valores se conjugan en torno del yo. Abolir lo individual es traspasar los límites del pensamiento de Occidente.

¡Esperemos que nuestra civilización rechace los embates de Oriente, enriqueciéndose, empero, con el contingente que le prestan los grandes pensadores de China y el Indostán! Nuestro perfil es cristiano, no budista; nuestra ciencia es especulación racional, no misticismo religioso. Dante, Cervantes y Shakespeare evocan la apoteosis de la personalidad humana.

Y Nietzsche ha escrito:

“La sabiduría fatiga, nada vale la pena; no debes desear.” — He encontrado colgada esta nueva tabla hasta en las plazas públicas. ¡Romped, hermanos míos, romped también esta nueva tabla! Los hastiados del mundo la colgaron, los predicadores de la muerte y los carceleros, porque, mirad, ¡también es un llamamiento a la esclavitud!

La India nunca fue una nación; jamás constituyó una patria. En cambio, Israel, la patria de Cristo, fue siempre un pueblo pequeño de apretados vínculos tradicionales. Para los

griegos, los límites del Estado-ciudad, eran los de la cultura. El Dios-término señalaba el fin de la civilización y el comienzo de la barbarie. El nacionalismo judío se inspiró en la idea monoteísta y mesiánica; en la idea de personalidad. Monoteísmo es perfección, realización, unidad, poder individual absoluto. Panteísmo es infinitud, enormidad, disolución de lo personal y espiritual en las vicisitudes de la fauna y la flora. El Occidente se incorpora en el espiritualismo personal; el Oriente se difunde en el Dios-universo. La libertad es obra personal. La necesidad es la forma de la ley impersonal. El Occidente dice, con Sócrates, San Agustín, Descartes, Fichte y Husserl: *ego*. El Oriente es brahmanismo, taoísmo y budismo. Al negar la personalidad, el asiático se difunde en el vacío; al afirmarla sin tregua, el europeo confiesa a Jesucristo.

2. EL BUDA DE OCCIDENTE

Consuélome, pues, con que mi ética es enteramente ortodoxa respecto al Upanishada de los santos Vedas, como respecto a la religión universal de Buda, y con que tampoco está en contradicción con el antiguo y genuino cristianismo.

SCHOPENHAUER

Dos grandes filósofos de Occidente significan la importación, dentro de la filosofía europea, de la inspiración oriental: Spinoza y Schopenhauer. Spinoza es el “oriental” del ciclo cartesiano, como Schopenhauer lo es, respecto del ciclo kantiano. Spinoza hereda la tradición plotiniana, y Schopenhauer, la budista. Así como el panteísmo spinocista procede de la teología alejandrina, la filosofía voluntarista de Schopenhauer deriva del budismo.

El Oriente se refracta a través del racionalismo cartesiano, en el insigne judío de Ámsterdam, como, a través de las “Críticas” kantianas, en el telematismo schopenhaueriano. Es interesante observar de qué suerte la introducción de la filosofía oriental engendra, en Occidente, el pesimismo sistemático.

Tres son las fuentes del pensamiento de Schopenhauer: Platón, Kant y el budismo. Con razón ha podido caracterizarse su personalidad filosófica, diciendo que se trata de “un Buda perdido en Occidente”.

La obra fundamental del gran pensador: *El mundo como voluntad y como representación*, contiene tres partes: en la primera se trata del conocimiento racional y científico; en la segunda, del conocimiento estético; en la tercera, del pensamiento moral.

Kant rige la obra schopenhaueriana, por lo que concierne a la parte crítica y científica. No podemos, por obra del esfuerzo racional puro, llegar al conocimiento del ser. Quedamos, irremediablemente, dentro de los límites infranqueables del subjetivismo, del fenómeno, de la apariencia... Las cosas en sí mismas no pueden ser conocidas, sólo conocemos las cosas a través de los principios *a priori* de todo conocer. “La cuádruple raíz del Principio de Razón”, nos constriñe dentro de un mundo subjetivo, más allá del cual, la realidad permanece intacta, inasequible a nuestro pensar y nuestra crítica. El puro razonamiento no puede elaborar la metafísica. Nos trae y retrotrae a nosotros mismos, y nos deja sumidos en la perdurable ignorancia de las causas. Todo esto lo ha expresado el filósofo alemán por medio de una expresión excelente, como todas las suyas, porque Schopenhauer fue tan gran escritor como gran filósofo: *el mundo es mi representación*.

Lo cual quiere decir que el idealismo tiene que ser el resumen incontrastable de la actitud puramente racional. Para una pura mente razonadora, que no recurre a la intuición como órgano del conocimiento, “el mundo es mi representación”. Ahí, en ella, es inmanentemente. No tiene recursos adecuados, la “razón pura”, para exceder los límites de su estructura propia. La ontología es ciencia imposible, si no se hace referencia a otra verdad, la “verdad de intuición”.

Pero, en estética, Platón completa a Kant. El noumeno kantiano es la idea platónica. “Los dos más grandes filósofos de Occidente”, según Schopenhauer, están al fin contestes en

una afirmación común. La idea platónica es el noumeno kantiano, *intuido*, no *representado*. Porque la estética se fundamenta en algo diverso del fundamento universal de las ciencias físico-naturales. “El arte es la contemplación de las cosas independientemente del principio de razón.” Cuando el sujeto ve u oye con ánimo estético, no mira el mundo del fenómeno sino las “cosas en sí”, las ideas. Por medio de la intuición estética nos elevamos de la representación a la idea, de la confusa realidad del mundo ambiente, a los arquetipos platónicos, a los paradigmas.

Porque el mundo no es idea, sino voluntad. Las ideas platónicas son, únicamente: “objetivaciones inmediatas de la voluntad de vivir”. Por la propia índole de la música, que es reflejar el arcano de los arcanos, da siempre el misterio como objeto de toda producción. Por esto nadie puede comprender la obra musical; siempre es sutil e inefable su esencia.

Todo cuanto es, intuitivamente considerado, es “voluntad”. O sea, un “querer ser”. El mineral “quiere ser”, como la planta y el animal, como el hombre y la sociedad. Todo, según lo dijo ya Spinoza, “tiende a persistir en su ser”. Esta universal tendencia a persistir en el propio ser, es la esencia de ser. ¡Voluntad es la montaña que se levanta en su actitud magnífica, como el vegetal que rompe con su raíz la tierra, como el animal que se nutre, crece y reproduce, como el hombre que lucha por la vida, como las especies que se suceden, a través del tiempo y el espacio, como la historia misma, que va desenlazándose sin sentido a través de los siglos! . . . Todo es voluntad consciente o inconsciente, pero atribulada siempre, inconsolable en su deseo. Hay quienes quieren conscientemente; pero también hay los que quieren sin saber que quieren, y sin saber qué quieren.

Y, como todo el que siempre desea es infeliz, y todos perpetuamente desean sin satisfacerse nunca, todos son perpetuamente infelices. ¡Si el mundo es mi voluntad; si la voluntad no se aquieta jamás, siempre será desgraciada y anhelante, tan

desventurada como anhelante! Por tanto, el mundo es malo, *pésimo*. Es el peor de los mundos posibles. Su símbolo lo constituye la tragedia griega; los mitos helénicos de Sísifo, las Danaides y Tántalo. Constantemente empeñados en dar pábulo a nuestro deseo, nos vemos constreñidos a una infelicidad perdurable e irremediable, ya que nuestra propia esencia es un “querer ser” que no puede llegar a saciarse.

La voluntad, saliendo de la noche de la inconsciencia para despertar a la vida —dice el filósofo discípulo de la negación budista— se encuentra transportada a un mundo sin límites ni fin, poblado de innumerables individuos, todos llenos de aspiraciones, sujetos a dolores y errores; y, después de haber pasado por un sueño penoso, corre a sumergirse de nuevo en su antigua inconsciencia. No hay satisfacción en el mundo que baste a hartar su codicia, a poner término a sus exigencias, a colmar el abismo sin fondo del corazón.

Mi teoría explica esto, mostrando que el principio de la existencia del mundo carece de razón, es decir, que es una voluntad de vivir ciega, que, como cosa en sí, no se encuentra sometida al principio de razón, el cual es exclusivamente la forma del fenómeno y lo único que nos autoriza para plantear la cuestión del por qué.

La verdad está en la sentencia de Calderón, el poeta a quien los sentimientos cristianos inspiraban un conocimiento más perspicaz que el de los sabios de la antigüedad:

“el delito mayor del hombre es haber nacido”.

Y el solo remedio es la técnica que enseña a no desear, el ascetismo que aparta del placer, y la moral que aspira al Nirvana. Buda completa la obra inspirada en Kant y en Platón. El mundo es ilusorio; la existencia es “el velo de Maya”. Todo se muestra doloroso e irreal, excepto la voluntad de vivir, que constituye la esencia universal.

De este modo, el Oriente se introdujo y afirmó en Occidente, merced al genio de Schopenhauer. El pesimismo sistemático inspiró no sólo al ilustre filósofo; también a Wagner en su obra dramática y musical; y de rechazo, a Nietzsche.

Pero este gran discípulo superó la axiología schopenhaueriana y budista, creando una nueva posición filosófica, ante el problema del valor de la existencia.

3. PERSONALISMO Y PANTEÍSMO

*Con el pensamiento no convertido a
ningún otro ser; armonizado por continuas
prácticas y en constante meditación, camina
el hombre hacia el Espíritu Sumo.*

Bhagavad Gita. Estancia octava.

La forma fundamental del pensamiento en Oriente —porque cada cultura posee un elemento formal irreductible— estriba en el sentimiento profundo de la difusión del yo en el infinito. Por tanto, la verdad se busca siempre en el concepto de la *totalidad* del universo, y no en la *personalidad* consciente y única.

De este modo, como corolario irrefragable del pensamiento cosmológico, que asciende al primer plano, el pensamiento psicológico pasa a un segundo término.

Ahora bien, el ser, es entonces sólo el *ser infinito*; sólo él tiene realidad, los seres son ilusiones, formaciones transitorias y perecederas, que no poseen consistencia por sí mismas. La ontología oriental sacrifica la psicología a la cosmología, el yo al universo, lo individual a lo cósmico, lo personal a lo impersonal; ésta es su forma cultural propia.

Otro corolario de la actitud místico-filosófica de Oriente, corolario preparado por las anteriores tesis, estriba en la negación de Dios. Dios es el *alma cósmica* —como en Bruno y Spinoza—; jamás el Dios personal. La teodicea indostánica, la cosmología y la psicología, se abisman en lo cosmológico, que es la sola verdad.

Por fin, la ética, preparada por la teoría panteísta del ser, estriba en una técnica para ayudar a la disolución universal en el infinito. Porque él sólo tiene verdad y realidad. ¡Sólo el infinito no es ilusión!...

Todos los sistemas, el brahmanismo como el budismo, se hallan empeñados en esta disolución de lo individual y lo personal en lo cósmico. La oposición sujeto-objeto, esencial para la formación de la ciencia, se anonada ante la intuición mística de la universal unidad cósmica; y, al desaparecer como un error el yo y el mundo que se le opone, la moral, buscando sin tregua la estabilidad final de la contemplación, aniquila lo propio y característico de cada ser —atributos ilusorios y falaces— para elevarse, por la inacción, al místico contentamiento de la posesión de la verdad.

Las virtudes —se declara en el Bhagavad Gita— conducen a la liberación, los vicios a la esclavitud. Pero lo que se ansía es el Nirvana, la liberación de todo vínculo con la materia: “Los hombres de naturaleza demoníaca ignoran la acción y la omisión. Ni pureza ni verdad ni honradez se encuentra en ellos.”

Pero, urgido a caracterizar de algún modo esa totalidad en que todo se abisma, realidad que representa el fin último en moral y la causa primera en metafísica, Krishna declara: “Quienes con la mente fija en Mí, siempre armonizados, me adoran con inquebrantable fe, son a mis ojos los mejores en el yoga. Los que adoran al indestructible, inefable, inmanifestado, omnipresente, inconcebible, indiferenciado, inmutable y eterno.”

La moral se resume en una técnica de abolición universal del deseo: “El que nada quiere, el que, sin pasión, sereno, experimentado y puro renuncia a toda empresa, él, ¡oh devoto mío!, es a quien yo amo. El que ni ama, ni aborrece, ni se aflige, ni desea; y, con plena devoción *renuncia al bien y al mal*, ¡él es a quien yo amo!”

Los textos anteriores no se han seleccionado de las Escrituras budistas, sino del célebre Bhagavad Gita, el libro clásico del más puro brahmanismo. Y, no obstante, véase cómo el bien y el mal no preocupan al santo, en su sublime abnegación.

Así como Zarathustra, él ha de afirmarse “más allá del bien y del mal”... El amado de Krishna, en el yoga de la devoción, es “quien inalterable se mantiene ante el amigo y el enemigo, en la fama y la ignominia, en el calor y en el frío, en la dicha y la pena, *libre de afecciones*”.

¡Nada más distante de la moral de Occidente, que esta exaltación sistemática de la indiferencia! ¡Nada tan diverso de ella como el heroísmo cristiano! El Oriente es quietud, el Occidente, acción: he aquí la inconfundible diferencia.

Esta disolución de lo personal en el cósmico, esta indiferencia ante el bien y el mal, esta inacción, este mutismo, ¿serán, en verdad, quienes nos lleven a la vida bienaventurada?...

Ellos, los de Oriente, juzgan que sí. Nosotros, los occidentales, pensamos que no. Tenemos otro sentido diverso de los valores sumos. Abrigamos distinta concepción de lo divino. El absoluto no es, en nuestro sentir, un indiferente ser que se complace en abolirnos y negarnos. *Dios, para nosotros, es persona. Actúa como nosotros.*

El antropoformismo de Israel, rectificado y ratificado con la filosofía, nos entrega una expresión de Dios sólo simbólica, pero bien sabemos que fuimos creados “a su imagen y semejanza”. ¿Cómo, entonces, podría ser falsa la intuición de la personalidad divina? La Iglesia romana dice: “Si alguien dijere que Dios no es personal, sea anatema.” ¡Y anatematizado queda también el orientalismo por nuestra razón y nuestra ciencia!

Siempre es el tema de Oriente *el monismo ético y ontológico*; siempre se produce y reproduce la eterna negación del sujeto humano. ¡Qué insólita auto-negación personal! ¡Parece que la humanidad es un error, una monstruosidad sin sentido! Y, no obstante, sólo por el hombre sabemos lo que puede ser el cosmos, porque la humanidad significa la coincidencia de lo psíquico y lo físico en lo antropológico.

El “deseo” y las “obras” son los nombres dados a las potencias que retienen al alma en los límites de lo finito. En el fondo, las dos cosas son idénticas. Del deseo depende la naturaleza del hombre. Conforme a su deseo es su voluntad, y conforme a su voluntad, sus obras. Por último, conforme a sus “obras” es su existencia...

El concepto de “mal” y el de “ilusión” llenan con su constante presencia las páginas de los libros indostánicos. Todo lo real es ilusorio; todo acto es frustráneo. Lo absoluto como infinitud, es perpetuo fin de la contemplación. En tanto que el Oriente se ha gastado en su actitud mística y panteísta, el Occidente ha elaborado, con la ciencia, las técnicas, la industria, elementos solidarizados entre las fuerzas del universo y la sociedad humana. La quietud hierática de las colectividades orientales, contrasta con la vertiginosa transformación de las naciones de civilización europea. Mas, en nuestros días, Europa, un tanto temerosa de su propio y tremendo afán de dominación, vuelve el rostro hacia las culturas exóticas, y parece reflexionar, en un grave y profundo soliloquio: “¿Cuál será la verdad?... ¿El descanso en la abnegación del propio ser individual y personal, o su exaltación triunfante y magnífica?”

El alma oriental supo atisbar sigilosamente los grandes enigmas de la vida; pero no pudo aprovechar el arcano de las fuerzas cósmicas para darlo en usufructo al hombre. El alma occidental ha domesticado, como dóciles esclavos, el magnetismo y la luz; pero alienta y se desarrolla en una suntuosa extremidad puramente industrial y civil. Esta alma de Occidente parece hoy haber olvidado a Dios, y todo lo espera de sí misma. Su misticismo es la acción; su evangelio la lucha de clases, la brega de los pueblos; su ideal la fuerza, su alivio la ironía, su anhelo el poder. “No contentamiento, sino más poder”, que dijo Nietzsche.

Hay dos almas, dos grandes almas distintas y distantes: el alma oriental y el alma occidental; una es éxtasis bienaventurado y

la otra dialéctica sutil; una es de diez mil años y la otra de ayer; una fue iniciación sacerdotal la otra, ciencia laica en Berlín y París. Una vive galvanizada, como los faraones en sus huesas milenarias, dentro de su blanco sudario de siglos, la otra está casi agonizante de actividad febril...

4. EL ERROR DE NICOLÁS BERDIAEV

La sistematización de Nicolás Berdiaev, llevada a cabo en su libro sobre *El sentido de la historia*, nos conduce a comprobar que su pensamiento empeñase ahora en seleccionar, por modo un tanto arbitrario, la obra de la cultura humana. La honda labor del pensador eslavo, al sistematizarse, se torna singularmente menos eficaz.

Berdiaev es un místico. En lo que afirma es grande: cultura sin religión no se concibe en su plenitud; pero, en lo que niega, no tiene el mismo valor, no es tan verdadero como en lo que ama y exalta. Su reivindicación en pro del sentido religioso de la historia es excelente; pero su aversión hacia el heroico ánimo del humanismo no podría aceptarse sin rectificación.

Berdiaev no puede desconocer que toda cultura es, como lo demostró Max Scheler, cultura de integración, cultura de aprovechamiento y cultura de salvación: economía, humanismo y religión. Sin economía no hay cultura; la cultura es, en parte, económica. La economía es cultural, no natural. Sin humanismo tampoco hay cultura. Sin individualismo, sin integración de la personalidad, ¿cómo podría haberla? Lo que es cierto para Berdiaev, como para nosotros mismos, es que, sin propósito de salvación, sin Dios, la cultura no se organiza en su armonía esencial. Dios es el reino de los fines y el centro de los valores. No porque el humanismo científico creó la máquina, ni porque la filosofía y la ciencia formaron la economía moderna, deja de revestir un sentido perenne el factor que integra la personalidad.

Si para el humanista Nietzsche, el hombre debe ser “superado”, para el místico Berdiaev, el humanismo del renacimiento ha sido ya “negado” en la sucesión de sus frutos históricos:

El humanismo europeo agoniza en la cumbre de la cultura espiritual, y muere el mundo humanista, el mundo de la estricta humanidad y del humanismo puro. La cultura ya no es posible con la ciencia y el arte de los humanistas. Nietzsche descubre una nueva era “más allá” del humanismo, determinando en éste una profunda crisis. Las hondas corrientes espirituales que aparecen después de Nietzsche, ya no tienen carácter humanista, y son señaladamente místico-religiosas.

Tal vez Berdiaev tiene un concepto imperfecto de lo que es el hombre. La antropología es el problema palpitante de la filosofía contemporánea. El hombre es *homo oeconomicus* y *homo sapiens*. Berdiaev estima, ante todo, al *homo credulus* y al *homo apostolicus*. Es el humanismo místico de la negación, el que viene a situar al filósofo en posición adversa, frente a la cultura de integración de la personalidad, que diría Max Scheler. El hombre no es un *factum*, sino, más bien, la posible dirección de un proceso y, a la vez, una tarea, una *meta* eternamente luminosa que se cierne ante *el hombre-naturaleza*. Se engaña Nicolás Berdiaev al declarar que las hondas corrientes espirituales que aparecen después de Nietzsche, ya no tienen carácter humanista. El propio Max Scheler constituye la mejor ilustración que podría alegarse en contra. Por esto hallamos la siguiente afirmación en la obra del filósofo alemán: “No puede hablarse del hombre como de una cosa (ni siquiera como de una cosa relativamente constante) sino, más propiamente, de *humanización*, de un proceso eterno siempre posible.” ¡Éste es el sentido del humanismo renacentista!

Berdiaev mira en el siglo XVIII (autor de la Revolución Francesa), la demostración del fracaso del humanismo convertido en iluminismo; pero el hombre abstracto del siglo decimooctavo es sólo una desviación pasajera, que jamás aceptará

el verdadero humanismo. Siempre el espíritu es individual, personal. Su esencia es la personalidad misma; y la existencia no puede rebelarse contra lo esencial.

La verdadera moral del humanismo no es racionalista, conforme al pensamiento de los contemporáneos de Voltaire, sino paradigmática. Cuando el místico aconseja la imitación de Jesús como paradigma de la moralidad, tampoco se propone ofuscar la personalidad, sino, precisamente, desarrollarla. Jesús nos torna libres si se nos ofrece o da como modelo. Cada imitador de Jesucristo es un cristiano diferente, según su forma de vida personal. San Agustín, Santa Teresa, Pascal y Tolstoi son cristianos auténticos, profundamente personales y distintos, mientras más cristianos son.

Lo que pasa es que, hoy, se estima de preferencia el saber encaminado hacia el apoderamiento del mundo; pero es imposible no reconocer que, si no se integra la personalidad por medio del “saber culto” que reivindica el humanismo, queda incompleto el marco de la obra social. Sólo merecen salvarse las personas. Las cosas no se salvan. De modo que para reivindicar el saber de salvación, resulta indispensable asentarlo sobre la cultura de integración de la personalidad.

El saber culto de los humanistas es piedra angular de la historia. Por esto dice el insigne filósofo alemán:

Ningún oriental romanticismo, ya sea cristiano, indico o de cualquier otra procedencia, logrará apagar, jamás, la flameante antorcha, la poderosa antorcha vital que, para orientación del mundo, encendió antes que nadie entre los griegos, la ciencia pitagórica de la naturaleza.

La conciencia renacentista que acompañó al hombre en el instante de su ingreso en la historia moderna, le había comunicado una confianza extraordinaria en sus propias e inagotables energías creadoras. El hombre estaba seguro de llegar a una sólida concepción de la vida a través del arte, y tenía también el íntimo convencimiento de que sus conocimientos penetrarían, cada vez más, en los misterios de la naturaleza...

Estas palabras de Berdiaev, por lo que mira al espíritu del Renacimiento, son perfectamente justas; ¡pero no hemos abandonado la fe de los renacientes!... Creemos, hoy, contra lo que afirmó el positivismo, contra lo que formuló el agnosticismo kantiano, que nuestra persona humana es capaz de conocimientos supremos. Intuimos las esencias, vemos las formas, sabemos, como enseñó Platón, no sólo de las sombras que desfilan por los muros de la Caverna, sino también de las *ideas* eternas, que nos iluminan y nos guían. Nuestra filosofía no es agnóstica. Nuestra ciencia nos comunica con lo absoluto.

La secularización del individuo, la cultura de integración de la personalidad humana: tal es la obra eterna del humanismo. En la Edad Media, según Burckhardt, ambos aspectos de la conciencia, el objetivo y el subjetivo, se habían velado; la vida intelectual parecía como sueño. El velo que envolvía a la personalidad humana era un tejido de fe y de prejuicios, de ignorancia y de ilusión. El hombre era sólo (como está sucediendo en nuestro siglo), raza, pueblo, corporación, masa. En Italia, la cultura de integración desgarró el velo, y dio la señal del estudio “objetivo” del Estado y el mundo. Pero también se desarrolló el aspecto “subjetivo”. El hombre se convirtió en individuo, en persona irreductible y única. Véanse estas magníficas expresiones culturales sobre la personalidad, empleadas por los renacientes: *uomo singolare*, *uomo único*; expresiones usadas para designar, conforme lo dice Burckhardt, “un grado superior, el apogeo de la cultura individual”. Este apogeo, esta secularización de la conciencia, es la obra del humanismo, que Nicolás Berdiaev pretende en vano desvirtuar. La cultura de integración toca a la dignidad de la persona. Las personas no son reemplazables, como lo declara Stern. La gloria del humanismo estriba en haber hecho de la persona “una cualidad singular e inconmensurable”.

El desdén hacia el humanismo puede convertirse en negación de la humanidad, porque ya significa la abominación

de las aspiraciones individuales. El personalismo y la libertad son la cultura misma. La “nueva Edad Media”, si ocurre, será sólo un episodio de los siglos, y el eterno espíritu de Grecia y el Renacimiento, como dijo Renán, “continuará sin fin”. “Pero también la idea humanística del saber culto (tal como en Alemania la encarna del modo más sublime Goethe), ha de subordinarse, a su vez, y ponerse en su última finalidad, al servicio del saber de salvación. Porque todo saber es, en definitiva, de Dios y para Dios.” Max Scheler, al declarar lo anterior, asume una posición más cabal que la del místico eslavo. ¡La cortesía de las humanidades no veda la valentía de la religión!

5. BERDIAEV Y EL SENTIDO DEL HUMANISMO

El hombre es un renacimiento. El humanismo es más verdadero que el hombre, porque el hombre no existe sino como proceso, como humanización. Renace el hombre y, si renace no se repite, se humaniza, se torna más hombre (no “humano demasiado humano”, que dijo Nietzsche) . El renacimiento del hombre constituye su esencia. No somos un *factum*, sino un desarrollo, un llegar a ser, un proceso perenne. Morimos y renacemos en los episodios de la historia. Cada gran siglo de la evolución humana es invención y repetición, creación y síntesis. Hoy no podemos admitir ya la vieja teoría histórica que hace principiar los “tiempos modernos” en 1453 o en 1500. Sabemos que la Edad Media se prolonga hasta la Revolución Francesa, y que el Renacimiento se inició antes del año 1300.

La historia no puede cortarse a pico, como las rocas. No es exacta ni geométrica. El Renacimiento se inició antes de San Francisco, y terminó (si es que ha terminado), con Goethe y con Renán. Berdiaev mismo es un pensador medieval, un superviviente medieval en pleno siglo xx; y Nietzsche fue un magnífico humanista redivivo, que amó la virtud —*la virtù*— en el sentido del Renacimiento. No cesan repentinamente los tiempos, se prolongan; no se limitan los espíritus, se difunden.

La divisibilidad de la materia es ya pasmosa. Todavía trasciende a almizcle la silla de manos de María Antonieta; un poco de anilina comunica su enérgico colorido a la enorme masa de agua de un río...

Si la materia es divisible en tal forma increíble, ¡cuánto más contaminador habrá de ser el contacto del espíritu, la influencia de la personalidad!

La Edad Moderna se origina del Renacimiento como de la Edad Media. En pleno Renacimiento impera la teocracia medieval, todavía; pero Wicliffe y Juan Huss, anticipan la Reforma. Alemania e Italia prolongan en su variada constitución política, el espíritu del feudalismo; en tanto que Carlos V y Felipe II crean el Estado moderno. La pintura italiana es insensiblemente medieval y renacentista. El Políptico del Cordero de los Vaneick o el Juicio Final de fray Angélico de Fiésolo, son obras maestras, en que la técnica de los renacentistas se liga estrecha y profundamente con el espíritu de la Edad Media. Renacimiento es el *quattrocento*, como el siglo de Leonardo y Rafael. El propio Berdiaev se ve obligado a declarar: “Queda por explicar esta crisis de la civilización europea, abierta hace tiempo por diversos lados, y que alcanza, hoy, el apogeo de su manifestación. La historia moderna que se acaba, fue concebida en la época del Renacimiento. *Asistimos ahora al fin del Renacimiento.*” (No somos nosotros quienes subrayamos la última frase, sino su propio autor.)

Si apenas, hoy, el Renacimiento finaliza, ¡cómo se prolongaría la Edad Media durante el Renacimiento! La propia subsistencia de la Iglesia romana, prueba que la Edad Media se prolonga vigorosamente hasta nuestros días. Es que el humanismo y la *humanización*, como dice Max Scheler, son la esencia del hombre. El hombre es un proceso que tiende a una meta. La historia es el relato de este proceso constante y creador.

Expone Berdiaev: “La Revolución Francesa, el positivismo y el socialismo del siglo XIX, son las consecuencias del

humanismo del Renacimiento, al mismo tiempo que los síntomas de agotamiento de su poder creador.” Pero, es evidente que el socialismo constituye un fenómeno constante de la historia humana; que los Padres de la Iglesia, y aun el propio Evangelio, muestran aspectos afines con las reivindicaciones de la revolución social. Y los verdaderos precursores del positivismo moderno, hay que irlos a hallar entre los escépticos y los sofistas griegos; porque muchas tesis de Sexto Empírico serían suscritas sin dificultad por Hume y por Comte. Protágoras afirmó: “El hombre es la medida de todas las cosas.” El pragmatismo contemporáneo ha hecho de esta sentencia de Protágoras la divisa de su filosofía.

En cambio, si el Renacimiento “se descompone” en el siglo XIX (para hablar como Berdiaev), su espíritu no muere ni puede morir; porque reivindicó un aspecto esencial de la cultura: el individualismo, la cultura de integración de la personalidad.

Véase cómo expuso Luis Vives, el más grande de los pedagogos del Renacimiento, su concepto del saber:

Consiste la verdadera sabiduría en juzgar rectamente de las cosas, concibiéndolas como son en realidad; no confundiendo lo útil con lo precioso, ni lo vituperable con lo digno de alabanza. Por esto el filósofo debe mirar siempre, con prevención, todo aquello que el vulgo suele alabar y aprobar mucho, si no merece también el asentimiento de los pocos que saben ajustar las cosas a la norma de la virtud.

El primer paso de la sabiduría estriba, según Vives, en conocerse a sí mismo, y el último en conocer a Dios. El hombre y Dios reivindicados como objetos de la sabiduría; y, entre ellos, “el conocimiento de la realidad, que nos lleva a concebir los valores con rectitud”; esto forma la sabiduría del Renacimiento. ¿Cómo podría morir este vasto espíritu pedagógico de cultura universal, de amplia formación del hombre, sin desaparecer al mismo tiempo toda cultura?...

Lo que acaece es que nuestra edad se halla perpleja ante los varios y aparentemente irreductibles conceptos del hombre:

¿Es el hombre, exclusivamente, conforme al transformismo científico, remate de un proceso biológico que al fin lo engendró?...

¿Es el hombre copartícipe de la razón divina, del logos, como lo afirmó el humanismo de los grandes renacientes discípulos de Platón?...

¿Es el hombre la hechura o creación del Dios de Israel, tal como lo relata el Génesis?...

¿Cómo unir estas tres concepciones distintas para constituir la antropología filosófica?...

El primer concepto del hombre es el del *homo faber*; el segundo es el del *homo sapiens*; el tercero es el del *homo credulus*. El genio del Renacimiento es imperecedero, porque ninguna época de la historia reivindicó, con tanta energía, el saber culto de integración personal, sin el que todo empeño de cultura es imposible. La religión, que mira a Dios, se asienta sobre el conocimiento del hombre y el conocimiento del mundo. Vives lo expresó gallardamente al declarar: *Hic est cursus absolutae sapientiae, cuius primus gradus est nosse se, postremus nosse Deus*.

Véase, para concluir, conforme a la ética paradigmática de Erasmo de Rotterdam, la imagen de uno de los grandes héroes del Renacimiento: Tomás Moro posee todas las virtudes paganas. Es sencillo, odia la tiranía, ama la amistad. De todo lo humano saca alegría. Tanto se complace en la sociedad de los varones como en la de las mujeres. Gusta de la naturaleza y de los animales. Es orador y poeta. Nadie como él para improvisar con elegancia; para ejercitarse en la dialéctica. Su casa es refugio de la amistad. Abomina de la superstición. Sabe orar diariamente, mas, en vez de recitar meras fórmulas, deja que la oración brote de su alma con libertad. Departe con sus amigos sobre la vida futura, e ignora los vanos temores de las almas atormentadas. Pone su esperanza en la bondad de Dios.

¡He aquí a Santo Tomás Moro, uno de los paradigmas humanos de Erasmo! Tan augusto modelo de humanización es perdurable. Constituye no el *factum* de que habla Max Scheler, sino “la flecha del anhelo hacia la otra orilla”, que dijo Nietzsche evocando al súper-hombre”.

6. LOS FRUTOS DEL HUMANISMO: EL “MILAGRO” FLORENTINO

La expresión —como todas las suyas, perfecta— es de Renán. ¡El “milagro”, florentino!... Un esfuerzo genial y reiterado de cultura. Pero, ¿qué es la cultura?... Responde Baltasar Gracián: “aliño del espíritu”. Sí, un aliño del alma y pulimento de la vida:

“Pulimento y matiz de mármol terso”,

que dijo un poeta mexicano. Entra dentro de sí el espíritu, se sondea a sí mismo, y se expresa. Esto es todo; pero eso es todo. La existencia universal surge de la peregrinación interior de la conciencia, de la marcha de las ideas sobre las ideas.

Jamás el alma humana —sino en Atenas— penetró tan poderosa y bellamente en su ser espiritual, con tanto desenfado y aliño, como en los días del renacimiento toscano.

Descubrió al hombre. Lo reveló de nuevo a su conciencia. El hombre se había perdido. Los humanistas del Renacimiento, alumnos de Grecia y de Roma, lo revelaron. Los grandes filósofos y poetas de la antigüedad volvieron a ser conocidos y gustados, merced al afán que pusieron en su estudio y elucidación los sabios que Lorenzo el Magnífico presidía. Él también fue un humanista, un poeta. Cantó en sus versos los grandes espectáculos de la opulenta vida florentina. Platón y Aristóteles surgieron ante la conciencia de Europa. La Academia, el Liceo, el Pórtico y el Jardín, como en Atenas, formaron parte de la arquitectura moral e intelectual de Florencia; pero no se trata de una repetición de lo antiguo, sino de un nuevo

alumbramiento que el genio de la antigüedad engendró en la conciencia de Occidente.

La Edad Media había estilizado y ofuscado al hombre. Lo miraba unilateralmente. Sólo lo contemplaba a través del prisma místico y teológico; prisma luminoso en verdad, como los vitrales de los templos góticos. Pero era sólo la luz dentro del templo, no la luz del mundo, no la luz. Al decaer el arte gótico surgen la escultura y la pintura modernas. Al cesar el arte místico de los vitrales, nace la pintura florentina. Se secularizó la vida humana. Se la sacó a la naturaleza, se la devolvió a la existencia universal, se la situó de nuevo en el cosmos. Y puntualmente cuando se descubre al hombre —como dijeron Michelet y Burckhardt— se completa la geografía del mundo. Colón, italiano también, exhibe a América, que yacía en su lecho de sombras oceánicas. Florencia, la Florencia de los Médicis, presidió la gestación de los “tiempos modernos”: un hombre nuevo en un mundo nuevo.

Dante es símbolo de la transición de ambas edades. Fue, a un tiempo, aurora y ocaso. La conciencia de un mundo que moría y otro que nacía o renacía. El dialecto toscano es el vehículo de la creación dantesca. Florencia presta a las nuevas naciones el órgano polifónico de su propia expresión literaria. No en latín, sino en italiano, canta la Edad Media su canto de cisne. Porque nada en la historia termina bruscamente. Todo se continúa y modula con el matiz del tiempo.

Boccaccio y Petrarca, también florentinos, son los precursores del humanismo que adelanta a través de la historia europea. Ellos ya miran definitivamente hacia el futuro. No hacia atrás y hacia adelante, como el maravilloso autor de la *Divina Comedia*. Por esto, tal vez, Petrarca y Boccaccio no asumen en la historia de las letras la significación única del poeta de la *Vita Nuova*.

En cada orden de la actividad cultural, Florencia descuella como la ciudad maestra. Maquiavelo y Guicciardini son los

definidores de la política moderna. El Estado florentino los crea, la ciudad inspirada los modela. Toda la contienda terrible de los déspotas del Renacimiento palpita en el libro *El Príncipe*, los *Discursos sobre Tito Livio* y la *Historia de Italia*. Cosme, Pedro y Lorenzo dirigen la obra política y social; y el siglo de León X, pone al fin en el Pontificado a un Médicis. La época más grande de la historia moderna se denomina con el nombre de aquel Papa insigne, vástago de la raza que levantó a Florencia sobre todas las ciudades de Europa.

Los pintores sintetizan la mística medieval y los emblemas teológicos con la admiración y la reproducción de las formas naturales. Ésta fue su principal virtud. No un rompimiento inhumano, sino una superación plástica. No se perdió en Florencia el soplo de la Edad Media, sino que se difundió sobre las nuevas formas exhibidas. Musicalmente se concatenaron y hermanaron entre sí el arte antiguo y el nuevo; lo mismo en la expresión de los ángeles de fray Angélico que en las vírgenes de Rafael. Y lo viejo anima lo nuevo, hasta que el pensamiento del porvenir se destaca adulto ya y triunfador; pero aun entonces, el espíritu del cristianismo sigue inspirando la obra de los grandes artistas, porque, regularmente, lo elaborado por los grandes pintores, es idea y sentimiento cristianos, que el humanismo interpreta con sabios recursos propios. Giotto, Orcagna, Leonardo y Miguel Ángel fueron hijos de Florencia.

Mas, nada acaso tan perfecto, entre todos los frutos de la actividad florentina, como la escultura. Este arte sólo en Atenas alcanzó tanto esplendor. La técnica procede de la orfebrería. Arquitectos, pintores y escultores salen de los talleres donde se elaboran joyas inestimables. Ahí es donde se aprende el oficio. De ahí surge el dominio sabio y estricto de la acción. La joya, el joyel adiestra al genio, dentro de su ser preciso y precioso. Ghiberti puede concebir las “Puertas de la Gloria”. En ellas pone la belleza y la suntuosidad de una joya. Donatello asume la soberanía de su arte. Es el escultor

por antonomasia, el perfecto escultor. A su arte como al de Fidias puede aplicarse la máxima griega: “nada en demasía”. Después vendrá el genio de Miguel Ángel, el otro sublime escultor. Miguel Ángel tiene la gloria de ser, con Dante y con Savonarola, uno de los tres más grandes cristianos del Renacimiento. La idea tradicional no podrá extinguirse, jamás, si cuenta con tan formidables campeones; y la escultura florentina asume su último esplendor en la obra de Cellini, el joyero insigne. La nueva arquitectura domina todo este florecimiento estético, con la majestad y la audacia de las cúpulas de Santa María dei Fiore y San Pedro de Roma.

Por último, como siempre, la ciencia, el fruto más tardío de toda cultura, el remate de toda elaboración humana; pero toda ciencia proviene, según Aristóteles, de la curiosidad y la admiración. Sólo la mente de un curioso que admira puede alcanzar la verdad. El paradigma del renacimiento florentino es Leonardo. Todo lo atisba, todo lo ensaya, todo lo adivina... Es la curiosidad estética y científica inextinguible que se nos revela en la sonrisa de Gioconda. ¡También se sonríe cuando se piensa, inconscientemente se sonríe!... Esta sonrisa de la reflexión interior, del embeleso del pensamiento, acompaña al gran artista en toda su obra. Todas sus criaturas sonríen porque piensan interiormente en los enigmas de la vida y el ser. La ciencia florentina es la ciencia moderna; Galileo y Torricelli la formularon. Bacon y Descartes son los alumnos del espíritu científico que surgió de la inquietud pensadora de Leonardo.

Y, para completar su indeficiente gloria, un Riquetti, Mirabeau, y un Bonaparte, Napoleón, de ascendencia florentina ambos, fueron los supremos directores de la Revolución Francesa.

7. LOS FRUTOS DEL HUMANISMO: EL GRAN SIGLO ALEMÁN

Los grandes siglos de la historia de la humanidad no corresponden a las épocas de síntesis y unificación política nacional.

Son, más bien, reflejo de la riqueza y diversidad de las razas distribuidas en pequeñas repúblicas y principados. Atenas es sólo una república singular entre las diversas repúblicas griegas; como Florencia sólo, también, una ciudad entre las repúblicas y los principados italianos. La forma ingénita de división y subdivisión de la raza helénica fue, tal vez, propicia a la exaltación de la cultura ateniense. De la propia suerte, la pluralidad política del Renacimiento, engendró el pasmoso desarrollo de las artes y las letras en Italia. El siglo alemán —que abarca el desenvolvimiento de la cultura y su esplendor (1750 a 1850)— no concuerda con la unificación política. Cuando Alemania se muestra dividida y subdividida políticamente; cuando es ya no más una sombra histórica el “sacro Imperio Romano germánico”, la mentalidad y la cultura ofrecen al mundo su opulenta cosecha de ingenios y obras excepcionales, que sitúan al pueblo alemán sobre todos los de Europa, y lo conducen a la hegemonía del pensamiento. Grecia, Italia y Alemania son puras denominaciones colectivas sin consistencia ni unificación política, precisamente cuando Pericles, Lorenzo el Magnífico y Goethe presiden los destinos de la cultura humana.

De 1750 a 1850, elabora Alemania su erudición, su música, su filosofía, su literatura vernácula de trascendencia europea. La Edad Media, “enorme y sutil”, que dijo Verlaine, va a surgir rediviva e idealizada en la obra de los románticos. Lo gótico y lo fáustico, como en la creación de Goethe, se sintetizan en el esfuerzo de poetas, eruditos e historiadores. Pero, antes de efectuarse la cosecha romántica, el ritmo clásico se inicia con gallarda expresión. La labor de Winckelmann, de Lessing y de Kant, renueva la erudición, la crítica y la filosofía. ¿Cuál de las grandes naciones maestras de Europa podría, en este periodo de la historia, equipararse a la grandeza multiforme del genio alemán?...

Ya Juan Sebastián Bach y Handel, nacidos casi el mismo día, han exaltado la música a la perfección. Haydn crea la sinfonía, con el antecedente de otro ilustre Bach, Felipe Manuel. Mozart —el propio genio del arte de Euterpe— sitúa su obra sinfónica en el plano de los arquetipos eternos e inimitables. ¡Nunca, antes, el arte musical produjo ingenios de tan relevante y universal significación! Beethoven, contemporáneo de Goethe —súper-hombre de la historia contemporánea— será después el artista profético que, en su Novena Sinfonía, dé a la masa humana, con el sentido de lo infinito, el señuelo religioso de la más pura redención.

El periodo que simbolizan Goethe, Herder y Schiller es el de los clásicos del pensamiento alemán. Herder, alumno de Kant, vuelve la mirada del siglo hacia la filosofía de la historia. La idea de San Agustín y Vico, llévalo a concebir a la humanidad como un solo individuo que, en el curso de los siglos, actúa y se realiza a través de los episodios innumerables y conexos de su integración.

Y, lo que fue Platón para Atenas, y para Florencia Leonardo, es Goethe para toda la cultura moderna: el compendio, la cifra. Entre Kant y Beethoven, está él. Kant: la crítica, el idealismo, el imperativo categórico, la “pura razón”; Beethoven: la expresión revolucionaria y romántica, el genio del nuevo siglo que vendrá. Entre ambos, el creador de Fausto. Dante, Shakespeare y Goethe son los poetas de la humanidad. La vida y la obra de Goethe resultan ejemplares. ¡Decora el águila de Júpiter el santuario de las musas germánicas! La ciudad de Weimar se torna emblema de la “verdad hermosa”, que dijo Platón.

Schiller, poeta nacional, bardo del idealismo, generoso mentor de la educación estética del hombre, inspiró a Beethoven, como a todos los amantes de la libertad. Sus dramas son reflejo de la nobleza, de la integridad de la preocupación moral, arraigada en la conciencia de sus compatriotas. Su amistad

con Goethe resulta simbólica; lo real y lo ideal se unifican dentro de singular “voluntad de cultura”. Ambos espíritus de excepción resumen el tesoro poético del siglo.

Y, para rematar el desarrollo de la obra multánime, no lejos de Weimar, en Jena, el idealismo filosófico comienza a erigir un monumento de proporciones tan colosales, que sólo el grupo cartesiano del siglo XVII, y la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles, en Atenas, podrían serle equiparados. Kant había limitado el objeto del pensamiento. Fichte, Schelling y Hegel luchan contra el inquietante límite, contra la incognoscible “cosa en sí”.

Para Fichte —que con la vida igualó el pensamiento— la sensación es producida por el yo, no recibida de fuera. Resulta del yo mismo que se limita. Y todo puede deducirse de un principio supremo. Intuición, y pensamiento, conocimiento y voluntad, son el ser mismo, esto es, la conciencia. Ser “realista” es ser débil de carácter; el verdadero filósofo ha de ser “idealista”; porque para poder ser voluntad, somos inteligencia. “Los objetos del conocimiento son las resistencias necesarias puestas a la acción.”

Schelling —el filósofo por antonomasia del romanticismo— es una naturaleza poética, inspirada. En su filosofía, lo real y lo ideal se identifican. La naturaleza y el espíritu conducen a la identidad absoluta. La imaginación nos entrega sólo la apariencia de las cosas múltiples y mudables; pero el pensador tiene que elevarse sobre el pensar común. Se representa las cosas mismas en lo absoluto. “Lo bello es unidad de lo real y lo ideal, de lo objetivo y lo subjetivo, de la necesidad y la libertad, del saber y el obrar.”

Hegel al fin. Lo que Goethe para la poesía, es Hegel para el pensamiento filosófico: uno de sus “clásicos”. Conforme al filósofo, lo absoluto es cognoscible, mediante un sistema de conceptos. Todo lo real es racional. El órgano de la filosofía no es la intuición, ni la reflexión tampoco, sino la razón. El

concepto constituye la unidad de la reflexión y la intuición. Mediante el proceso dialéctico, se identifican las oposiciones. La ciencia es dialéctica, síntesis de oposiciones. Lo universal y lo particular, lo finito y lo infinito, las tesis y las antítesis, se resuelven dialécticamente. En la síntesis se confirman y se niegan a la vez. Toda filosofía es la síntesis de su tiempo. Nos parece resumirse en el hegelianismo la voluntad de cultura del gran siglo alemán.

Por esto, quizá, el filósofo, al pronunciar su célebre “Discurso” en la apertura del curso académico de Berlín, el 22 de octubre de 1818, dijo estas palabras intrépidas:

Lo que hoy os pido es confianza en la ciencia y fe en la razón. El amor a la verdad y la fe en el poder de la inteligencia son la primera condición de la investigación filosófica. Ha de tener el hombre el sentimiento de su dignidad y debe estimarse capaz de alcanzar las más altas verdades. La esencia oculta del universo no tiene fuerza que pueda resistir al amor a la verdad. Ante este amor, el universo debe revelarse y desplegar todas las riquezas y profundos misterios de su ser.

8. ROUSSEAU Y NIETZSCHE

El siglo xvii francés, en la célebre “querella de los antiguos y los modernos”, revela la honda estimación que de sí propio tenía. A tal punto se estimó por los hombres de la época la civilización a que pertenecían, que, a pesar de basarse la “unidad de estilo” del gran siglo francés en las tradiciones clásicas, se atrevieron a equiparar algunos espíritus, a los “modernos” con los “antiguos”; a Eurípides con Racine, y la dramaturgia ateniense con la francesa.

El siglo xviii hereda el entusiasmo de la anterior centuria por su propio valimiento. Es el “siglo del iluminismo”, de Voltaire y Rousseau. Pero ambos filósofos representan los polos de la cultura contemporánea. Voltaire creó el nombre de la “Ciencia nueva” que Vico inició, llamándola “Filosofía

de la Historia". La filosofía de la historia de Voltaire, es sólo la concepción moderna de la historia de la cultura, que no se contrae a la pura exposición de las batallas y los regímenes políticos, de las guerras y los Estados, sino que declara el esfuerzo humano en sus aspectos científicos, artísticos y literarios.

Voltaire es un hombre de su momento histórico, el verdadero pensador del iluminismo, lleno de entusiasmo por los atributos de su edad.

Rousseau inicia la crítica del siglo. Frente al intelectualismo de los enciclopedistas, reivindica otros valores distintos. No todo lo valioso queda comprendido en lo que el siglo ama: ciencias, artes, literatura, etcétera. Hay algo más y mejor. Esto es, la moralidad y la santidad. El hombre no puede ser educado con los postulados del iluminismo. Ha de agregarse al entusiasmo por las luces de la inteligencia, la obra de formación de la voluntad. El naturalismo de Rousseau, que tanto había de influir en los románticos europeos, lo mismo en Francia que en Alemania, constituye una protesta contra la vida exterior, puramente social y política de los contemporáneos de Voltaire. Hay que pensar en la interioridad de la vida humana. El progreso de las ciencias y de las letras no trajo como consecuencia directa e irrecusable, el desarrollo y perfeccionamiento de la moralidad. Uno es el sector de la inteligencia pura, y otro muy diverso, el de la voluntad encaminada al bien. El hombre vive para la vida civil, y muy poco para su propia existencia. Habrá que educarlo por una vía distinta. Muestra el siglo sus títulos gloriosos de que se ufanan las gentes dirigidas por los sabios y los filósofos; pero el hombre es algo más que eso, es la criatura ética y religiosa. El pensamiento intelectual desconoce el gran sector de los valores que Rousseau reivindica. Por esto es Juan Jacobo un rectificador de la conciencia del siglo del iluminismo. Frente a quienes hacen la apoteosis de la razón, "el Ciudadano de Ginebra" invoca la profundidad del sentimiento.

Lo que para su siglo fue el autor de *El contrato social*, lo es para nuestra época Nietzsche. Un rectificador, un crítico, un inconforme, un “creador de nuevos valores”, según su magnífica expresión.

En tanto que Rousseau aplica su pensamiento crítico y su naturalismo a demoler la sociedad que la Revolución Francesa conmovió, Nietzsche ataca a los hombres del siglo XIX, ufanos de su “momento histórico”.

Porque el gran pensador alemán no fue, en verdad, un individualista; tampoco fue un socialista. Como dice Simmel: “a él sólo le importaron los individuos excepcionales”.

El individualismo absoluto dice, con Max Stirner: “Todo para mí.” Nietzsche enseña: “Me horroriza el ánimo degenerado que exclama: “Todo para mí.”

Nada tan distante del pensamiento moral del filósofo alemán, como el utilitarismo inglés. Nietzsche ni siquiera busca la felicidad; es decir: no sólo rechaza el hedonismo, la búsqueda constante del placer y la utilidad, sí que también, el eudemonismo, la constante preocupación por la dicha propia.

Lo que el filósofo reprocha a su siglo, es precisamente este contentamiento que degrada, esta pequeña felicidad que corrompe, esta eudemonología que no piensa en la superación.

“¿Busco yo acaso la felicidad? —dice Zarathustra—; lo que yo busco es mi obra. Ser libre quiere decir hacerse indiferente a la fatiga, a la dureza, a las privaciones, incluso a la vida misma... El hombre libre desprecia el bajo bienestar con que sueñan los tenderos... los ingleses y los otros demócratas”.

Simmel, en una página genial, ha opuesto la actitud de Nietzsche, que se empeña en *ser* algo, a la actitud del egoísmo que siempre quiere *tener* algo.

Ahora bien, el siglo XIX es la gran época del *tener algo*. Todos nuestros problemas se basan en que, como lo ha dicho Spengler, “el hombre contemporáneo se empeña en repartir, porque no sabe renunciar”.

Frente al individualismo del “tener”, está el personalismo del “ser”. Ésta es la piedra de toque que sirve a Nietzsche para emprender la crítica de la civilización industrial y mercantil del siglo XIX.

El que lo tiene todo, puede no ser nada. El que lo es todo, puede no tener nada. Jesús decía que las alimañas del campo y las fieras poseen sus escondrijos; en cambio, “el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza”.

La interioridad de la vida fue lo que reivindicó Juan Jacobo ante el iluminismo. También Nietzsche reivindica, contra nuestro siglo, la interioridad de la vida.

Sí, el hombre ha de entrar dentro de su propia sustancia. *Ahí es una persona*; ahí se muestra como un elemento insustituible de la existencia. ¿Cuándo, conforme a las reivindicaciones de tan grandes moralistas, en vez de decir: “tanto vales cuanto tienes”, se podrá declarar: “tanto vales cuanto eres”?... Mientras esto no suceda, los críticos de la cultura inconexa, tendrán siempre razón.

VII. La persona y el Estado

SUMARIO: Persona, individuo y cosa. Individualismo y comunismo. El personalismo. Amor y persona. Tener. Cultura y persona. La libertad metafísica. Hombres y astros. Personalidad y libertad. El Estado absurdo. Hegel y el Estado. Hobbes y el Estado totalitario. Yo y tú. Amor y conocimiento. Nietzsche y el personalismo. La política contemporánea y el cristianismo.

1. PERSONA, INDIVIDUO Y COSA

Hay tres grados del ser: la cosa, el individuo y la persona. ¿Cuáles son los atributos diferenciales de cada grado del ser?... Cosa es el ser sin unidad. Si se rompe una cosa, nada ha perecido en ella. Las cosas se refieren, constantemente, a esta divisibilidad.

Es la región, la esfera de lo físico, donde la vida no existe. Las cosas no tienen vida, por esto pueden ser divididas, sin cambiar su naturaleza intrínseca. Siguen siendo cosas. El dividir las no las modifica en su naturaleza.

Si se pasa de este grado inferior del ser, al inmediato superior, aparece desde luego la diferencia fundamental que media entre el mundo físico y la esfera de la naturaleza orgánica. El partir cosas nos da cosas; pero, en cuanto se llega a tomar contacto con la vida, la existencia se muestra dotada de propiedades profundamente diferentes.

El ser dotado de vida, se nombra *individuo*. La misma denominación entraña, por su estructura, algo esencialmente diferente de la naturaleza de las cosas. Individuo quiere decir lo que no puede dividirse. En el propio nombre del ser orgánico, yace la idea de indivisibilidad; podrá ser más o menos enérgica la individualidad misma; pero siempre el ser viviente es

indivisible, siempre es individual, siempre asume en su propia sustancia un grado de ser superior a la cosa. Esta superioridad es la indivisibilidad.

Entre los individuos dotados de vida, hay también grados de elevación, de entonación de la potencia vital. En los confines de ambos reinos naturales, el vegetal y el animal, la individualidad no muestra el enérgico relieve que cobra en las formas superiores de las plantas y los animales.

La forma más perfecta de la individualidad es el organismo animal. El hombre es un organismo animal, el organismo más perfeccionado de todos; pero su superioridad evidente no la reviste por razón de su naturaleza biológica, sino en virtud de su superioridad intelectual y moral. El hombre es un microcosmos; en él se da la individualidad superando la naturaleza física; pero también se da otra naturaleza, que no puede reducirse a la pura individualidad. El hombre es individuo, un admirable individuo biológico; pero es algo más que esto; es una *persona*.

Al individuo biológico se agregan los caracteres de unidad, de identidad, de continuidad sustanciales. Sólo el hombre desempeña un papel como ser sociable. De aquí la denominación de *persona*, que significa, precisamente, el desempeñar un papel, como lo desempeñan los actores en el teatro. De la misma manera, el hombre, como unidad social, desempeña un papel, siempre, en la historia.

¿Qué otro ser del mundo es capaz, como el ser humano, de realizar y desempeñar una función social? ... Sólo el hombre concibe el ideal; sólo él es capaz de hacer servir sus facultades espirituales, la razón, la ciencia, el sentimiento, en pro de esas *ideas queridas*, de esas ideas que la voluntad afirma. Ahora bien, una idea querida, firmemente, es un ideal.

No basta a definir el concepto de persona la pura naturaleza psíquica del hombre. Por encima de lo psíquico, está lo

espiritual. El hombre no solamente es un ser psíquico; es también un ser espiritual. Es un “creador de valores”, conforme a la magnífica expresión de Nietzsche.

La espiritualidad humana no puede lograrse en el aislamiento de la psique. Por esto Aristóteles definió al hombre como “el animal político”. Las llamadas sociedades animales, son semejantes a un individuo, no a una persona. En ellas, cada uno de los seres que las componen, realiza una función constante, una actividad que se reproduce tesoneramente; cierta división del trabajo estereotipada, orgánica. ¡Una colmena es un individuo, que reduce a su ley a cada uno de los individuos que la integran!

El error del individualismo, el error del socialismo, son singularmente parecidos; porque en sus formas extremas, ambas teorías sociales, ambos credos filosóficos, desconocen la naturaleza superior del ser humano, *el grado de su ser espiritual*.

El individualismo y el comunismo rebajan la dignidad de la persona. La persona y la cultura son concomitantes. La persona implica la sociedad en su desarrollo. La sociedad necesita, a su vez, de la persona para ser. El espíritu florece por encima de la vida, como la vida por encima de la naturaleza física.

Se trata de diversos grados de la existencia. El grado supremo es la personalidad. En el lenguaje escolástico, se decía *supuesto*, a toda sustancia cabal en sí, pero desprovista de razón. La etimología de esta palabra nos indica “lo que está debajo”. La persona no es lo que está debajo, sino lo que está encima de todo. La personalidad humana, en Dante, en Newton, en Platón, es el grado supremo del ser. Las mayores potencias de la historia, las naciones más insignes de todas, las ciudades predilectas de la cultura, como Atenas, Florencia o París, tienen personalidad; pero, por más que la tengan, su espiritualidad no alcanza a equipararse con la que muestra la obra genial de Platón, de Newton o de Dante. La persona humana, es el grado más alto del ser.

Y, no obstante, las cualidades que esos grandes ingenios revelan, son inferiores al ideal humano. El ideal del hombre no puede saciarse, sino con la postulación de una persona que, si es activa, sea omnipotente; que si es amante, sea absolutamente desinteresada; que si es inteligente, abarque todo objeto de conocimiento en un solo pensamiento; que si es libre, sea por completo autónoma; que si es santa, sea *la misma santidad*. Esta persona que postula el ideal humano, es la síntesis del ser y el ideal, es Dios.

2. INDIVIDUALISMO Y COMUNISMO

El individualismo y el comunismo se identifican como dos formas del egoísmo. La comunidad es egoísta, reclama su propia continuidad y prioridad sobre el individuo. Antes de los individuos es la comunidad. En ella nacieron y son. Ella es el todo y los individuos las partes. El individuo, parte de un todo, ha de subordinarse a la comunidad. Ésta es la esencia egoísta del comunismo.

He aquí también la esencia egoísta del individualismo: el individuo declara, a su vez, que su ser es el único real. Dice: concibo el Estado como medio de mi dicha; la sociedad se instauró para mi felicidad. Yo soy yo mismo. De Dios es lo divino; pero, yo no soy Dios; lo humano es de la humanidad; pero yo no soy la humanidad. Yo soy lo que es real. Mi bien es lo que quiero tener, no lo que me quieran dar; y, si no me lo dan, procuraré tomarlo.

Las dos posiciones rivales son falsas, porque ponen sobre la cultura y el espíritu, el valor de la vida. La comunidad alega su ser peculiar; el individuo, el suyo propio. Ambos combaten y debaten sin término. Ambos dicen: yo soy el primero; ambos creen: yo soy la verdad; tú eres para mí, porque tú no eres la verdad.

El individuo arguye con su vida individual; la comunidad con su vida común. ¿Quién podrá decidir en el conflicto de

dos vidas distintas, si toma como único criterio la vida; esto es, el propio acto ostensible y constante de vivir?...

No se ha salido, no se podrá salir nunca de los límites del egoísmo, ante dos egoísmos diferentes en la especie, pero idénticos en el género, que alegan su propio ser vital. Porque la comunidad no puede tener razón, porque sea *antes* ni porque sea *fuerte*; ni el individuo la tiene porque se siente único en su individualidad. Ser no es una razón moral ni jurídica. Existir es ser contingente y perecedero; ¡contingentes y perecederos son individuos y comunidades! *Valer* es lo que se necesitaría alegar. ¿Quién vale más, el individuo o la comunidad?...

Ni el individuo ni la comunidad; sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, *la unión moral de los hombres*, respetuosa de los valores. La comunidad que tiraniza al hombre, olvida que los hombres somos “personas”, no “unidades biológicas”; *centros espirituales de acción culta*. El individuo que se opone a la comunidad, como realidad absoluta, olvida que por encima de la individualidad, que se nutre de egoísmo, está la cultura humana, que es siempre síntesis de valores. Los valores no los elaboró el individuo ni la comunidad; sino que los reflejó la continuidad histórica de las generaciones y la solidaridad moral de las gentes. La cultura es, indisolublemente, tradición y solidaridad; ¡la solidaridad es imposible, sin la tradición; la tradición, imposible sin la solidaridad!

Si sólo nos referimos a la biología, sólo nos referiremos, siempre, al egoísmo. La lucha se desencadenará cada vez más aciaga; porque la vida es, precisamente, brega de egoísmos, acaparamiento de medios, nutrición y reproducción; esto es, incorporación de lo ajeno en lo propio. La vida dice, con Hobbes: “el hombre es el lobo del hombre”; con Darwin: *Struggle for life*; con Nietzsche: “no contentamiento sino más poder”.

Pero la sociedad humana *no es* la pugna de la comunidad y los individuos; es, por fortuna, algo más profundo y superior: la coordinación de las personas en el derecho. El ser

personal no quiere *tener* algo más; sino *ser* algo más, como lo dijo Nietzsche. Quiere más la bestia, que es puro instinto; ¡el animal, que no sacia su avidez de acrecentar su vida efímera, a expensas de otras vidas efímeras!...

La única solución del conflicto, es la solución axiológica, ética y jurídica. El comunismo y el individualismo rechazan el derecho. Se trata de dos individuos, de dos “unidades biológicas”, que se desgarran entre sí. Por encima de las comunidades tiránicas y los individuos que se creen absolutos dentro del anarquismo, está otra cosa, a saber: *la sociedad espiritual humana compuesta de personas*. Han de prevalecer las personas justas y las sociedades justas. El comunismo y el anarquismo son dos errores que tienen la misma funesta raíz: la supervaloración del egoísmo intrínseco y vital.

El mundo contemporáneo se nutre de este tremendo egoísmo insaciable, porque ha perdido el sentido del ser personal. La falta de espiritualidad en la vida del mundo, es lo que desencadena las catástrofes, lo que lanza a los individuos contra individuos, a los individuos contra los Estados, a los Estados contra los individuos y a los Estados entre sí.

Las personas no son individuos, sino espíritus; los Estados no se justifican como individuos, sino como personas políticamente organizadas, que deben tratarse entre sí con respeto y moralidad.

Nadie será libre nunca, mientras se confunda la individualidad —cosa esencialmente biológica— con la personalidad que es amor, cultura. El individualismo y el comunismo —conforme a la lógica pura— son dos proposiciones contrarias, que sus respectivos adeptos juzgan verdaderas en su exclusividad. Pero dos proposiciones contrarias —también conforme a la lógica pura— pueden ser: falsa la una y la otra verdadera; o —como en el caso presente— *ambas falsas*; verdaderas las dos, jamás.

3. EL PERSONALISMO

Nació este neologismo con un sentido muy diverso del que le damos. Significó egoísmo, o bien, la tendencia a personalizarlo todo.

No se trata de este personalizamiento: sino de algo muy diverso. Es el movimiento filosófico contemporáneo, empeñado en superar los puntos de vista del individualismo y el socialismo; ambos erróneos e incompletos. Todo individuo de la especie humana es una persona. No puede explicarse por el puro individualismo ni por el socialismo.

El individuo no se refiere a otro como una parte al todo. El individuo existe por completo en sí. Pero la persona no sólo existe completa en sí; existe además, para sí. No es todo aún; la persona es dueña de sí misma; la libertad y la conciencia se agregan a la individualidad.

Nos referimos a la actitud de Nietzsche, distinguiéndola del puro individualismo egoísta. El individualismo burgués del siglo XIX se empeñó en “tener algo”; el personalismo —en la nueva acepción del vocablo— sostiene: “ser algo”. Frente al individualismo del “tener”, está, pues, el personalismo del “ser”.

Por varios rumbos del pensamiento contemporáneo, en Alemania como en Francia y Estados Unidos, grandes ingenios concuerdan en proponer el personalismo como la única solución posible de los problemas que no pueden resolver el individualismo ni el socialismo.

Guillermo Stern considera que la oposición más profunda de la filosofía, es la que media entre persona y cosa. “Una persona es una existencia tal, que a pesar de la multiplicidad de partes, forma una unidad peculiar y con valor propio, y como tal, a pesar de la multiplicidad de funciones parciales, realiza una espontaneidad unitaria y que tiende a un fin. La cosa es lo contradictorio opuesto.” La persona es un todo, la cosa un agregado. La persona es activa y espontánea; la cosa es pasiva y receptiva. La actividad de la persona es finalista; la de la cosa,

mecánica. En las personas, la acción del todo sobre las partes, es una causalidad interior; en las cosas sólo hay causalidad exterior, es decir, relación de un elemento con otro. La persona tiene “dignidad”, y la cosa “precio”.

Estas ideas de Stern son la mejor crítica del individualismo burgués. Se reivindica el ser personal sobre el tener, sobre el ideal burgués de la propiedad individual.

El hombre que ha perdido el sentido del ser —dice Emmanuel Mounier en su *Manifiesto en servicio del Personalismo*— sólo se mueve entre las cosas utilizables, desposeídas de su misterio. Se trata del hombre que perdió el sentido del amor. Del cristiano sin inquietud, del incrédulo sin pasión... El “confort” es al mundo burgués, lo que el heroísmo fue para el Renacimiento, lo que la santidad para el cristianismo medieval; el valor último, móvil de la acción.

Por su parte, el doctor Alexis Carrel, escribe:

Precisa devolver al hombre “estandarizado” por la vida moderna, su personalidad. Deben definirse de nuevo los sexos. Importa que cada individuo sea, sin subterfugios, macho o hembra; que su educación le impida manifestar las tendencias sexuales, los caracteres mentales y las ambiciones del sexo opuesto. Importa, además, que se desarrolle en la riqueza específica y multiforme de sus actividades. Los hombres no somos máquinas fabricadas por series. Para reconstruir la personalidad, se necesita romper los marcos de la oficina, y rechazar los principios mismos de la civilización tecnológica.

En efecto, el hombre ha tenido, sucesivamente, que ir aprovechando, a través de los siglos, primero, las propias energías humanas y animales; después, las energías de la vegetación, cuyo aprovechamiento lo hizo sedentario. Más tarde, ya no fue el contacto del hombre con la vida animal o vegetal, como en el pastoreo y la agricultura; sino que el aprovechamiento de las energías cósmicas, realizó la civilización tecnológica, merced a las máquinas; y las máquinas han mecanizado al hombre, lo han “estandarizado”, lo modelaron por series, como dice Carrel. No obstante, el hombre es una persona y no una cosa, es decir (para repetir de nuevo la profunda definición de

Stern) : “Una existencia tal, que a pesar de la multiplicidad de partes, forma una unidad peculiar y con valor propio, y realiza una espontaneidad unitaria y que tiende a un fin.”

Como enseña Carrel, escuelas, fábricas y oficinas no son instituciones intangibles. Cada individuo debe ser utilizado conforme a sus propios caracteres; pero, “en vez de reconocer la diversidad necesaria de los seres humanos, la civilización industrial los comprimió en cuatro clases distintas: ricos, proletarios, campesinos e individuos de la clase media”.

Por todas partes surge la reivindicación personalista, la reivindicación de “ser algo”, frente a la miseria de “tener algo”. Nietzsche, el gran profeta de nuestro tiempo, fue el primero en reivindicar ante el utilitarismo individualista del siglo XIX, la fórmula del personalismo; y los pensadores contemporáneos siguen su inspiración y buscan más allá del individualismo y el socialismo, la realización de una cultura en que la persona humana pueda ver reconocidos sus derechos inalienables.

Se diría que las cosas, merced a las máquinas, se vengan de las personas que pretendieron dominarlas, y tienden a convertirlas, también, en cosas. Pero ya la conciencia de agudos y nobles pensadores nos pone en guardia y nos apercibe a luchar contra la civilización tecnológica. Sobre el individualismo y el socialismo, el personalismo naciente, apenas, abre ante nuestra conciencia atribulada e insatisfecha, amplios horizontes de acción y de virtud.

4. AMOR Y PERSONA

¿Qué es la persona?... Para contestar en lo posible a la pregunta, elevémonos de la persona a su esencia: la personalidad. Toda persona lo es, en cuanto que, precisamente, es ella misma y no las demás. La personalidad es una esencia sui generis, que estriba en este modo de ser singular en cada sujeto, único en su ser. Esto es la personalidad, el modo de ser espiritual e irreductible. Lo universal de la personalidad consiste en ser

insustituible, en existir singularmente. Cada realización de la persona es propia y única.

Y lo que es propio y único no se reemplaza, porque ello implicaría contradicción. Las cosas se truecan; los individuos se sustituyen; las personas no se reemplazan. El sumo error de la civilización contemporánea es su falta de respeto a la personalidad humana. Su consideración preeminente de los conjuntos, de las sumas, de lo anónimo, colectivo y común.

“Parece —dice Carrel— que la organización moderna de los negocios y la producción en masa, son incompatibles con la persona humana. Si así fuere en realidad, es la civilización moderna y no el hombre lo que debe sacrificarse.”

Éste es, en efecto, el conflicto en que se desarrolla la historia contemporánea: por ello es tan dolorosa la situación del mundo. El hombre mismo o la civilización que alcanzamos. He aquí el dilema. La civilización del presente va contra la esencia de lo humano, contra la personalidad. Se piensa en conjuntos y sumas, no en sujetos personales y reales, entre sí irreductibles.

Si el hombre se sacrifica al criterio de la civilización contemporánea, el destino, el “sentido” de la humanidad, se habrá perdido para siempre; porque humanidad y personalidad son lo propio, lo genuino de la especie y su historia.

El reconocimiento de la personalidad de los seres humanos, obliga a la sociedad a aceptar su real desigualdad, en vez de su imposible uniformidad.

Ha escrito con profundidad y verdad Nicolás Berdiaev que “la persona supone el cambio, la innovación creadora; pero en el cambio no puede traicionarse a sí misma; porque la esencia de lo personal es unir el cambio y la innovación con la fidelidad a la propia naturaleza (la personalidad) y la conservación de la identidad”.

Ser siempre lo que se es esencialmente, mudando empero sin cesar. Conservarse y crear, esto es positivamente lo humano. Un artista podrá variar, con sus adaptaciones fecundas y plausibles a nuevas condiciones ambientes; pero, a través de los cambios y movimientos de la sociedad, guardará su genio propio, que constituye la prolongación de su personalidad inconfundible: su estilo. Recordad la sentencia del clásico francés: “El estilo es el hombre.”

Imposible equiparar a la sociedad —menos aún al Estado— con la persona humana. La persona, en su espiritualidad esencial, es amor y libertad, no coacción. El Estado es siempre coacción, no libertad. Sin el amor a sí mismo —perfectamente legítimo en sí— no puede haber persona. Sin el amor a los demás, sin el *tú* que completa al *yo*, tampoco. Y el *tú* y el *yo* incluyen en su relación real, no puramente lógica, el hondo misterio espiritual del amor. Esto es lo que vieron y sintieron en su clarividencia, los grandes místicos. El propio Nietzsche, que puso el *ser* sobre el *tener* egoísta, interesado e individualista decía no amor al prójimo, al *próximo*, pero sí al *lejano*, al superhombre que nacería del terrible ascetismo de la fuerza. Sin amor, sin *yo* y sin *tú*, no hay persona. La esencia de lo personal es la “afinidad electiva”, tanto en el amor como en la amistad.

Trasciende la persona de lo social y político, porque su destino, es decir, el “sentido” de su existencia, sólo se resolverá en dirección a su esencia, en el plano de la espiritualidad absoluta. *Fecisti nos ad te* —dice San Agustín— *et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*. Sí, es la verdad; porque la persona humana no halla ni puede hallar reposo en el amor finito; entonces busca, más allá, el amor de la persona ideal, el amor de la persona que sea puramente amor y pura abnegación. Por esto en la oración se tutea a Dios. Dios es el *tú* eterno, la persona que sintetiza la plenitud del ser: “Para ti nos hiciste, Señor, y permanecerá inquieto nuestro corazón hasta no reposar en ti.”

Fichte señaló los distintos grados del querer. Primero es “el apetito”. Los medios para la satisfacción de las necesidades constituyen su objeto. En este grado, el hombre no es todavía persona, ser libre. Depende de los estímulos que obran sobre él.

El ansia de “dominio y poder” constituye un grado superior; porque se subordina el apetito de gozar al anhelo de triunfar; pero, “el hombre no es una persona libre, hasta que no aprende a respetar a su prójimo”; por esto no puede haber personalidad sino en la sociedad.

El Estado es la fuerza coactiva que debe garantizar, a cada quien, la posibilidad de desarrollar su propia personalidad.

Y concluimos estas reflexiones sosteniendo, en suma, la siguiente doctrina: el Estado ha de garantizar a cada quien la posibilidad de existir, conforme a su esencia, conforme a su modo de ser, dentro del respeto a los demás, que poseen también el propio derecho de existir conforme a su esencia. Pero si, como hoy acaece, se pone lo colectivo y común sobre lo personal, se tiende a corromper, esencialmente —como dice Carrel— lo propio de la persona humana, así como se compromete sin derecho alguno, la dirección futura de su evolución histórica.

5. TENER

El individualismo burgués y el personalismo difieren en la consideración del “ser” y el “tener”. Lo fundamental para el personalismo, es el ser; para el individualismo, el tener es el propósito, la meta y causa de la acción. Investiguemos la significación esencial de lo que se tiene frente a lo que se es. Schopenhauer, recordando a Epicuro, “gran doctor en felicidad”, divide las necesidades humanas en tres clases; las que son naturales y necesarias; pero ellas sólo comprenden el *victus* y el *amictus* (alimentación y vestido). Las necesidades “naturales pero no necesarias”, se refiere a la satisfacción sexual. Esta necesidad es más difícil de satisfacer que la otra anterior. Por

último, las necesidades no naturales ni necesarias, constituyen la abundancia, el lujo, el fausto, el esplendor. “Su número es infinito y su satisfacción muy difícil”, agrega Schopenhauer, refiriéndose a Diógenes Laercio y Cicerón.

Se ve, por tanto, que el tener esencial, se contrae dentro de límites muy modestos y, relativamente, asequibles con facilidad. Despeñar al hombre por el precipicio de la abundancia y el lujo, es condenarlo de antemano a una vida en que la dicha habrá de huir constantemente del empeño por lograrla; porque no sólo son innumerables las necesidades no naturales ni necesarias, sino que su satisfacción es difícil, y pone al espíritu, a la persona humana, en una perspectiva de imposible satisfacción.

Puesto el hombre en esta dirección errada, reproducirá en su propia existencia los mitos clásicos de la satisfacción que siempre huye al pretenderla. Tántalo es su espejo; las Danaides que jamás llenan el tonel sin fondo; Sísifo en su perenne empeño frustráneo...

Guardémonos de exagerar las proporciones de la doctrina verdadera. Tener es esencial y necesario; pero lo esencial y necesario del tener, se conforma con poco. Dice, como Sócrates, frente a las cosas de la ciudad: “Cuántas cosas hay que no necesito.” El error de la civilización contemporánea (que no se puede corregir desde luego, porque resulta inveterado ya y tradicional), es haber ocultado el ser ante el tener, menospreciado el ser por el tener; opacada la personalidad por la codicia; empañada la esencia por la acción al exterior; corrompida la naturaleza por un ánimo de placer y poder. Éste es el error, la profunda equivocación, la actitud contradictoria, la obra negativa, a pesar de todas las alegaciones en su pro.

Y, habrá que comenzar alguna vez por reparar el mal causado. En esto se empeña el personalismo, reivindicando el ser ante el tener, dentro de la preocupación ontológica que caracteriza a la filosofía contemporánea. Ambicionamos volver al

ser verdadero, tanto en metafísica como en moral. Los valores del ser se han oscurecido. El hombre vive inclinado hacia afuera; lejos de sí mismo, atendiendo a lo exterior. Éste es el mal; por tanto, el bien ha de resultar de una acción inversa: volver a las gentes sobre sí propias; enseñarles el examen de conciencia que tienen olvidado. La plaza pública no puede ser la morada interior. Volver a las moradas interiores, gozar del placer de uno mismo, sentirse obra y agente de la propia dicha, capaz de la propia sustantividad. “Gozar del bien que se debe al cielo”, como dijo fray Luis.

La preocupación constante hacia el tener sobre el ser, llena la vida de tribulación. El deseo de ser rico, la pesadumbre de ser pobre, no hacen al hombre rico, sino que acrecientan su necesidad con la pena actual de no serlo. “Si te midieres con la naturaleza, dice Rivadeneira, nunca serás pobre; si con la opinión de los hombres, nunca serás rico; porque la naturaleza se contenta con poco, la opinión no tiene fin, y si la sigues, cuanto más tuvieres, más desearás.”

Lo que hacemos al redactar estas líneas no es aconsejar a nadie. Comprobamos el mal del siglo, lo declaramos en la medida de nuestra posibilidad, y reivindicamos el ser de la persona humana frente a las condiciones de la vida contemporánea. Nuestra preocupación es *óntica*; en esto vamos por la senda de la filosofía contemporánea. Porque la persona humana no puede modelarse sino en su acción conjunta con los demás. La persona no está dada dentro de un fatalismo absoluto; y, si la sociedad está impregnada de codicia, las personas en su desarrollo se impregnarán de codicia; no podrían ser ya lo que pudieron ser. En su bella conferencia de Madrid, Bergson supone a una madre frente al infante, pretendiendo averiguar, en el tierno hijo, lo que será más tarde. En efecto: puede frustrarse la personalidad *naciente* si se desarrolla en un ambiente envenenado. La posibilidad de ser, de realizarse como hombre, de poner de acuerdo la existencia con la esencia, puede ser desbaratada por el ambiente social corrompido, injusto, frustráneo.

La carrera en pos de los bienes extrínsecos, distrae de la realización de la unidad personal. Todo lo hacemos entre todos, y todos nos formamos mutuamente en nuestro propio ser. Por esto el personalismo teme que la exterioridad de la vida alcance a negar las posibilidades de la humanidad.

La filosofía del siglo pasado enseñó el subjetivismo. La filosofía del presente profesa una clara preocupación por el ser de las cosas y las personas. Ambicionamos saber lo que somos; no nos complacemos con el subjetivismo del pensamiento. Y la persona humana es un desarrollo fundado en la posibilidad de evolucionar sin transformarse. Nos han explicado Epicuro y Schopenhauer la desatentada carrera del vivir. Con poco nos basta; ¡pero queremos mucho, mucho que no nos es esencial, mucho que nos daña, cuando poco nos aprovecharía! Limitarse es ser. Saber limitarse es ganar en profundidad. Si la fuerza de que está dotado cada hombre, corporal y espiritualmente hablando, no se lanza hacia afuera, sino que se contrae hacia adentro, la superficialidad de la vida desaparece: se entona el alma, se labra por sí misma, se encuentra y define a sí propia. Interiorizarse es profundizarse, es hallarse, saberse; y es, sobre todo, estimarse. Toda axiología está tramada con la ontología misma. Los valores son valores de ser; por esto, puntualmente, ante las teorías económicas y sociales empeñadas en una reivindicación del tener, el personalismo reivindica el ser. Su reivindicación es la más urgente y la más hermosa tarea de cuantas puede proponerse la cultura contemporánea.

6. CULTURA Y PERSONA

Nada supera ontológica ni axiológicamente, a la persona. Ser personal es asumir la suprema manifestación de lo real. La naturaleza tiene un fin: la persona; la cultura sólo puede concebirse como obra de personas. Dios es persona.

Natura y cultura se refieren, por ende, a la significación de una esencia: la personalidad.

Max Scheler distinguió en la cultura, tres órdenes: la cultura de aprovechamiento, la cultura de integración y la cultura de salvación. Ninguno de estos órdenes es concebible sin la noción de persona. Ante la cultura de aprovechamiento, *que prepara*; frente a la cultura de salvación, *que remata*, está la cultura de integración, *que erige* a la persona en su ser moral y espiritual.

¿Cómo se aprovecharía *algo*, si *alguien* no lo aprovechara?... Y, ¿cómo se salvaría alguien, si no fuera persona? ...

El sujeto humano, físico, moral y espiritual, “polariza”, por así decir, el acervo de la cultura en su integridad. En el pensamiento scheleriano, el fondo antropológico es notorio. Por esto el filósofo tendió a la constitución definitiva de la antropología filosófica, procurando sintetizar las diversas corrientes que desembocan en las perplejidades de la civilización contemporánea.

De Israel —el pueblo inventor de la filosofía de la historia— procede la noción del hombre, que la civilización occidental aceptó y difundió. La persona humana se concibe a imagen y semejanza de Dios. Esta es la profunda enseñanza del pueblo hebreo, que con el cristianismo se difundió sobre todas las naciones europeas; porque resulta curioso observar que, la religión de occidente, como el budismo de los chinos y los japoneses, se engendró no por la raza que produjo, para cada gran religión, su inaudito proselitismo; sino en razas extrañas: el cristianismo en Judea y el budismo en la India.

Al lado de la tradición religiosa, que concibe a la persona como trasunto de la divina, como imagen suya, halla el occidente europeo, el resultado de la aportación científica, que ve en el hombre, el último fruto de la evolución de las especies biológicas.

De cualquier modo, la persona humana sintetiza la evolución cósmica, y da sentido a la interpretación de la obra cultural. Natura y cultura tienen dos centros: Dios y el hombre;

Dios que constituye el fin último, y la humanidad que es un desarrollo constante hacia la persona divina.

Los valores, que son relaciones reales entre los bienes que los exhiben, la sociedad en que se muestran a través de la historia, y las personas que los estiman, sólo pueden tener sentido, reflejados en la acción personal.

La persona humana —según Scheler— es por sí *un ser más alto y sublime que la vida toda y sus valores; que la naturaleza entera*; es el ser en quien lo psíquico se libertó del servicio de la vida, se depuró, y ascendió a la dignidad de espíritu; “espíritu a cuyo servicio entra ahora la vida, tanto en sentido objetivo como en sentido subjetivo”.

La cultura es obra personal en todo momento. Crear no es obra de sociedades ni de pueblos, sino de personas; la cultura de aprovechamiento, como la cultura de integración, se refieren al sujeto humano en su espiritualidad esencial.

¿Qué ser colectivo, mítico e inexistente, puede sustituir a la personalidad humana? Ya lo enseñó Aristóteles, al tratar de la esencia común y la esencia individualizada. El ser individual, la única verdadera sustancia, es él solo capaz de existir; los universales no son cosas en sí; pero son immanentes en los individuos y se multiplican en todos los representantes de una misma clase; el universal no recibe su forma independiente, sino por la consideración de nuestro espíritu; porque, al lado de las determinaciones esenciales comunes, que todos los individuos de una especie muestran, cada ser personal posee sus determinaciones propias, que afectan su esencia y constituyen el sello de su personalidad. Pasarán los siglos como han pasado desde que Aristóteles desapareció de la humanidad, y este “teorema eterno” como dice de Wulf, vencerá, lógicamente, a todos los discípulos de Heráclito y de Parménides, incluso a los platónicos..., y a Platón.

“Creo —dijo una vez Lachelier, oponiéndose a Durkheim y sus teorías sociológicas— que la religión consiste, para el

alma que es capaz de confesarla, en *un esfuerzo individual y solitario* para libertarse de todo cuanto no es ella misma, de todo cuanto no es su propia libertad.” En efecto, así es; las personas humanas no son partes de nada ni de nadie. Las personas son de Dios.

Cada quien, en la vida, ha de pasar. No durará sino su huella. La huella histórica es la cosa grabada por la persona, que ya no existe en este plano que llamamos “la realidad”. ¿Qué podrá perdurar de un siglo como el nuestro, que labra sobre las cosas el trasunto de su impersonalidad técnica?...

De este barullo de máquinas, ¿qué quedará?..., ¡un hacina-
miento de hierros retorcidos y deformes, que revelarán a otras
generaciones, acaso más felices que las nuestras, nuestro inútil
poder! Sólo el titán anónimo del siglo perdurará en sus restos,
descoyuntado y roto... ¡Los restos de Leviatán!

7. LA LIBERTAD METAFÍSICA

Una persona es un ser libre; una cosa no. Todos sentimos nuestra libertad. Nuestra conciencia nos la afirma; pero, ¿lo que afirma nuestra conciencia no será una ilusión?... Si no somos libres no somos personas. La persona humana es libre. Parece la libertad del albedrío, el más noble de los atributos humanos; porque es el que más nos acerca a la divinidad.

La libertad absoluta carece de sentido; pero si es relativa, llena de sentido nuestra existencia. La conciencia asiste a nuestra libertad, iluminada por nuestra razón; mas la razón misma obedece a leyes absolutas y eternas. ¿Cómo la razón esclarece a la voluntad que se afirma libre?...

Las libertades políticas y civiles son meros corolarios de nuestra personalidad humana. El determinista absoluto debe negarlas, como ~~las~~ negaron los estoicos, que no reconocieron espontaneidad alguna en la persona humana. Según ellos, al decir de Marco Aurelio, “las cosas del mundo son siempre las mismas”. Ninguna espontaneidad. Sólo la repetición

universal; sólo el determinismo absoluto, cuya contemplación engendra en la conciencia del filósofo el éxtasis estoico: “abstenerse y padecer”.

No obstante, la conciencia asegura la libertad, si la razón la niega. Éste es el problema y el drama; la lucha entre la razón y la conciencia; el conflicto entre el pensamiento y la voluntad; la discrepancia entre el determinismo y la voluntad autónoma.

Los supremos principios de la lógica, constriñen en un determinismo esencial las formas del pensamiento. La lógica clásica es de una congruencia absoluta pero resulta que, aplicada al entendimiento de las cosas, no rinde el provecho que aparentemente debería rendir. La filosofía contemporánea formula, ante el determinismo absoluto de la lógica pura, una crítica fundamental. Dice: la lógica tradicional reduce el juicio a un solo esquema: sujeto, cópula y atributo. Esto es esencialmente la lógica del ser; pero no la lógica de la acción ni de la operación. La ciencia moderna, en cambio, se refiere a la acción, y abandona a la lógica tradicional el ser, porque el ser, en sí mismo, es ininteligible para la ciencia.

Todo nuestro saber es un saber de probabilidades, de aproximaciones, de inducciones, de hipótesis. La lógica pura se refiere a las esencias eternas e incorruptibles. La vida enuncia este hecho: “las aves cantan”. La lógica tradicional, con su sujeto, su cópula y su predicado, sostiene: “las aves son cantantes”. No hay una ecuación fundamental en ambos enunciados. Lo que investigan las ciencias es la acción del canto, la operación de cantar. La lógica pura para con su análisis el ritmo del canto. Lo fija, lo esquematiza, lo mata...

Ya podemos percibir cómo es posible aceptar, al lado de la lógica pura y su absoluto determinismo esencial, un mundo espontáneo, operante, activo, cambiante, inexacto, no eterno.

En este mundo, que es el mundo real (no en el de las esencias ideales donde se mueve el organismo de la lógica pura), prosperan la espontaneidad del átomo, la entropía del

universo, la movilidad de la vida, y, al fin, la espontaneidad de la conciencia; y esta espontaneidad de la conciencia es lo que, sentido por el hombre a través de su historia, ha venido a atestiguar la libertad de la persona y su realización entre los polos eternos: el bien y el mal.

A la luz de estas consideraciones, la conciencia no aparece ya como una embaucadora; ni es la razón absoluta la determinadora universal de lo existente. Entre el mundo real, colmado de diversidad y pluralidad inauditas, y el mundo de las esencias incorruptibles, media una diferencia notoria. La existencia es lo variado y múltiple; y su mayor variedad y multiplicidad reside en el libre albedrío de la persona humana.

La misma noción de causa, por medio de la cual se instaura el determinismo, es noción derivada, probablemente, de nuestra conciencia que se siente activa en el mundo, que se siente ser causa. Si nouviésemos la experiencia constante de actuar sobre nuestro propio cuerpo, y con él mismo, sobre las demás cosas, ¿cómo tendríamos en nuestra mente la idea de causa?...

Por tanto, en conclusión, cabe decir que el determinismo absoluto y el fatalismo estoico han pasado a la historia. El testimonio de la conciencia no erraba. La razón ha de buscar una hipótesis filosófica suficientemente dúctil, para concordar los datos de la conciencia con sus leyes esenciales. Ni la física, ni la biología, ni la psicología pueden aceptar, hoy, la tesis del determinismo absoluto. El mundo es más misterioso de lo que pensaron los científicos del siglo pasado. Reserva en su infinita complejidad, un sitio para dar sentido a nuestra acción. La lógica pura no es la lógica de las ciencias. Las grandes verdades científicas sólo tienen un valor estadístico. Es cierto que, en una sociedad dada, hay siempre un número de suicidios computados estadísticamente; pero esto no quiere decir que algunos individuos estén predestinados, absolutamente, a

ser suicidas. La libertad que la conciencia afirma debe concordar, en una metafísica verdadera, con el determinismo capaz de hacerla eficaz.

Y la historia entonces, en vez de encerrarse dentro de las mallas sutiles de una dialéctica inflexible, puede interpretarse como una vasta colaboración del hombre para la consecución del bien, a través de los siglos; porque, en suma, la noción de *causa* y la de *libertad*, tienen el mismo origen: *la conciencia*; de modo que no hay contradicción en afirmar *una causa libre*.

8. HOMBRES Y ASTROS

En su libro rotulado *El nuevo espíritu científico* (Alean, 1937), Gastón Bachelard observa, con originalidad y profundidad, que el determinismo científico se originó de la astronomía; pero las creencias religiosas y la astrología vieron en los astros el destino de las gentes.

Nada más regular que el movimiento del cielo. Es la geometría realizada; la perfección absoluta cumplida. El movimiento del sol se efectúa, diariamente, con regularidad perfecta; las estrellas fijas en la bóveda del cielo, giran como el sol, en órbitas regulares y absolutas.

Nada pudo llamar, jamás, la atención del hombre; nada le atrajo tan invenciblemente como los astros. Frente a la tierra sumida en la sombra, destella el luminar del día, hacia el cual se “proyecta”, en “proyección sentimental”, la conciencia humana, con todo su rico contenido de emoción, pasión y temor. ¿Cómo no confesar la armonía de un mundo, de un universo, que, rítmicamente, se repite en forma tan regular y magnífica?...

Fuga la psique de sí misma, y se lanza con la plenitud de su ser moral, sobre las cosas estelares que la atemorizan o subyugan. Surge el mito en el astro, merced a la luminosa regularidad del cielo. Los astros iluminan y conducen a su destino las

cosas del mundo. Sus evoluciones expresan el orden universal de la vida. Todo se somete a los dioses que son astros; el sol ha sido universalmente adorado, en la historia; y, sobre el desfile de las estrellas, uniforme siempre, se trama la red diamantina del fatalismo, que no deja a la espontaneidad humana más que la ilusión de creerse a sí propia, autora de su minúscula y oscura existencia.

En las estrellas reside el “sentido” de las cosas humanas. Lo luminoso y regular está arriba; lo oscuro y aberrante, en la tierra; pero la sanción de la existencia no se dará en la región de la sombra, sino en el ámbito de la luz. Después de la muerte, se disfrutará de la armonía sideral en los astros inmortales; sólo los protervos, lejos de los justos, persistirán en la sombra.

En suma: el mito religioso encadena la significación de la vida humana al curso geométrico, fatal, de las estrellas. El fatalismo “bajó del cielo a la tierra”.

La ciencia durante todos los siglos de la historia de la astronomía, confirma el determinismo —ya que no el fatalismo de los mitos cósmicos; porque la filosofía del cielo estrellado inspira a la física la aplicación precisa del número y la geometría a los problemas incomparablemente más complejos, de los fenómenos terrestres. También el determinismo —como dice Bachelard— descendió del cielo a la tierra.

Veamos ahora, la trascendencia del pensamiento determinista, en la filosofía moderna. Newton redujo el determinismo astronómico a la célebre ley de la atracción universal. Todo se rige por el principio supremo que dice: “los cuerpos se atraen en razón directa de la masa e inversa del cuadrado de la distancia”. La influencia de Newton en Kant, es uno de los lugares comunes de la historia de la filosofía, en su elucidación de las concatenaciones de los sistemas. “Fue la astronomía newtoniana

la que dio su rigor a la doctrina de las categorías kantianas, y su significación absoluta a las formas *a priori* del espacio y el tiempo.” La astronomía fundó la física matemática moderna; los fenómenos astronómicos representan la forma de los fenómenos físicos. De este modo se pasa “del carácter fundamental de los fenómenos a la forma *a priori* del conocimiento objetivo”.

Más tarde, el determinismo se difundió junto con el mecanicismo, en todos los sectores de la ciencia; de la astronomía a la física, de la biología a la psicología. Esta creencia, este origen astronómico de la explicación científica, puede explicarnos la negligencia de los sabios con respecto al problema que implican los errores, las “perturbaciones”, la incertidumbre de los fenómenos físicos. “Delambre nos recuerda que —según Penberton— la señal del genio de Newton, estriba en haber desdeñado algunas desigualdades poco importantes.”

Augusto Comte —como observa Meyerson— “trataba de fijar la ciencia, no en su verdad, por modo absoluto; porque Comte admitía el progreso; sino reservando algunas leyes simples y fundamentales (como la ley de Mariotte y la de gravitación de Newton)”. ¿Qué pensaría el fundador del positivismo ante las rectificaciones de Newton por Einstein; ante la afirmación del “indeterminismo”, por grandes físicos y astrónomos contemporáneos?...

La influencia de la probabilidad, del cálculo de probabilidades en la ciencia moderna, confirma que el determinismo estricto de los físicos del siglo XIX, ha pasado a la historia. “La causalidad —dice Bachelard— es más general que el determinismo; porque resulta de orden cualitativo y no cuantitativo. Si el calor dilata un cuerpo o transforma su color, el fenómeno muestra con toda certidumbre la causa; pero no prueba el determinismo.”

Además, como enseña Messer, citado por Hessen en su *Teoría del conocimiento*:

El concepto de cambio no contiene el concepto de causa, de modo tal que contradijéramos el contenido de este concepto si afirmásemos de un cambio que no tenía causa. Únicamente, no podríamos obtener ningún conocimiento científico de un cambio semejante. Éste sería para nosotros un puro milagro; frente a él se nos pararía, por decirlo así, el intelecto. Pero esta misma afirmación de que todo lo existente haya de ser comprensible para nosotros, no es una proposición lógica necesaria, es también *un supuesto*, y por ende, *el principio de causalidad, sólo tiene el valor epistemológico de un supuesto*.

De modo que, si el fatalismo y el determinismo, bajaron de los astros a la tierra, ¡la conciencia científica de la libertad humana, sube de la tierra a los astros!

9. PERSONALIDAD Y LIBERTAD

El pensamiento de Laplace ceñía, en un determinismo absoluto, la realidad cósmica. Conforme al gran matemático, una inteligencia infinita reduciría a ley las series de sucesos que nuestra ignorancia no puede reducir al orden causal. De modo que sólo la ignorancia consustancial del hombre puede afirmar el azar. En el fondo, todo está determinado. El ser obedece al determinismo que constituye su ley.

Entonces, el indeterminismo es subjetividad, antropomorfismo basado en la ignorancia; el determinismo es objetividad, realidad.

Nuestra conciencia ignorante no puede ser la medida de las cosas; todo se organiza en una ley universal. Taine, en una página célebre, vio en el fondo de la existencia la ley absoluta que lo consternó al presentirla, como se consterna el creyente ante la oscuridad luminosa de Dios. He aquí las magníficas expresiones del pensador francés:

El mundo forma un ser único, indivisible, del que todos los seres son miembros. En el ápice de las cosas, en lo más alto del éter luminoso e in-

asequible, se pronuncia el axioma eterno; y la resonancia prolongada de la expresión creadora engendra con sus ondulaciones inagotables la inmensidad del universo. Llena el tiempo y el espacio; pero permanece por encima del tiempo y del espacio.

Cournot, frente al gran matemático, y en discrepancia con el humanista, fue el primero en romper, con argumentos plausibles, esa “fórmula eterna” que Taine presentía, como sustancia del determinismo absoluto.

Place a un burgués de París pasar un día en el campo; sube a un convoy ferroviario para marchar a su destino. El tren sufre un accidente, y el pobre viajero es la víctima fortuita; porque las causas que acarrearón el accidente de ninguna manera se refieren a la especial presencia del viajero de que se trata. Habrían ocurrido, aun cuando el viajero, por diversos motivos, hubiera tomado otro camino o esperado otro tren. Pero, si se supone que una razón de curiosidad obrara del mismo modo sobre un gran número de individuos, atrayendo ese mismo día y a la propia hora una afluencia extraordinaria de viajeros, podrá haber sucedido que las dificultades que de ahí dimanarían, en los servicios ferroviarios, hayan sido la causa determinante del accidente.

En suma, Cournot enseña que *series de causas y efectos, regularmente independientes entre sí, cesan de serlo*, y entonces es menester reconocer en ellas “un vínculo estrecho de solidaridad”.

Hoy, la ciencia ha caminado, no en el sentido de Laplace y de Taine, sino por el rumbo que afirma la probabilidad estadística. Las leyes físicas más universales, como el principio de la degradación de la energía, tienen sólo el valor de meras fórmulas estadísticas. Ocurre preguntar al respecto: ¿A qué es debida, en el fondo, la aplicación de las leyes de la probabilidad y de la mecánica estadística, a los fenómenos fisicoquímicos?...

A esto responde Abel Rey:

Las irregularidades individuales, se compensan entre sí. En el fondo, las individualidades desaparecen; porque una individualidad es un conjunto de diferencias específicas, que le son propias, e impiden confundirla con todas las demás. Una individualidad es una posibilidad de diferenciación, una capacidad de diferencias.

Esto explica por qué, en los conjuntos, las compensaciones son tanto más probables, cuanto mayor es el número de individuos que integra la masa. Por esto la estadística tiene que realizarse siempre a través de grandes números. No es que la individualidad no exista; es que las individualidades se compensan entre sí, mientras mayor es su número: de tal modo que la ley resulta de que los objetos que la física había tomado en el siglo XIX, como objetos de estudio, eran cosas que no se referían a la exquisita condición microscópica de los actuales objetos, sobre los que especula la física del presente, al disociar el átomo.

Así también acaece en las masas humanas, donde la capacidad de diferencia que constituye la individualidad, se compensa, engendrando la verdad de las conclusiones estadísticas.

Todo se esclarece, hasta cierto punto al menos. *La individualidad es real; la ley es estadística.* A medida que se pasa de lo físico a lo orgánico, de lo orgánico a lo psíquico, de lo psíquico a lo espiritual y lo moral, es más difícil la compensación estadística. Toda cosa es individual; pero la naturaleza orgánica es una individualidad incomparablemente más propia y genuina que la individualidad física. *La compensación, por tanto, disminuye en proporción a la elevación del individuo.* Al llegar al hombre, la individualidad se convierte en personalidad. La personalidad es una individualidad que sabe de sí; ser persona es ser dueño de sí; esto es, ser causa de la propia acción. *La personalidad supone libertad.* A medida que se eleva la obra de la creación, el determinismo puramente físico que resulta de la compensación, va disminuyendo; y, en la humanidad, la persona humana obedece también a leyes; ¡pero éstas son las leyes morales, que reclaman, precisamente, la libertad del albedrío, para poderse realizar!...

Y, en “lo más alto del éter luminoso”, para usar de la propia expresión de Tainé, no está, probablemente, la ley absoluta que todo lo determina; sino una persona perfecta, absoluta, libérrima y providente. Esta persona es, como lo dijo Aristóteles,

el pensamiento del pensamiento. Esta persona es Dios, infinitamente libre, bello, justo y poderoso.

10. EL ESTADO ABSURDO

Absoluto quiere decir incondicionado, por oposición a relativo o comparativo. *Ab, solutus*, esto es, independiente de toda condición. El o lo absoluto, significa infinito, independiente de todo supuesto; principio y fundamento del mundo. Absoluto es lo necesario, lo que en sí mismo tiene su razón de ser; lo que no puede no ser. Lo necesario se opone a lo contingente, que es lo que puede no ser; lo que podría ser de otro modo. Lo infinito es el ser cuyas cualidades carecen de límite. Quien dice límite; niega; y quien niega el límite, afirma. Por tanto, el infinito es la suprema realidad.

Lo perfecto es el concepto del ser que de nada carece. Otra vez hallamos el absoluto en la idea de perfección; porque lo imperfecto es precisamente lo inconcluso, lo incompleto.

Los más grandes filósofos pusieron la idea de absoluto en el principio y fundamento del mundo. Para Spinoza, se trata de la sustancia infinita; para Hegel, de la idea; para Schopenhauer, de la voluntad; para la filosofía tradicional, de Dios, a la vez necesario en su ser, infinito y perfecto.

Estaba reservado al siglo que alcanzamos, emprender la apoteosis de uno de los conceptos más inadmisibles de la historia del pensamiento humano; este concepto, que no puede justificarse ante ninguna teoría metafísica, es el del Estado absoluto, es decir, el Estado absurdo.

Las tres ideas de perfección, necesidad e infinitud referidas al principio universal de la existencia, se justifican en su integridad; porque el infinito es independiente de todo supuesto; pero referidas al Estado, no hacen sino delatar un grave error de pensamiento, que puede convertirse, mejor dicho, que se convierte de hecho, en la base ideal de una conducta criminal, perfectamente absurda.

Poner lo absoluto en el yo, fue la base del pensamiento filosófico de Fichte. El yo absoluto del filósofo alemán, es precursor de una serie de concepciones erróneas de lo absoluto. El filósofo francés Augusto Comte, empeñado en la confirmación de su célebre “ley de los tres estados”, enseñó que el positivismo sustituía a Dios con la humanidad, entendida como “el conjunto de los seres humanos progresivos”. También el filósofo alemán Feuerbach, en sus disertaciones sobre “la esencia de la religión”, sostuvo un pensamiento afín al del filósofo francés. Feuerbach fue el maestro de Marx; y de aquí heredó el materialismo dialéctico su posición, que hace del Estado un principio absoluto.

Hoy vivimos en un siglo en que al Estado absoluto se denomina “Estado totalitario”.

El Estado totalitario, tanto en su forma germánica, como en su aspecto ruso, es esencialmente la realización de la idea de lo absoluto, referida a la comunidad estatal. La esencia de toda comunidad consiste en declarar primordial y preponderante a la comunidad misma, sobre los individuos. Convertido el Estado en Estado absoluto, la personalidad humana desaparece, necesariamente, en su aspecto esencial de libertad, en su esencia psicológica y moral de autonomía.

El Estado es todo. El Estado gira por encima de la religión, sobre las tradiciones, sobre las costumbres, sobre el arte, sobre la ciencia, sobre la filosofía. Cada forma de la actividad social se subordina al principio absoluto, a la esencia política. La cultura entera, orientada en una dirección idéntica, impide toda acción que no se ajuste a la noción fundamental del Estado absoluto, es decir, del Estado absurdo.

Fácil es ver las distintas fases del error, que ha ido matizándose, en el curso del tiempo. Primero es el yo absoluto de Fichte; después la humanidad usurpando el puesto que únicamente compete al principio absoluto de las cosas; después, lo absoluto se pone en la raza y se la deifica; o se pone en una clase social, y también se la deifica! ...

Pero, en la izquierda hegeliana, el error de situar lo absoluto fuera del primer principio incondicionado de la existencia, alcanzó su punto culminante en el pensamiento filosófico del “individualismo absoluto”, que es el anarquismo. Max Stirner, el teórico de *El único y su propiedad*, sostiene: “yo no he fundado mi causa sobre nada. Lo divino mira a Dios; lo humano a la humanidad; lo social a la sociedad; yo no soy Dios, ni humanidad ni sociedad; yo soy yo mismo”.

El *ego* es lo absoluto; el individuo se siente único, se atribuye la cualidad que sólo a Dios compete: *la unicidad*; pero antes la unicidad fue atribuida, por Comte y por Feuerbach, a la humanidad; y por los totalitaristas, es hoy atribuida al Estado. El Estado único; el individuo único; la clase social única; la raza única, todo es lo mismo; todo es el propio error; todo estriba en la negación de Dios.

Mas la humanidad no puede incurrir constantemente en una posición falsa. El mundo moderno volverá, al fin, sobre sus pasos; comprenderá que piensa mal y no sólo que obra mal; comprenderá todavía más, que obra mal porque piensa mal; porque lo absoluto, lo incondicionado, lo independiente de todo supuesto, lo necesario, lo infinito, lo perfecto, no puede ser un ídolo “humano, demasiado humano”, como diría Nietzsche. Negar a Dios es deificar al hombre; deificar al hombre es pensar equivocadamente; pensar equivocadamente es inspirar y justificar el odio, la guerra y el desastre. De esta suerte, la verdad primordial metafísica y religiosa, se liga con las demostraciones lógicas, los imperativos morales y los valores eternos.

11. HEGEL Y EL ESTADO

Nadie entre los filósofos como Hegel, exaltó los fines del Estado. Su pensamiento encareció, más que otro alguno, la significación profunda de la organización política. El Estado se distingue de la sociedad civil, conforme al gran filósofo,

porque tiende no ya, exclusivamente, al bien de los individuos, sino a la realización de la idea. La familia y la sociedad civil son los medios de realización del “espíritu objetivo”; el Estado es el asiento de lo universal.

Pero, a pesar de la dignidad concedida al Estado en la filosofía hegeliana, algo radica por encima de la síntesis política; y entonces el Estado, por perfecto que fuere en su edificación, no resulta ya ser el fin supremo a que tiende la evolución de la idea; porque es la libertad la esencia del espíritu; porque la autonomía es su vida. Sobre el “espíritu objetivo”, está el “espíritu absoluto”.

¿Por qué no puede, jamás, el Estado —como hoy lo pregonan absurdamente, los partidarios del totalitarismo, los secuaces de “la raza” o de “la clase” — abarcar en su ser propio el espíritu?...

Por una razón elemental, que el célebre filósofo consigna en estos términos insuperables: “El espíritu no puede jamás someterse, sin reserva, sino a lo que es espíritu.”

Considérese la más perfecta de las repúblicas, la más ilustre de las monarquías, la más poderosa de las autocracias, la más gloriosa aristocracia: Atenas, el Imperio Romano, la Rusia de los destronados emperadores, la república veneciana o la aristocracia británica; todos estos regímenes significan, forzosamente, *coacción*; y el espíritu no es coacción, sino *libertad*. Por esto el Estado jamás agotará la esencia del espíritu; ¡porque es coacción y no autonomía, limitación y no creación, constreñimiento y no espontaneidad!

Todo Estado es algo que obra como poder exterior; ya sea ejército o parlamento, tribunal o policía. La libertad del espíritu se contiene por el Estado. Este constreñimiento es tan preciso como notorio; pero el espíritu excede, sobrepasa, niega todo constreñimiento; porque es, por su esencia, libertad. De aquí que el arte, la región libérrima donde la fantasía reina soberanamente, la religión y la filosofía, correspondan al espíritu absoluto. Lo que quiere decir que arte, religión y

filosofía no son súbditos del Estado. El Estado es el súbdito, el Estado es el servidor; porque lo finito no puede agotar lo infinito; y, en las amplísimas regiones espirituales del arte, la religión y la filosofía, se columbra lo infinito, la “Idea absoluta” del hegelianismo.

La propia evolución de la escuela hegeliana, nos pone en presencia de los riesgos en que incurre la confusión de lo finito y lo infinito, del Estado y el “espíritu absoluto”; porque, en el curso del tiempo, la “izquierda” del hegelianismo, se fue matizando al producir, primero, el humanitarismo de Feuerbach; después, el materialismo histórico de Marx y Engels, y, por fin, el individualismo absoluto de Max Stirner.

La esencia de la religión, para Luis Feuerbach, estriba en suprimir, idealmente, la contradicción que media entre lo que deseamos y lo que alcanzamos. Para colmar esta diferencia, surgen los dioses, que no son sino seres superiores que pueden todo lo que quieren. El hombre idealizado, en el dios. De este pensamiento equivocado provino el humanitarismo de Feuerbach.

En Marx, lo absoluto se iguala con la sociedad, con la concepción materialista de la historia. La técnica, la producción de la riqueza social es la base; los factores del “espíritu absoluto”: el arte, la religión y la filosofía, se convierten en “superestructuras” sociales. Se ha invertido el hegelianismo. No sólo el Estado; ¡la técnica y la producción de la riqueza, rigen ahora lo histórico!

Pero, en el último eslabón del proceso histórico del hegelianismo, aparece, como simple reducción al absurdo, la tesis de Stirner. Dice el pensador alemán: “Católicos y protestantes, todos en el mundo moderno, rinden parias al mismo ídolo.” Los filósofos, de Descartes a Hegel, han lucubrado, siempre, dentro de los límites de la obsesión espíritu. Hasta la existencia individual, que es un dato inmediato de la conciencia, fue deducida, por Descartes, del pensamiento; por ello mereció el título de padre de la filosofía moderna.

Max Stirner concluye que toda esta evolución idealista es falsa. Lo único absoluto es el individuo, el *ego* concreto. Esta conclusión conduce a la negación de todo poder político, social. El individuo se levanta sobre sí mismo y niega al Estado. ¡Así terminó la evolución de la izquierda hegeliana!... El peligro puede ser igual frente a la evolución del Estado totalitario. Si aumenta la construcción, si crece la tiranía, si se multiplican las restricciones a la personalidad, si no hay respeto alguno para la individualidad de cada quien; si el Estado totalitario asume en su ser absoluto ciencias, religiones, filosofías, personas, derechos y cosas, es posible que la historia próxima de Europa nos ponga en presencia de una gran reacción anarquista. “Los extremos se tocan”, reza el proloquio; las exageraciones monstruosas pueden también conjugarse para arreciar el mal de las gentes. Porque la “justeza” en el pensamiento, como dijo un gran poeta, es la “justicia” en el corazón.

12. HOBBS Y EL ESTADO TOTALITARIO

El verdadero autor del Estado totalitario es el célebre filósofo materialista Thomas Hobbes de Malmesbury, que floreció en el siglo XVII, y legó a la posteridad en sus tratados: *Leviatán*, *De Cive*, la concepción de una totalización social, en que el individuo, la persona humana, abdica de su voluntad autónoma, de su libertad, y se convierte, simplemente, en el elemento del cuerpo político: integración y síntesis de la vida de un grupo social independiente. El Estado totalitario nació del pensamiento filosófico del materialismo inglés. Las concepciones contemporáneas, poco agregan, sustancialmente, al pensamiento político de Hobbes.

La teoría, en su integridad, muéstrase en compendio, si se contempla con curiosidad y atención, la portada del libro publicado en 1651.

Hagamos por describir dicha portada del libro clásico del totalitarismo:

En lo más alto de la página inmortal, se formula este versículo latino del libro de Job: *Non est potestas super terram quae comparetur ei*. (No hay potestad sobre la tierra que pueda serle equiparada).

Muestra en seguida la lámina, al monstruoso gigante, a Leviatán, cuyo cuerpo lo constituyen innumerables figurillas humanas. El tronco y los brazos que emergen de la tierra, están constelados de hombrecillos atómicos —puras “unidades biológicas”, como se dice hoy— simples ingredientes de la férrea estructura de Leviatán. La masa humana acumulada, constituye la estatura sobrenatural del coloso.

Debajo del monstruo se extiende una representación geográfica del suelo del país tiranizado; y, junto al campo que se dibuja en perspectiva, se exhibe, con sus plazas, sus calles y sus torres, la ciudad. En la parte baja de la portada, hay otra leyenda emblemática, que dice en inglés: *Leviathan or the matter, form and power of a common wealth ecclesiastical and civil*. O sea, en romance: “Leviatán; el contenido, la forma y el poder de la salud común eclesiástica y civil.” Está cifrada la leyenda inglesa, sobre un paño ricamente exornado, que cae sobre el pie de imprenta: “Escrito por Th. Hobbes. 1651.”

A cada lado del texto inglés una serie de atributos representados con fidelidad por el artista grabador, acaban de ofrecer al lector del filósofo inglés, la expresión gráfica de su pensamiento político. Hacia el lado izquierdo, está el castillo; esto es, la morada del poder político. Debajo de esta pequeña ilustración emblemática, figura la corona, símbolo de la potestad real; y, cada vez más abajo en la lámina, una serie de representaciones congruentes: cañones, armas y, al fin, un campo de batalla.

Hacia el lado derecho, la otra serie de figurillas muestra la potestad eclesiástica, así como la primera mostró la potestad civil. Primero es la Iglesia símbolo del anglicanismo; en seguida la tiara con los rayos del anatema; el silogismo figurado

como un tridente; y, al último, los magistrados con sus togas, que deliberan en una asamblea plenaria.

En su diestra formidable, Leviatán empuña el acero; en su siniestra mano, el báculo. Sobre su cabeza, la corona.

Perdonará el lector esta larga descripción del incomparable documento; pero ella dice más sobre la filosofía política de Hobbes, que todos los comentarios juntos. He aquí la doctrina:

El “estado de naturaleza”, según el pensador materialista, se define como la guerra universal. El hombre abandonado a sí mismo, es “el lobo del hombre”. La libertad es imposible, por tanto, en el estado de naturaleza; pero también lo es en metafísica y en moral. El bien y el mal son puras relatividades. El hombre, como todas las cosas, se somete al determinismo. Todo cuanto tiene razón suficiente, procede de la necesidad. En el Estado como en la naturaleza, la fuerza es el derecho. Lo que el Estado ordena es el bien; lo que prohíbe, el mal. Protege a los individuos la soberanía del Estado, y les impide su mutua destrucción, merced a la obediencia absoluta.

El pacto social, por la enajenación del poder de cada quien en pro del Estado, integra la fuerza omnímoda de Leviatán. Todo cuanto cada quien poseyó, en el orden civil, es patrimonio de Leviatán. No existe ni puede existir la libertad de conciencia; sólo es libre Leviatán. Bajo la corona simbólica, la espada omnipotente y el báculo armado del anatema, sólo hay una autoridad social, dentro del pensamiento sintético de Hobbes: Leviatán.

El Estado totalitario, que decide sobre la verdad, la justicia, la moralidad y la religión de los seres humanos, no es, por ende, una novedad. Ya el siglo XVII lo concibió en las deducciones sistemáticas del materialismo de Hobbes: ¡Nada sustancialmente nuevo agrega la cultura del presente, a las terribles conclusiones del teórico inglés!...

Ahora bien, si se ha de “juzgar del árbol por sus frutos”, ya podremos determinar el valor de la síntesis política del siglo XVII, hoy rediviva, por la serie de guerras y trastornos públicos, derivados del totalitarismo. Hay profundos argumentos contemporáneos en su contra: uno se llama Polonia, otro: Finlandia, otro: Grecia, etcétera.

He aquí, para terminar, las máximas supremas del filósofo de Malmesbury:

La voluntad de dañar es innata en todos los hombres, bajo el imperio de la naturaleza. Nada es más agradable en la propia posesión de los bienes, que pensar que los nuestros son superiores a los que poseen los demás. Al alcanzar su bienestar, las bestias no se envidian entre sí. En cambio, el hombre jamás es tan nocivo como cuando es dueño de comodidades y riquezas.

Quien somete su voluntad a la de otro, le transfiere el derecho que tiene sobre sus propias fuerzas y facultades; de modo que, si todos efectúan la misma cesión, aquél a quien se someten, adquiere fuerza tan grande, que puede hacer temblar a los que querrían desunirse y romper los vínculos de la concordia.

Las primeras máximas, constituyen, según Hobbes, “el estado de naturaleza”; las segundas, “el pacto social”. Leviatán ha surgido como inmediato corolario del materialismo filosófico. A la hipótesis metafísica absurda, sigue como la sombra al cuerpo, el Estado totalitario: “No hay potestad sobre la tierra que pueda serle equiparada ...”

¡Y la persona humana, la conciencia religiosa y moral, la cultura espiritual, son puras patrañas!

13. YO Y TÚ

En la “intuición analógica” mira con razón Husserl, el fundamento de las relaciones sociales, relaciones reales que se establecen entre las personas, y que dan a algunos la ilusión de una nueva realidad inexistente, de un nuevo ser por encima de las personas mismas, esto es, transpersonal.

He aquí un ejemplo de intuición analógica: al estar escribiendo estas líneas, por la noche, un transeúnte pasa canturreando por la calle, algún son popular. Digo: ahí va un hombre. ¿Cómo lo sé?... Por una intuición analógica. Yo, que aquí y ahora me encuentro, oigo una tonada que me obliga a pensar, que otro como yo pasa por la calle cantando. No hay más signo que la canción; pero ella me delata a un hombre, es decir, a un cuerpo viviente, que ni siquiera veo, animado de un yo, como el mío e irreductible al mío. Y “hay que respetar cada intuición como se da, pero sólo dentro de los límites en que se da”, conforme al principio fundamental de la fenomenología.

Sabiendo lo que soy, puedo interpretar lo que no soy; lo que no es yo mismo, pero que es, no obstante, como yo. Esto lo logro interpretando los datos de mi intuición analógica.

Aquí y ahora miro otro cuerpo que está “allá”, no ciertamente “aquí”, como el mío; pero yo bien puedo estar allá, si me desalojo, y él puede estar aquí mismo, donde yo estoy. ¡Qué extraño! Otro cuerpo como el mío, el cuerpo de otro hombre; y el organismo extraño se afirma en la continuación de la experiencia como organismo verdadero, únicamente por su conducta de persona; por su comportamiento cambiante, es verdad, pero siempre concordante; porque la persona es un principio de diferenciación, sin transformación, ¡cambiante y concordante!

Ésta es la relación fundamental que liga a las personas en sociedad: si alguien reconoce en otro, por medio de la intuición analógica, un ser personal como él. La actitud nuestra hacia las personas difiere esencialmente de nuestra actitud con respecto a las cosas; porque el otro es uno mismo (en cuanto que reproduce nuestra propia conducta); en cambio, la cosa difiere del yo, por modo esencial y necesario; por esto, nuestra actitud frente al semejante elabora esa majestuosa síntesis de personas que constituye, con la tradición en el tiempo y

la solidaridad en el espacio, el glorioso edificio de la cultura humana.

Hace poco tiempo publicó, en francés, admirablemente traducido por Mlle. Blanquis, el editor Aubier, el bello libro de Martín Buber, rotulado *Je et tu*. He aquí este nobilísimo párrafo:

¡Qué me importan las flores y los árboles, el fuego y las piedras, si no tengo amor ni hogar! Menester es ser dos —o, al menos, ¡ay!, haber sido dos— para comprender el cielo azul y poner nombre a la aurora. Las cosas infinitas como el cielo, el bosque y la luz, sólo hallan su nombre en un corazón amante. El soplo de la llanura en su suavidad y su palpitación, ha de ser primero el eco de un tierno suspiro. De este modo, enriquecida con un amor selecto, el alma humana anima las cosas grandes antes que las pequeñas. Tutea al universo luego de sentir la embriaguez humana del tú.

Esta transfiguración de las cosas la obra el amor, el reconocimiento de que la persona humana no puede ser cabal, sino en y por su efusión, sobre otra persona humana. Entonces el amor transfigurado tutea al universo.

Y, después, “las cosas mismas se humanizan, se hacen pequeñas, próximas; se diría que son de la familia. El tú da a las cosas otro nombre; y aun cuando las signifique con el nombre común y corriente, una desconocida resonancia renueva y atormenta las sílabas de las palabras: “¿Es éste tu portaplu-mas, Miguel? ¿Tu espejo es éste, Juana?”...

¿Qué aconteció? Es que la participación de la persona da a las cosas valores poéticos tan evidentes que magnifican el lenguaje. “En nuestra época, dice G. Bachelard, en que todo se despersonaliza, en que el obrero no pone su sello sobre su obra, en que fascinado el hombre por las cintas cinematográficas, no «crea» ya su rostro, ni inventa su expresión, cómo suenan extraña, gravemente, los versículos de Martín Buber.”

Lo social queda más allá de toda mitología que inventa nuevas entidades superiores a la relación intrínseca de las personas humanas. Ningún mito puede aspirar a la realización

de esos constantes y maravillosos movimientos de intimidad y de expansión, de síntesis y multiplicación de los elementos fundamentales del alma humana.

El hombre unido al hombre, el hombre con su prójimo, el hombre consigo mismo, en una inmensa irradiación que subsiste a través de los siglos, renueva las generaciones e inventa siempre nuevas realizaciones colectivas, que arrancan de lo personal y, por las otras personas, se difunden, matizan y modulan, en un movimiento de perenne integración y difusión.

La sociedad humana se constituye con personas conscientes y libres. Ningún “todo” puede superar a esas “partes” que conservan su autonomía. La sociedad humana no es un ser por encima de las personas; sino las personas mismas amándose, luchando, conviviendo entre sí. En el fondo de toda esta reivindicación del personalismo, está implícita la idea fundamental y necesaria de que sin el tú y el yo, nadie se realiza en su integridad; porque la persona humana no es algo que se dé por completo en una sola vez, sino la capacidad consciente, inteligente y libre, de desarrollo sin mutación, de evolución sin transformación. La historia nos relata este desarrollo que hará del hombre un ser capaz de vencerse a sí mismo, de “dejarse tras de sí”, en su carrera milagrosa y constante hacia el ideal.

14. AMOR Y CONOCIMIENTO

Todos los fenómenos psíquicos se reducen por Descartes en sus *Meditaciones*, a tres clases distintas: las ideas, los juicios y las emociones, que el filósofo francés nombra *voluntates, sive affectus*.

La primera clase es la de las representaciones; la segunda, la de los juicios, no consiste como dice muy bien Brentano, comentando al gran filósofo francés, en una composición o referencia de unas representaciones con otras; porque se

pueden juntar y referir unas a otras, cuanto se quiera varias representaciones, “como cuando decimos un árbol verde, una montaña áurea, un padre de cien hijos, un amante de la ciencia; pero mientras no se haga más que eso, no se expresa juicio alguno”. Se necesita, además de representar algo, “una segunda referencia intencional al objeto representado, la que consiste en admitirlo o rechazarlo”.

El conocimiento es un juicio. Si no pudiéramos juzgar, no podríamos conocer. Claro está que en el juzgar, implicamos siempre un representar; pero el juicio difiere, esencialmente, de la representación.

En el juicio admitimos o rechazamos; en la emoción, amamos u odiamos. El amor como el odio, “existen en la más sencilla atracción y repulsión, en la alegría victoriosa y en la tristeza desesperada, en la esperanza y en el temor”. Como lo ha visto con admirable lucidez Francisco Brentano, tanto el juicio que es conocimiento, como el agrado o el amor y sus contrarios, implican una doble referencia intencional al objeto. Por un lado, las representaciones; por el otro, el juicio y la emoción, el amor y el conocimiento.

Ocurre preguntar, cuál es la relativa dignidad del conocimiento y el amor. Esta cuestión axiológica preocupó a los místicos, y entre ellos a Malón de Chaide, quien en su tratado del amor, al ocuparse en el estudio de la gracia, expone: “Por el entendimiento conocemos y por la voluntad amamos. El entendimiento ejercita sus actos, recibiendo dentro de sí las semejanzas de lo que ha de entender, y ajustándolo a su talle. La voluntad es potencia unitiva, que hace uno al amante con el amado: lo cual no tiene el entendimiento.”

Entonces, ¿cómo es que podremos relacionarnos con las cosas que valen más que nosotros? Y ¿relativamente a lo que es de menos valor que nosotros, será mejor entender o amar?...

El conocimiento reduce en su intencionalidad, la mayor perfección, a la medida de nuestro propio entendimiento. Ésta es una inevitable reducción. El conocer lo que nos excede en perfección, lo reduce a nuestra forma, lo disminuye, lo humaniza o, para emplear el término consagrado, lo antropomorfiza. En cambio, como la voluntad es la potencia unitiva que antes se dijo, nos eleva por el amor a la altura del objeto amado.

Por el entendimiento no es posible, entonces, unir la criatura imperfecta con la perfección misma; pero, en cambio, es imposible amar lo que por completo se desconoce; de modo que en el amor siempre media algún conocimiento. El entendimiento sirve de introductor a la voluntad, y el conocimiento la guía.

Tomando en consideración las reflexiones anteriores, el ilustre escritor castellano, declara su sentir en estas líneas de gran belleza y majestad: “De aquí es que las cosas que valen más que nosotros mejor es amallas que entendellas; porque amándolas cobramos ser más perfecto, pues el amor nos une con lo amado; y entendiéndolas, parece que ellas pierden de su ser y valor, pues las ajustamos y entallamos conforme a nuestro entendimiento.”

En cambio, si se trata de objetos menos valiosos que el espíritu humano, he aquí la profunda y bella doctrina de Malón de Chaide: Si las cosas son de menos valor que nosotros, “mejor es entendellas que amallas; porque con amallas nos hacemos de más bajo ser, pues cobramos el que tienen y perdemos el nuestro; y entendiéndolas las mejoramos. Por esto dijo San Agustín: “Si tierra amas, tierra eres; si cielo amas, cielo eres; y si a Dios amas, Dios eres.”

El personalismo pone el ser sobre el tener, conforme en un todo con la teoría desarrollada por el místico español. El individualismo burgués, puso el tener sobre el ser, y éste es el gran error, la funesta aberración del siglo pasado, que acarreó como consecuencia ineludible, las reivindicaciones del comunismo.

Mas, tanto los individualistas como los comunistas son, frente al personalismo, reivindicadores del tener sobre el ser. Como aman la tierra, son tierra; como no aman a Dios, no son de Dios. Si ponemos el amor en cosas que valen menos que nosotros, nos unimos a ellas, porque la voluntad es potencia unitiva; en tanto que si logramos entenderlas, las elevamos a la categoría de nuestra inteligencia.

Aplicado el entendimiento a objetos que le superan, se supera él mismo en el acto del conocimiento, hasta donde sus posibilidades lo permiten; pero el amor puede seguir adelante y unirse con su fin propio, que es la perfección, hasta realizar esa unidad del amante y el amado a que se refiere San Agustín. Lo malo de la civilización contemporánea, es que se ha ceñido a la tierra, se ha abrazado con ella, en un éxtasis retroactivo y fatal. Entonces desmerece de su ser propio la persona y, por la práctica de una axiología que carece de fundamento filosófico, pone los valores supremos al servicio de los inferiores; “transmuta la tabla de valores”, como diría Nietzsche; arroja a la civilización entera hacia la sima de la negación; y, no sólo perturba en su desarrollo orgánico la marcha de la historia contemporánea, sino que prepara, para ulteriores generaciones, cierta influencia equivocada y criminosa, que ellas habrán de rectificar algún día, poniendo de acuerdo los fines intrínsecos del conocimiento verdadero y el verdadero amor.

15. NIETZSCHE Y EL PERSONALISMO

El filósofo de la reivindicación del ser personal en la cultura moderna, es Nietzsche. A él hay que recurrir, inevitablemente. Varios, mal enterados, lo juzgan egoísta, individualista... No, Nietzsche fue tan contrario al egoísmo, como puede serlo el héroe. Su esfuerzo, desde la altura de su personalidad, confundió a los buscadores de bienes extrínsecos. Su espíritu ascético sintió igual desdén hacia el individualismo burgués y el comunismo nivelador e igualitario.

No tomó partido por el socialismo ni por el liberalismo individualista. Se situó —dice Simmel— más allá de esta oposición: “El hombre debe ser superado, en cuanto que lo que en él hay de positivo, ha de ser intensificado, de modo que se deje a sí mismo tras de sí.”

La idea del hombre no la define Nietzsche por el término medio de los individuos; sino por la altura máxima que en algunos de ellos alcanzó la humanidad. No por la regla, sino por la excepción.

El error del gran reivindicador consistió en su desconocimiento de la esencia del cristianismo. Pensó que el cristiano no puede ser modelo de entonación de la vida, porque ama al débil, porque se complace con la debilidad, con los valores de la decadencia...

No. El cristianismo es todo lo contrario del amor a la debilidad. El cristiano es el fuerte que ama al débil, sólo porque deje de serlo. El fuerte es el cristiano. El débil no puede serlo. El cristiano es el apóstol, el mártir, el asceta; no el socorrido en su debilidad; sino el ser que socorre al que lo necesita. La caridad no es amor a la debilidad, a la decadencia; sino fuerza para vencerlas. Pensar lo contrario fue la profunda aberración del filósofo alemán. En su enseñanza, es grande el personalismo y falsa su crítica de los valores que el cristianismo afirma.

El amor —enseña Max Scheler— ha de mostrarse, justamente, en el hecho de que lo noble descienda hasta lo innoble; el sano hasta el enfermo, el rico hasta el pobre, el hermoso hasta el feo, el bueno y santo hasta el malo y vulgar; el Mesías hasta los publicanos pecadores; y ello sin la angustia y el temor antiguos a perder y volverse uno mismo innoble; sino con la convicción piadosa de hacerse igual a Dios.

Con la caridad realza el cristiano verdadero a la persona humana, porque la pone en un ambiente de absoluta libertad. El cristiano se da a sí mismo la ley del amor. Es la ley del amor.

Nietzsche empero, volvió objetivo el ideal del personalismo; porque lo diferenció del egoísmo individualista: “El individualismo mira constantemente hacia el propio sujeto. El

personalismo quiere ser algo; el individualismo quiere tener algo.” He aquí la diferencia, la indeclinable diferencia esencial.

El bien de los bienes es la persona: su salud, su fuerza, su belleza, su carácter, su inteligencia, su bondad. “Un mendigo de buen aspecto —enseña Schopenhauer— es más feliz que un rey enfermo.”

La condición primera y esencial para la dicha, es lo que somos: nuestra personalidad; aun cuando no fuera sino porque obra constantemente y en todas las circunstancias, esto bastaría a explicarlo. Pero, además, no está sometida a la fortuna, como los otros bienes de la vida.

El aspecto de la filosofía contemporánea se afirma en el apartamiento de todo subjetivismo. El subjetivismo es el error de los filósofos del siglo XIX. Conocer es subordinarse por el pensamiento al objeto por conocer, no legislarlo. El subjetivismo subordina todo objeto de conocimiento al sujeto. Ahora bien, el subjetivismo en la teoría del conocer, se tradujo en el individualismo en la teoría del obrar. El individualismo egoísta es el subjetivismo ético; y este subjetivismo desconoció a la persona humana; porque la disolvió en atributos sin unidad substancial. La sustancia personal desapareció de la metafísica y la psicología.

Hoy no podemos acceder a semejante negación de lo real. Por el contrario, la más encumbrada realidad que conocemos es la persona. Por esto, todo transpersonalismo es también condenable; porque mira en el Estado o en la sociedad, un ser sustancial en sí, diverso de las personas humanas; y hace de los hombres, átomos, elementos, “ingredientes”, como dice el doctor Recaséns Siches, que, sumados, se superan en otra realidad más encumbrada.

Nada hay más encumbrado que la persona humana. ¡Sólo Dios, que también es persona!

No el bajo ser de las cosas que se tienen, sino la superación constante, que nos deja tras de nosotros mismos. Esto es ley de la personalidad; pero sin acceder al ascetismo de la

fuerza que Nietzsche enseñó, y que ignora profundamente el amor de caridad. Porque las personas se realizan mutuamente entre sí, con las personas mismas, en la amistad; virtud superior a la propia justicia, y que la torna inútil, como lo enseñó Aristóteles.

Jamás admitir mitos tiránicos, impersonales o transpersonales. Estas entidades son el símbolo de la tiranía de uno o del despotismo de todos. El personalismo no es liberalismo ni comunismo; pero lleva en sí el secreto de la libertad. ¡Que vuelva Leviathán, maltrecho, a su reino de la sombra, ante el auténtico renacer del hombre libre!

16. LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA Y EL CRISTIANISMO

El principio del cristianismo es el amor. Una singular especie de amor distinta de todas las demás: la caridad. Todo el edificio de la creencia cristiana se fundamenta sobre la caridad, cuyo magnífico elogio hace Pablo en la segunda *Epístola a los corintios*, capítulo decimotercero. He aquí cómo el Apóstol de las gentes, encarece, con soberana elocuencia, el acto de caridad:

Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo caridad, vengo a ser como metal que resuena o címbalo que retiñe. Y si tuviese profecía y entendiese todos los misterios y toda la ciencia; y si tuviese toda la fe, de tal manera que traspasase los montes, y no tengo caridad, nada soy. Y si repartiese toda mi hacienda para dar de comer a pobres, y si entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo caridad, de nada me sirve.

En el pensamiento de Pablo descuella el ánimo, el movimiento de caridad sobre cuantas excelencias pueden realizar la mente humana. La caridad, el amor, es sobre la sabiduría —¡címbalo que retiñe en vano, si no se aúna con el amor! La caridad es sobre la profecía, ciencia misteriosa y recóndita. Es más; el sacrificio de la hacienda y de la misma vida, hecho sin caridad, sin amor, no aprovecha. Puede incluso ser quemado el héroe, el

santo; pero si no acompaña al holocausto de la propia vida el don del amor, es el bronce que resuena en vano, a pesar de su inútil sacrificio.

Por ello se ve cómo la esencia del cristianismo es el amor. En un siglo en que el amor no se practica, no puede haber espíritu cristiano.

Las virtudes que conoció el paganismo fueron, en verdad, sublimes: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Todas las grandes escuelas filosóficas de la antigüedad, honraron a porfía a los sabios y los justos; pero el Pórtico y el Jardín, el Liceo y la Academia; esto es, Zenón y Epicuro, Aristóteles y Platón, con sus adeptos paganos, no conocieron esta otra virtud que es *la virtud* por antonomasia, *la virtud divina*, sobre la que el cristianismo se fundamenta como sobre inconmovible cimiento de eternidad. *Todo pasará, menos el amor*. Todo terminará; porque todo es perecedero y transitorio; pero el amor, como astro indeficiente, ha de vencer el curso de los siglos.

Tan grande es el amor, en el concepto de Pablo, que, en el propio capítulo XIII de la segunda *Epístola a los corintios*, el apóstol de los gentiles exclama: "La caridad nunca deja de ser; mas las profecías se han de acabar y cesarán las lenguas, y *la ciencia ha de ser quitada*. Porque en parte conocemos y en parte profetizamos. Y ahora permanecen la fe, la esperanza y la caridad, estas tres: empero *la mayor de ellas es la caridad*."

Porque, cuando ante Dios comparezcamos, la fe no tendrá ya sentido, ni tampoco la esperanza. Veremos a Dios. No habrá que creer ni esperar. Pero, entonces, ¡con mayor razón que nunca amaremos lo que veamos! El amor se intensificará con la presencia de Dios. ¡Por esto, sobre la fe y la esperanza, está la caridad, cuyo objeto es eterno!

El mundo contemporáneo quiere edificar y sostener naciones e imperios basándolos sobre el egoísmo. Pero, como ha enseñado San Agustín, toda ciudad fundada sobre el egoísmo es, por su esencia, perecedera y transitoria; lo mismo acaeció

con la Grecia de Alejandro que con la Roma de César o la Francia de Napoleón; todas las ciudades y los imperios erigidos sobre el egoísmo, sobre el nacionalismo exaltado, han de claudicar como claudica su principio “humano, demasiado humano”, según la expresión de Nietzsche. Así también se hundirán en el polvo, los imperios de Stalin, Hitler y Mussolini. Todos son obra del egoísmo de un día, del imperialismo humano exaltado con el espíritu de dominación.

La obra constante de las sociedades humanas es la cultura. La cultura implica la síntesis de los valores. Los valores son relaciones, constantes, que se reflejan en el pensamiento y la acción; pero no se puede, jamás, posponer el valor, la fruición religiosa. Ella ha de ser preponderante en la conciencia de la humanidad, para que la obra social revista su pleno sentido. El mal del siglo estriba en postergar ante lo profano lo santo; en creer que el hombre puede salvarse y se salva por sí mismo. Éste es el error, el sofisma oculto en los movimientos sociales y políticos contemporáneos. *La humanidad se ha olvidado del amor*. No piensa ya en la obra de caridad, sino en las obras del egoísmo. El reparto social es la preocupación universal, porque, precisamente, el amor, que todo lo daría si se lo pidiesen, se ha ofuscado en la conciencia de los contemporáneos. Spengler dice: “como el hombre contemporáneo no sabe renunciar; aspira a repartir”.

Frente a los problemas contemporáneos, los males inveterados de una civilización exclusivamente militar e industrial, son notorios. Las técnicas de la industria sirven a la guerra. Las técnicas de la guerra impulsan el desarrollo industrial. “¡Todo es uno y lo mismo!” Spencer, en su lecho de muerte —dice Max Scheler— previo que, en lo sucesivo, la libertad habría de perecer, o al menos, de ofuscarse por años y años.

Dicen algunos: “el cristianismo no resuelve los problemas contemporáneos. Carece de sentido. Ha fracasado, en suma”. Sí; para quienes no saben o no ven que el ideal ha de ser eterno,

el cristianismo tiene que aparecer como un constante fracaso. Pero, precisamente lo distante, lo irrealizado, es lo que moverá a los cristianos a seguirlo. El señuelo de la eternidad es el más enérgico imán de la voluntad inspirada en el secreto del amor. Cada imperio que se derrumba sobre su cimiento de odio y egoísmo, constituye una victoria más, para el ideal cristiano; ¡porque nunca pudo ser un argumento suficiente y plausible contra el bien, la reiteración del mal en la historia!

VIII. La guerra

SUMARIO: Historia y filosofía. El héroe y las circunstancias. Aguijar al poniente. Cultura manca. Soberbia. Acidia. La guerra es subversión. Onomatopeya. Aquí está.

1. HISTORIA Y FILOSOFÍA

Máxima oposición es la que media entre la historia y la filosofía, entre la “historia” y la “teoría”. Una, la historia, considera la realidad desde el punto de vista de la duración, de la sucesión, del tiempo: *sub specie durationis*; otra, la filosofía, considera lo real, desde el punto de vista de la eternidad, en un presente eterno: *sub specie aeternitatis*.

Ante la historia, nos encontramos frente a la muchedumbre de los hechos, del cambio, de la existencia, del llegar a ser universal. El filósofo, tiene que contestar, fundamentalmente, a estas dos preguntas: ¿Qué es? y ¿qué vale la existencia?... Para lo cual recurre al mundo de las esencias intemporales, es decir, de las esencias racionales e irracionales. Según Max Scheler, los valores son “esencias irracionales”; por esto el entendimiento puro es tan ciego para los valores, como el oído para los colores.

El filósofo piensa la realidad ontológica y axiológicamente. Impórtale el ser y el valor de las cosas. Refiere la existencia al mundo que Platón llamó de las ideas, a las formas aristotélicas.

El historiador se sumerge con delectación en lo concreto de la realidad. Para él, el conocimiento es conocimiento de lo individual y concreto, impórtale la diferencia. Lo singular y característico, lo único, lo propio, lo irreductible.

Por ejemplo, en la historia de la guerra contemporánea, las equiparaciones que pueden hacerse con respecto a otras

guerras de la historia, sólo se practican con el fin de entender lo contemporáneo. El modo de guerrear llamado *blitzkrieg*, es singular y único. Describirlo en su unicidad, puntualizarlo en su ser, reflejarlo en su singularidad, es el objeto de la historia.

La historia que generaliza es la historia que miente. Es claro que los valores y las esencias se toman en cuenta por el historiador en sus especulaciones; pero a la historia no interesan directamente los valores y las esencias, sino en cuanto que se reflejan en una realidad dada, histórica, concreta, singular y única. Lo importante para el historiador no es el bien, sino su realización a través del alma de Francisco de Asís o de Sócrates. Lo que el historiador anhela, no es discutir la noción de verdad, sino puntualizar la verdad histórica alcanzada, por ejemplo, en la evolución del idealismo alemán o el positivismo anglo-francés. La belleza ideal, no constituye el objeto de las especulaciones de la historia; sino, precisamente, su realización en las estatuas de Atenas o los bronce de Donatello.

De aquí que la historia revista una significación tan universal como la filosofía. Todo lo abarca la historia desde su individual punto de vista: el tiempo que fluye, la duración y la sucesión. En cambio, el filósofo mira la existencia en relación perenne con el mundo del *a priori*: las esencias y los valores. El historiador rinde parias a su criterio: mirar todas las cosas *sub specie durationis*. El filósofo tampoco ha de apartarse del suyo propio: considerar lo existente *sub specie aeternitatis*.

Pero, dentro de la índole especial de la historia y la filosofía surgen, inevitablemente, otras dos disciplinas que revelan la necesidad de la síntesis suprema a que aspira el espíritu humano: la historia de la filosofía y la filosofía de la historia.

¿Qué es la historia de la filosofía? Constituye, como el nombre lo indica, un esfuerzo histórico, esto es, la persistencia del criterio de la duración. La historia de la filosofía no se pregunta cuál es la filosofía verdadera, sino el modo de sucederse de los sistemas filosóficos a través del tiempo. Ésta es la

actitud en que se sitúa el positivismo y la filosofía de Dilthey.

La filosofía de la historia investiga algo profundamente diferente. Se propone averiguar, filosófica, no históricamente, el sentido de la evolución de los sucesos históricos. Para el historiador de la filosofía, un sistema filosófico es un hecho histórico; para el filósofo de la historia, un hecho histórico es objeto de especulación sobre su valor y significado. El historiador de la filosofía no tiene ningún prejuicio sobre cada uno de los sistemas que se vienen sucediendo desde la antigüedad. El filósofo de la historia no puede dar un paso siquiera, si no toma en cuenta un criterio sobre el sentido general de la evolución de los sucesos humanos.

Por esto, la historia de la filosofía comprueba que se puede pensar lo histórico, siempre. Los sistemas filosóficos son puros hechos históricos; y la filosofía de la historia, a su vez, corrobora que el criterio de la ontología y la axiología, subsiste como pensamiento fundamental que unifica los variadísimos aspectos de la realidad y de la evolución.

En conclusión podemos declarar que, por su objeto formal, difieren esencialmente la historia y la filosofía. *El presente eterno* de la metafísica y la *duración real* de la historia, sirven para erigir los dos admirables monumentos del espíritu humano. La metafísica se refiere a los géneros supremos, que no se pueden definir. La historia, a los individuos históricos, que dijo Hegel; individuos que resultan, asimismo, indefinibles.

Y, entre la filosofía y la historia, entre la ciencia de lo *universal concreto* y el estudio de lo *individual concreto*, las ciencias, siempre abstractas, se empeñan en estudiar provincias o regiones del saber. La matemática selecciona el orden de la cantidad, la físico-química el orden de la materia y de la fuerza, la biología el orden de la vida, etcétera. Sólo en la historia y la filosofía, auxiliadas con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, el espíritu humano se acerca a lo absoluto, iluminado con la grandeza y la inseguridad temerosas de la religión, de la fe.

2. EL HÉROE Y LAS CIRCUNSTANCIAS

Conforme a la castiza denominación de Gracián, que Carlyle difundió mucho más tarde, en sus célebres conferencias de Edimburgo, el individuo histórico, el hacedor de la historia, el hombre simbólico, sólo lo es, en cuanto que refleja en su actividad heroica, un sentido universal y humano, una “idea”, para decirlo en forma hegeliana.

Él es con todos y por todos, y a los demás supera, en cuanto que expresa la universalidad de un pueblo, el espíritu y la voluntad de una nación.

Distínguese el héroe del santo, conforme a este pensamiento de Rousseau: al santo adornan todas las virtudes; el héroe puede tener sólo una, pero en un grado supremo. Heroísmo es destacar sobre el conjunto una sola actitud heroica; santidad es reflejar la armonía de la vida espiritual en la propia conciencia.

Un hombre de genio no es tan esporádico y fortuito como pudiera creerse, antes de examinar las circunstancias de su aparición. El hombre de genio es siempre —como lo dijo insuperablemente Hegel— “un individuo histórico”.

Conspira la historia en su aparición. Su pueblo lo forma. Las circunstancias lo modelan. El genio es la personalidad humana que asume la grandeza de su época o de su nación.

Mas, háy que precaverse contra la falsa idea de hacer del genio un producto puro y simple de la vida, social e histórica. Nunca la personalidad del individuo histórico es exclusivamente histórica. Su modelamiento, sí; su intrínseca naturaleza, indudablemente no.

Para poder ser “histórico” ha de ser primero personal, único. Y no todo lo que da a la historia el genio, puede atribuirse a la colectividad en que nace. Él mismo ha de ser personalísimo, para alcanzar a ser —por obra de las circunstancias que lo rodean— “histórico”.

Son las almas heroicas quienes, puestas en los trances históricos, se unifican con el ambiente y en él se realizan, modelándolo y modelándose al modelarlo. Pueblo y hombre histórico se unifican en el indiscernible ayuntamiento de César y el imperio, de Napoleón y la Revolución Francesa militante y triunfante.

César —por ejemplo— fue una riquísima personalidad humana. Se dio a todas las experiencias del placer; cultivó su profundo y claro espíritu de escritor, de historiador perfecto; recorrió lo que sería después de él y por su obra, el Imperio Romano. Al fin su existencia se enlazó con la de Roma en indisoluble acción política; como el viejo Catón simboliza la república vencida. El “hombre representativo”, en César, es el aspecto social de su vigorosa personalidad.

Este valor de las circunstancias, para hacer del hombre de genio el símbolo de la historia de un pueblo, ha sido estimado por Víctor Cousin, de modo tan firme y singular, que, hoy mismo, pueden repetirse sus palabras, sin tener qué agregar nada al respecto.

Se dijo a un soldado ilustre que había escalado un trono: “Majestad, es menester vigilar cuidadosamente la educación de vuestro hijo; precisa que se le eduque con el mayor cuidado, para que pueda reemplazaros.” — “¡Reemplazarme!... —respondió Bonaparte— ¡ni yo mismo podría reemplazarme! *Soy hijo de las circunstancias.*”

Lo que Napoleón formuló, queda dicho para todos sus semejantes. Todos ellos, como observa Cousin, son “hijos de las circunstancias” en que se produjeron; pero si lo son, es porque su personalidad alcanzó a poder llegar a serlo. En las mismas circunstancias, hombres diferentes, habrían sido incapaces de realizar lo que los individuos históricos realizaron.

De aquí el fatalismo en que creen algunos grandes hombres. Es porque experimentan sobre su conciencia el peso y la acción de su “momento histórico”. Entonces aparecen como portavoces del misterio, magnetizados por el destino. Parece

que no obran por sí mismos, sino que se ven urgidos a obrar en virtud de su complicidad con las energías de su pueblo y de su época.

Pero la historia sabe bien que, sin ellos, las circunstancias no habrían erigido una totalidad indivisa y fecunda. Por esto son falsas todas las teorías que pretenden descartar del campo histórico, el valor supremo de las individualidades de excepción.

La historia no es una pura mística del individualismo; no puede explicarse sólo, ciertamente, por la sucesión de los hombres de genio; pero tampoco puede ser explicada sin ellos, sin los geniales y los superiores. La sociología positivista, que todo lo redujo a obra de la raza, el medio y el “momento histórico”, es tan falsa, como el individualismo místico de Carlyle y Emerson. En realidad, la vida social y el hombre de genio, las circunstancias y las personalidades de excepción, el grupo social y el héroe, se integran en la totalidad armoniosa que se manifiesta en la vida de los pueblos.

De esta suerte se ve cómo la historia es personalismo y colectivismo, indisolublemente ligados entre sí. El puro colectivismo es tan falso como el puro individualismo. La teoría de la historia ha de tomar en cuenta, para integrarse con verdad, tanto el secreto de la persona como el orden de la colectividad; porque el orden de la colectividad no es, sino la materia que el genio modela, y esta materia humana, esta nobilísima sustancia, sólo admite como forma que la organice, la espiritualidad suprema del hombre excepcional. Inventores, artistas, pensadores, grandes guerreros, estadistas y políticos, son las formas personales, no individuales, de modelamiento de lo social; porque la persona humana es, a la vez, individual y social; en rica síntesis imprevisible, que va apuntando la marcha de la especie, y ordenándola a la consecución de su fin.

3. AGUIJAR AL PONIENTE

El ambiente del mundo contemporáneo, nos ha traído a la celebración de esta terrible “exposición internacional de barbarie”, que es la guerra. La guerra constituye una manifestación constante de la historia. No puede ser tachada de absolutamente mala; porque el hombre en su imperfección, es absolutamente incapaz de lograr en algo lo absoluto. Grandes pensadores han defendido cierto cortejo de atributos que distinguen la obra de la guerra.

En principio, su preparación saca al sujeto humano de la molicie y el enervamiento del placer. Apercibirse a combatir, implica desde luego la práctica de virtudes excelentes. Los pueblos que durante mucho tiempo permanecen en la paz, decaen; porque dejan de entonar la vida hacia fines nobles y supremos; pero esto no significa pretender la realización de un sueño guerrero desproporcionado, enorme, que al fin termina en el fracaso de la acción que pretende conseguirlo.

El antiguo adagio: *Si vis pacem para bellum*, llevó a Europa a la provocación indefectible de la catástrofe; porque el que se prepara para la guerra, se halla a punto de provocarla en cualquier instante.

La humanidad debería haber hallado ya, como ha escrito William James, “un equivalente moral de la guerra”, esto es, algo que la fortificara con el apercibimiento a la acción, sin que su finalidad intrínseca consistiese en determinar, sistemáticamente, espantosas catástrofes. Los juegos olímpicos de Grecia fueron grandes batallas internacionales de cultura y no exposiciones internacionales de barbarie, como a la que asiste el mundo contemporáneo.

Entre las consecuencias indeclinables de la guerra, hay un pensamiento que se nos vuelve presente: el pensamiento

de la muerte. El hombre vive hoy como si fuera inmortal; jamás piensa en su fin, siempre próximo. Desenlaza su vivir, sin atender al término forzoso; pero esta actitud equivocada, la rectifica la guerra; y aunque no fuese sino por ello, se comprende la importancia moral del combate.

Frente a nosotros queda la muerte; antes en ella no pensábamos; pero se encontraba tan próxima como siempre; porque la causa de la vida es la propia causa de la muerte: la imperfección de todo lo existente, la incongruencia de querer que lo relativo se torne absoluto, que lo imperfecto perdure, que la vida, llena de pequeñas transacciones con el mal, sea osada a erigirse por su falaz señuelo de goce, en fin último de la humanidad.

Esta presencia de la muerte es uno de los pensamientos tónicos que trae consigo la guerra. La vida es sólo un momento presente. Lo pasado no existe. Lo porvenir es inseguro; y, como dice el maestro Alejo Venegas “por sólo un punto presente, se ponen los amantes de sí a perder la vida perpetua. Esta muerte vendrá por todos los hombres, como las estrellas que de Oriente proceden al Occidente, según diversos círculos, unas tarde, otras temprano”.

La imagen que compara el desarrollo de nuestra existencia con el movimiento del cielo, es universal y corresponde a todas las literaturas y las religiones. El nacimiento se equipara al Oriente y la muerte al Poniente; pero todos vamos “aguijando al Poniente”...

Hoÿ se vive como en los términos de un festín, que ignora su acabamiento; los filósofos de la vida exaltan sus valores. Se dice, con Nietzsche: “No contentamiento, sino más poder.” El imperialismo de las naciones, es el corolario indispensable de la ambición de los individuos que las integran; sería maravilloso que un pueblo constituido por individuos ávidos y codiciosos, no fuera en su síntesis superior, codicioso y ávido. La vida considerada como valor supremo conduce sin

remedio a la guerra, esto es, a la muerte; porque la esencia de la vida es conducir a la muerte; y, mientras más vital sea una doctrina (en el sentido de aceptar sobre todos los valores de la vida perecedera), más directamente encaminará hacia la muerte. Quien sólo ama la vida sólo ama la muerte; quien sólo se recrea con el presente transitorio y hace abstracción de todas las demás condiciones del ser, convierte las energías espirituales y morales de la humanidad, “aguijando al Poniente”.

No podemos modificar las condiciones esenciales de la existencia. La codicia será inveterada; el espíritu de dominación y de placer poseerá a las gentes, lo mismo en los comienzos de la historia que en las vicisitudes de la realización contemporánea. Lo que el hombre puede alcanzar y no realiza, es el ordenamiento de la existencia hacia sus verdaderos fines. Éstos se han oscurecido para los conculcadores de la justicia, para los negadores de la moral; para quienes pretenden determinar las necesidades de los demás pueblos, tomando en consideración como base de su conducta internacional, las necesidades de su propio pueblo.

La guerra es universal y perpetua; pero el hombre nació para ser feliz, para conseguir la paz interior y exterior, la paz perpetua. Por esto, si en el mundo ha de haber escándalos, el Evangelio que lo reconoce, condena a quien los provoca. Los autores de escándalos, los fabricantes de dolor y de muerte, los inspiradores de un presente efímero de ilusoria ventura y poder, los teóricos de la vida sin escrúpulos, serán los más escarmentados; y mientras más inteligencia y esfuerzo pongan en la acción condenada, en tanto que su esfuerzo por la dominación sea mayor, más habrán de acercarse a la muerte; porque todo imperialismo que se afianza empieza ya a sucumbir. En esta pequeña oportunidad de vencer, no lograrán sino comprobar la miserable inanidad de todo triunfo; porque su filosofía vital es, según lo comprobamos antes, filosofía de muerte y exterminio. La disyuntiva es clara: si no se salta del

plano de los valores de la vida a la esfera de los valores morales eternos, en tanto que más se consiga lo perecedero que se desea, con más prisa, atolondramiento y decepción se “aguijará al Poniente”.

4. CULTURA MANCA

La amargura de estos días aciagos, en que el mal se encabrita con actos que exhiben toda su protervia, nos pone a meditar, indefectiblemente, sobre el problema del progreso humano. ¡Progreso humano! ¿Dónde está el progreso de la humanidad en estos días trágicos...?

Sócrates creía que la voluntad sigue a la razón como la sombra al cuerpo. En su opinión, el mal es el error. Una mente lógica habría de inspirar, siempre, una conducta santa. Se equivocó Sócrates; la razón no guía a la voluntad. En Sócrates, sí; en la mayor parte de los hombres, no. Él fue la excepción que se pensó a sí misma como regla. La regla humana y no la excepción socrática, es que se piense bien y se obre mal; y también resulta excepcional esta otra regla; porque la mayor parte de los hombres piensa mal.

De las hipótesis posibles al respecto, la primera sería la más armoniosa y perfecta: pensar bien y obrar bien. Así procedió el gran ateniense. También puede darse el caso del pensamiento lúcido y la voluntad mala. Esto es lo que cantó el poeta en versos celebérrimos:

‘ Video meliora proboque, deteriora sequor ...

La otra hipótesis es absurda: consistirá en pensar mal y obrar bien. Por último, cabe la posibilidad de pensar mal y obrar mal. Esto es lo que hacemos la mayor parte de los hombres.

Pero, tratándose de las naciones se agrava, aún, el caso; porque, declarándose ante sí mismas “soberanas”, ningún retentivo, ningún escrúpulo las contiene. Obran con toda la vitalidad de su egoísmo, con todo su espíritu de dominación;

o, para decirlo en los términos que hoy se usan, con todo el vigor de su imperialismo. Aquel hipotético “estado de naturaleza”, que sostuvieron los filósofos del “iluminismo”, no será verdadero para las personas humanas; pero, para las naciones, resulta incontestable. Alemania vive en pleno estado de naturaleza, frente a los pueblos de Europa. Su gran cultura, su admirable inteligencia, su genial organización, nos parecen una cultura manca.

Pero no es sólo Alemania; todos los pueblos están enfermos de este divorcio entre el pensamiento y la acción; todos ven lo mejor y obran lo peor. Sócrates fue un fenómeno transitorio de la cultura humana; el *logos* griego, la *ratio*, la razón, no guía a las gentes ni a los pueblos. El hombre razonable es una verdadera excepción entre los hombres; mas, incomparablemente más común que el extraordinario caso de un solo pueblo verdaderamente razonable.

Casi nos parece que sostenemos una actitud, por inusitada, ridícula. ¡Tratar de razón en un siglo místico, es absurdo! La cultura contemporánea es manca. Se manca a sí misma, se estropea, se imposibilita en el uso de sus miembros esenciales. Está lisiada, porque, por encima de la razón esencial, practica y endiosa el esfuerzo por la dominación.

Nada más sublime que el acto de la razón, rendida ante las verdades que muestra la fe; nada más grande que el esfuerzo del pensamiento humano por entender y comprender el universo. Cuando la inteligencia ha realizado todo su afán en pro del saber, se da cuenta de que hay verdades que no puede alcanzar, sino porque se le revelan en su evidencia. Ya Aristóteles enseñó que la definición tiene como límite lo indefinible, que la demostración supone lo indemostrable. Y, al llegar a estos puntos supremos del esfuerzo por conocer, la fe continúa en el campo tenebroso del pensamiento, que pretende, empero, saber, más allá de todo lo cognoscible; y conquista el alma entera, con el señuelo misterioso de la gracia y la religión.

Pero, hoy, conforme al nuevo paganismo, los Estados sólo han de creer en sí propios. Dios no es el norte —conforme a la política contemporánea— de los anhelos de la humanidad. Se empequeñece a Dios, se le convierte en algo finito, contingente, pequeño, relativo, histórico... En vez de Dios, el Estado. Sobre el Estado nada, sobre el Estado nadie. Él es lo absoluto.

De aquí la necesaria práctica de la guerra; porque cada Estado relativo, cada organización imperial, reivindica en pro de sí misma, lo que la cultura de otros siglos puso en el plano superior a la vida, en la esfera de la creencia sobrenatural. La cultura manca produce como corolario indeclinable la falta de respeto hacia las demás naciones. Lo mismo la razón pura que la pura y santa religión, se ven negadas en la conducta de los hombres y los pueblos contemporáneos. Todo es aprovechamiento, imperialismo, egoísmo. Ya lo consignó así Schopenhauer:

Inspira tal horror el egoísmo, que hemos inventado la urbanidad para ocultarlo como una cosa vergonzosa. El egoísmo quiere su propio bien; por tanto, no tiene límites; la maldad quiere el mal ajeno, y llega a los peores extremos de crueldad. El hombre no tiene sino un deseo absoluto: conservar su existencia, libertarse del dolor, poseer todos los goces que puede imaginar, y que, constantemente, va ingeniándose para desarrollarlos sin cesar.

Véase lo incompleto de la cultura contemporánea, en este egoísmo desenfrenado de los individuos y los pueblos de civilización europea. Lo absoluto se pone en lo relativo. Las conquistas de la ciencia y de la industria, las maravillas de la técnica luego se emplean en el afán de destrucción universal, dentro del misticismo que niega a Dios y endiosa al Estado. ¡Éste es el misticismo que condena la razón, el misticismo de la cultura manca!

El progreso moral no existe. La cultura de aprovechamiento se difunde en magníficos desarrollos siempre perfectibles; pero, hoy, es tan malo el hombre como lo fue siempre.

Antes, la maldad se condenaba por la justicia, que es la razón práctica. Hoy se ensalza la injusticia, procurando que la razón sirva para hacer su apoteosis; pero cultura de aprovechamiento, sin cultura de salvación, es cultura lisiada, coja, manca. En suma: incultura real, evidente.

5. SOBERBIA

La soberbia, con la ira y la envidia, forman un triunvirato de incalculables consecuencias bélicas. Arman a las naciones contra las naciones. Después de la guerra, la derrota engendra la acidia.

Creerse el primero es siempre el mayor pecado; pecado de soberbia, triunfo de soberbia. El primero desdeña al segundo. Entre los pueblos, cada quien se juzga el primero; es decir, siempre desdeña al segundo. No hay quien no vitupere al hombre soberbio. No hay quien no alabe al pueblo soberbio. Lo que la conciencia condena en el trato de las personas, lo aplaude, precisamente, en la vida internacional. La soberbia lleva la delantera a todos los males; es como dice Gracián: “primera en todo lo malo”.

Con la soberbia se junta la ira en fácil consorcio. El soberbio iracundo y el desdeñoso soberbio, son dos modelos de soberbios: el satánico y el estoico. El soberbio iracundo triunfa o no de su enemigo; pero, si triunfa, se torna más iracundo y envidioso. La envidia sugiere y alimenta la preparación para la guerra; la soberbia la sostiene, la ira la enciende; y como “la ira se alimenta con ira”, cada acto bélico se preña de otros actos bélicos; como en un reguero de pólvora, cada grano ardiente, arde a los otros. La ira se alimenta con ira, hasta la locura, hasta el paroxismo.

El vértigo moral de los pueblos se ciñe al triunvirato diabólico de los pecados. Florece el dolor, campea la muerte. Sufrir es preciso; sufrir es la ley. Las armas hieren a todos, a los armados y a los inermes. Herir sin término, hasta alcanzar

la victoria: esto constituye el orden propio de la guerra. ¡Que Cartago perezca porque exista Roma!

Mas, orgánicamente, *violentum non durat*. La pasión encendió la guerra, que pasará como la ira. No obstante, puede tornarse crónica la guerra como la pasión. Esto es lo que acaece en el mundo absurdo del militarismo servido eficazmente por el maquinismo: el horrible mundo de hoy. ¡*Violentum durat!*

Hoy se gastan miles de millones de libras, para la guerra y por la guerra; se convierten fácilmente las industrias pacíficas en industrias militares; se alienta el odio desde las escuelas de primera enseñanza. Es la organización apasionada de la desorganización. ¡*Violentum durat!*

Después de la catástrofe, vendrá la acidia. La decepción, el desengaño, el pesimismo. . . Cuando termine la “exposición internacional de barbarie”, seguirá la internacional exposición de miseria. Creerán las gentes que va a terminar el mundo; que la cultura va a perecer, víctima de sus propias creaciones, intrínsecamente.

La guerra es la pasión que desorganiza el mundo, para ver de organizado de modo que sirva a la pasión. Todo apasionado hace abstracción de cuanto no es su pasión. Las naciones tienen su pasión de envidia, ira y soberbia; pero son “soberanas”. Ya vendrá, más tarde, el tedio consiguiente a querer sólo una cosa: dominar; como cuando el amante pierde el objeto indigno de su afecto, y cae en vil postración. La acidia de nuestra edad guerrera, va a superar, tal vez en intensidad trágica, a la pesadilla medieval del milenio; pero hoy son más los hombres por herir que el hierro con que herirlos. En la Edad Media no hacía falta hierro para herir. Hoy sí hace falta.

Y, en todo este insano torbellino de muerte, muéstrase vital, enérgica, indómita, una sola presencia: la del mal. Aquí está con nosotros, dentro de nosotros y fuera de nosotros. Declara que es el bien; que la guerra es buena siempre; que es feliz, animadora, cordial, superior, inevitable.

El peligro se ha hecho tan grande para cada individuo, cada clase, cada pueblo, que es deplorable pretender engañarse. El tiempo no puede detenerse; no hay prudentes retornos, no hay cautelosas renunciaciones. Sólo los soñadores creen en posibles realidades. El optimismo es cobardía. Hemos nacido en este tiempo y debemos recorrer violentamente el camino hasta el final. No hay otro. (*El hombre y la técnica*, por Oswald Spengler).

Se desplomará al fin, la pasión, en la vanidad del deseo; y la tristeza nos ahogará con su amargura. Ahí está el mundo, vasto y bello. Se nos dio para nuestro regalo; pero sólo pensamos en poseerlo, repartirlo y dominarlo; no, ciertamente, en disfrutarlo y contemplarlo, transidos de abnegación y de bondad. Del mal presente no va a surgir el bien futuro, sino el futuro mal. La libertad humana desaparecerá, tal vez, de Europa entera.

Parece ya alborear el tiempo —dice Max Scheler— que Herbert Spencer presagió en su lecho mortuario: “El socialismo tiene que venir, y vendrá; pero ha de significar la mayor desdicha que la humanidad haya visto hasta el presente; no habrá ningún hombre que pueda hacer lo que quiera, sino que cada cual hará lo que se le diga.” Y, sin embargo —sigue comentando Scheler— la libertad, activa y personal espontaneidad del centro espiritual del hombre —del hombre en el hombre— es la primera y fundamental condición que hace posible la cultura, el esclarecimiento de la humanidad.

Ojalá nunca llegue a desaparecer de América la libertad. No valdrá la pena de vivir entonces.

6. ACIDIA

Por ver de definir la acidia —que con el estrago de la peste, vendrá a perturbar a las gentes en la nueva y próxima posguerra— recurriremos a Melchor Cano, varón insigne del siglo en que España, con más prestancia y gallardía escribió su lengua: “Acidia en su propia significación, quiere decir tristeza; mas porque triste y perezoso son tan hermanos, que por maravilla se aparta el uno del otro, al fastidio y pereza que a los tristes

se consigue llamamos acidia, dando el nombre de la causa al efecto, como en otras muchas cosas acontece.”

Éste, con precisión, fue el mal de la posguerra: la acidia; el deplorar la pérdida inevitable, la flojedad y pereza aneja; la angustia, la añoranza, el fastidio, todo ello junto y combinado, como ineludible florecimiento de extraños hongos venenosos, en las almas adoloridas, atormentadas, llagadas, después de los horribles episodios de la pasada catástrofe.

Mas, ¿a qué meditar por nuestra propia cuenta, en los atributos de la acidia de la posguerra, si Martín Heidegger, el filósofo más notable, tal vez, de la Alemania contemporánea, ha redactado una curiosa y profunda “filosofía existencial”, fundamentada sobre el cortejo de sentimientos negativos, que distingue a la acidia?...

La filosofía refleja, como obra que es siempre de una conciencia personal, el momento histórico a que se refiere. Esto lo declara con indiscutible seguridad Ernst von Áster en su precioso compendio de *Historia de la filosofía*; porque ¿cómo sería posible una ciencia de los valores, sin una tal actitud? Ahora bien, este sentir los valores, esta actitud de sentir ¿no es precisamente lo contrario de la teoría pura, y aquello que le está vedado al mero conocedor, a aquel que únicamente pretende ver y ser espejo de lo contemplado?

Evidentemente la filosofía, a diferencia de la religión, el lenguaje y las costumbres, es obra siempre personal, en la que se refleja la historia contemporánea, el modo de ser a que corresponde la civilización del filósofo constructor de sistemas. Por esto decimos: platonismo, socratismo, aristotelismo, kantismo, hegelianismo.

La base de la reflexión de Heidegger la constituyen ciertos sentimientos fundamentales que se refieren no a tal o cual objeto particular, sino a la existencia en general y sus modalidades: “inquietud, angustia, tedio, soledad”.

Estos sentimientos son los característicos de la acidia; por lo cual vemos en el ingenioso pensador alemán, al genuino representante de la filosofía de la acidia, al filósofo que, recogiendo en su obra personal los valores y las inspiraciones de su momento histórico, hubo de recurrir a la angustia y al tedio, para demostrar los fundamentos de la existencia, del ser, o como él mismo lo dice, del ser-en-el-mundo (*sein-in-der-welt*).

Se asombraría un griego de la época socrática o presocrática, si pensara que, para probar la existencia del mundo, habría que recurrir a sentimientos vacíos de objeto propio, como los que Heidegger utiliza para sus especulaciones ontológicas. El griego pensó, como Aristóteles, que la inteligencia tiene como función evidente y esencial, el conocimiento del ser. Esta ingenuidad es precisamente lo que constituye la fuerza del pensamiento griego. Su falta de suspicacia, como dice Ortega y Gasset.

La filosofía moderna, con Descartes, ya tiene suspicacia. Por el pensamiento prueba el ser. Heidegger se muestra inconforme con Descartes; quiere hallar el ser directamente, el “ser-en-el-mundo”; opone una nueva ontología a la teoría cartesiana del conocimiento: “La angustia liberta al hombre y le devuelve a sí mismo; porque el mundo no puede ya ofrecer nada al hombre angustiado. La angustia es el sentimiento del abismo en que está sumida la existencia, aun en sus manifestaciones más elevadas.”

Y, por fin, todavía se concreta más la angustia ante la muerte. La muerte es una característica esencial de la existencia. El ser para la muerte (*sein zum tode*) es un elemento inseparable de la existencia. La conciencia es la voz de la angustia.

También el fastidio revela el ser en el mundo, porque en el tedio, no es una sola cosa la que embarga nuestra atención, la que llena nuestra conciencia, sino que entonces “nos aparece la totalidad”. Va el fastidio extendiéndose como bruma silenciosa, y confunde extrañamente a los demás hombres con

nosotros mismos en una indiferenciación universal. En suma, estos sentimientos aluden a la totalidad del existir y prueban, para el pensador alemán, la existencia del mundo.

La existencia y la esencia, que al luminoso ingenio griego se revelaron como objetos del puro intelecto, mostráronse a los hombres de la posguerra, a través de su flojedad y enervamiento, a través de su angustia y su pecado que, para ellos, constituyó el aspecto preponderante de su ser, de su existencia terrena. Y es porque la meditación filosófica, lo reiteramos, alude de preferencia a cuanto constituye el carácter distintivo de la época histórica a que corresponde.

Apenas unos cuantos lustros han transcurrido desde que terminó la pasada catástrofe, y ya se anuncian nuevas luchas terribles, en las que vivimos y somos: entre el nacional-socialismo y la democracia; entre la democracia y el bolchevismo, y, finalmente, entre el nazismo y el bolchevismo. Cuando termine todo este mar de guerras y catástrofes, seguirá siendo el pensamiento de Heidegger, la filosofía en consonancia con el desastre, la filosofía de la acidia, la terrible filosofía de la muerte, del “ser para la muerte”.

7. LA GUERRA ES SUBVERSIÓN

Trae Herodoto de Halicarnaso —maravilloso creador de la historia— este pensamiento, que no nos cansaremos nunca de meditar en su augusta simplicidad: “Difieren la paz y la guerra, en que, durante la paz, los hijos entierran a los padres; en tanto que, durante la guerra, los padres entierran a los hijos.”

Denso contenido de superior filosofía moral está implícito en la sentencia de Herodoto. Guerra es subversión. Transformación del orden regular y moral de la vida.

Todo se logra en el esfuerzo cultural de la humanidad, merced a la generación, que pone al hijo en el sitio que el padre ocupó. Las generaciones, cada una con su especial fisonomía, con su ideal propio, con sus preocupaciones intrínsecas y

consustanciales, al sucederse al través del tiempo, producen la renovación de la existencia y crean nuevos valores. Esta última expresión: “creación de valores” se debe, como es sabido, a Nietzsche.

En la paz, es el florecer regular, y el fructificar después del florecer; los frutos maduros caen de la rama, y cumplen su destino de dar pábulo a la vida, a través de las generaciones por venir. Éste es el orden regular: poner primero lo primero y después lo último. La paz va ensanchando la vida, en un ritmo armonioso y regular, en una sucesión orgánica y fecunda.

En cambio, al sobrevenir la guerra, se “transmutan los valores”, se pone al padre en vez del hijo, al viejo en vez del joven. La vida se eclipsa, el progreso se detiene. En el reloj de arena del tiempo, se produce una inversión absurda; ¡como si se asistiera a la visión de una cinta cinematográfica, en que, al invertirse el tiempo, la muerte fuese antes que el propio nacimiento! Esta inversión es no sólo inversión, sino subversión. No sólo no es progreso, sino evidente y monstruoso retroceso.

Durante el pasado siglo, cuando privaba el materialismo biológico, dedicáronse algunos a hacer la apoteosis de la guerra. Se decía: de la lucha de las razas, de la guerra de los pueblos, de la pugna de los individuos, surge inevitablemente la supervivencia del más apto. Los ineptos mueren, los aptos sobreviven. Pero, en las guerras humanas, es precisamente lo contrario lo que acaece. Quienes combaten no son los débiles, sino los fuertes. Sobreviven los valetudinarios, los débiles, los enfermos. Quienes perecen son las juventudes en flor; quienes sucumben son los que portan en su sangre el secreto fecundo de la renovación de los pueblos y las razas.

A ellos busca la muerte, para debilitar por la guerra a los hombres: a los jóvenes que poseen el secreto de la invención, de la creación; porque en la historia de las ciencias puede observarse, que no son ciertamente los viejos los creadores, sino

los jóvenes que consagran con abnegación su vida al cultivo remunerador del espíritu.

Volvamos al pensamiento de Herodoto: "Difieren la paz y la guerra, en que, durante la paz, los hijos entierran a los padres; en tanto que, durante la guerra, los padres entierran a los hijos." La vida triunfa cuando no se rige por la vida, cuando se la subordina a la única potencia capaz de encauzarla y dirigirla: el espíritu. La guerra es la vida entregada a la vida, biológicamente, sin el sentido de la trascendencia. Lo trascendente es siempre el espíritu. La vida abandonada a sí propia, reproduce la serie de males y de bienes que la constituyen; porque en sí la vida no es absolutamente mala ni absolutamente buena. Lo que la avalora, lo que la dignifica, lo que la sublima, es el espíritu.

Max Scheler enseñó que el espíritu es grande y noble siempre. La grandeza y la nobleza constituyen su esencia; pero no forma parte de la misma la fuerza siempre vencedora. La vida, en cambio, es inferior, pero es fuerte. La vida puede reproducirse en numerosos seres insignificantes. Éste es el caso de la reproducción verdaderamente portentosa de los insectos; las bestezuelas eléctricamente cargadas de instintos, que diría Bergson. La vida va sobre la materia y el espíritu sobre la vida. La vida puede ser innoble y bestial. El espíritu le insinúa el rumbo de los valores eternos; pero es sólo una insinuación, una invitación cordial, musical, inteligente, ética y estética. La vida puede decir: no, a la llamada del espíritu. Cuando la vida dice: no, el espíritu sigue teniendo razón, la tendrá siempre, porque el espíritu no se equivoca nunca. La equivocada es la vida; la engañada es la energía poderosa, pero reacia; fuerte, pero inferior en sí misma.

Y la guerra es el acto de negarse a vivir espiritualmente. Este gran pecado, este horrible mal, esta rotunda negación la paga, naturalmente, la vida con la muerte. La muerte es el

premio que alcanza la energía insumisa y poderosa, por su rebeldía ininteligente y soberbia. Entonces no queda para el hombre espiritual que comprueba la rebeldía de la existencia con respecto al bien, sino la meditación filosófica que dice, por ejemplo, con Ribadeneyra, en su *Tratado de la tribulación*:

Morirás; éste es el derecho de las gentes, volver lo que recibiste. Morirás; esta vida es una romería que se acaba; a esto vine, esto hago, todos los días me llevan al término que la naturaleza me puso cuando nací: ¿de qué me puedo quejar?... No soy el primero ni seré el postrero; muchos han ido delante, y todos me seguirán. Pero morirás mozo; por ventura con esa muerte me libraré de algún gran mal, y a lo menos de la vejez.

Si la guerra continuara sin sentido, tronchando las generaciones mozas en su flor, la humanidad se avejentaría en unos cuantos años, y, una vez que todos los padres hubiesen enterrado a sus hijos, en medio de la catástrofe que presintió el padre de la historia, con fulgores crepusculares se anunciaría el perecer de la humanidad, por no haber sabido honrar al espíritu; por haber desoído su mandamiento siempre leal y puro; su ley eterna.

8. ONOMATOPEYA

La onomatopeya —de *onoma*, nombre, y *poiein*, hacer— consiste en vocablos que imitan la cosa por ellos significada. La onomatopeya es un curioso fenómeno de la lengua, de todas las lenguas. Con sonidos articulados y humanos, se imita lo inarticulado. La lengua retorna a su origen natural. Huye de su convencionalismo esencial, cultural, y vuelve —en apariencia— a ser uno de los sonidos o ruidos naturales; pero sólo en apariencia, porque está impregnado de sentido este retorno que, en suma, es progresivo.

La onomatopeya se da ya en ciertos verbos que imitan las voces de los animales o los ruidos de las cosas inanimadas,

como el mar o el viento. “Croar”, “grillar”, “mugir”, “crotorar”, son remedos de voces animales; “murmurio”, “susurro”, etcétera, lo son también de ruidos naturales. Nuestro gran poeta Manuel José Othón, que tanto difundió su alma sobre la naturaleza, para concentrarla, después, en su propia canción, escribió:

“La parda grulla en el erial crotora.”

Los griegos nos dejaron maravillosos ejemplos de onomatopeya; pero Aristófanes, en *Las aves*, puso todo el donaire y la gracia de su fino y castizo ingenio ático, en imitar, en crear, con expresión humana, el fantástico y melodioso canto de los pájaros. Y Beethoven, en *La Pastoral*, hace, tal vez, cantar a las aves de su recóndito corazón heroico, con raros rumores que embelesan y conmueven.

La onomatopeya es de la jurisdicción de la estética; por más que no sea, esencialmente, eufónica. La onomatopeya no es hermosa en sí; porque puede reproducir sonidos ingratos; pero su valor estético estriba en que sea adecuada a su objeto, dentro del convencionalismo de la lengua; porque hay que advertir que una onomatopeya absoluta, es imposible; cada animal, por más que esto no se piense regularmente así, habla un poco francés, griego o español, en las respectivas onomatopeyas galas, helénicas o castellanas, que imitan su actitud — como observa Alfonso Reyes.

Arcanos sonidos sobrenaturales, encierra cierta onomatopeya sublime y bárbara, que el otro día nos conmovió, leyendo un sermón de Lutero. Hela aquí en su integridad:

Cuando, en un santiamén, fueron tragadas por la tierra Sodoma y Gomorra, hombres, mujeres y niños, en fin, todos los habitantes de las ciudades, cayeron muertos y rodaron al abismo del Infierno. Nadie tuvo tiempo de contar su dinero ni de correr juergas con las mozas del partido. En sólo un instante cuanto vivía, murió. Sonaron los parches y las trompetas del buen Dios. ¡Así sonaron: “¡Pumerlé, pump!” “¡Pumerlé, pum്പ!” “¡Plitz! ¡Platz! ¡Shrni! ¡Shnir!” Fue el golpe dado en los timbales de Dios; o, como dice San Pablo, “la voz del

arcángel y la trompeta de Dios”; porque cuando el Señor hace tronar, suena como un golpe sobre los tímpanos: “¡Pumerlé, pumpl”...

En los días aciagos que corren para la humanidad contemporánea; en medio de los horrores de la devastación; en los escombros de palacios, ciudades, usinas, nos parece oír, sobre “los hombres, las mujeres y los niños”, despedazados por el odio implacable y la saña común, la terrible onomatopeya de Lutero:

“¡Kir, Kir! ¡Pumerlé! ¡Pump! ¡Pump!”

Algo ha de haber caduco y efímero, consagrado sin remedio a la muerte, en la civilización contemporánea, que sabe lo que es la justicia, y practica con descaro el mal. Algo “se pudrió ya en Dinamarca”. ¡Quizá todo el reino es un pudridero inmenso! La inveterada codicia de todos, mueve uniformemente al crimen. El imperialismo de las naciones es consecuencia del desenfreno y el egoísmo de los individuos. Clama nuestra conciencia por una nueva cultura que sepa poner —como Platón— sobre todas las “ideas”, el bien. Porque los adelantos de la técnica complican, sin sentido asequible, la vida humana, y nos sitúan, cada vez más lejos, de la verdadera felicidad.

Es imposible que se repita, una vez más, el ritmo de veinte años entre las catástrofes ecuménicas . . . ¡Nuestro corazón se conmueve y consterna con la sagrada “ira de Dios”!

9. AQUÍ ESTÁ

¿Quién?... Ya lo sabréis más tarde.

Nuestro mundo contemporáneo delata, en muchos de los aspectos de su vida, la presencia real, la rica vitalidad del valor negativo a que nos referimos. Nosotros, únicamente, comprobaremos cómo, muchos de nuestros actos habituales, los informa, modela y suscita.

Su intervención no es arbitraria, sino muy constante y sistemática. Con su atracción, arrastra a su dominio a los individuos y las naciones; porque su señuelo es en verdad subyugador, poderoso, incitante, terrible; por suave y musical; por hechizador, por mágico ...

Pero, ¿quién es él?...

Comencemos por recordar viejas lecturas de la juventud. El libro de Pompeyo Gener sobre la *Historia de las dos negaciones supremas: la muerte y el diablo*. Libro de escasa doctrina propia, pero de vasta información. Ostenta un prólogo de Littré, el ilustre lexicógrafo francés. Se interpretan, en el libro y su prólogo, la muerte y el diablo —contra el sentido de la trascendencia— como dos negaciones; esto es, como irrealidades. No “existen” el término de la vida ni el término del bien. Se trata de dos “mitos”, en que la humanidad ha puesto su genio. Son, menos aún que los mitos paganos; ¡alegóricos personajes sin sustancia real! Su existencia es una colectiva personificación de creencias conforme al espíritu del positivismo.

En efecto, la muerte y el diablo pueden ser concebidos, dentro de este criterio, que en la “mentalidad colectiva” pone su realidad social. Ya no serían, entonces, una pura nada; porque tendrían la consistencia de lo social, de lo que —como el lenguaje, las costumbres y el arte— se elabora en el comercio de los hombres. Se trataría de valores o contravalores sociales, como hoy decimos.

Interviene —en el punto discutido— la teoría moderna de los valores. A su luz, vamos a meditar sobre la presencia del mal en la vida contemporánea.

El mal, esta “negación”, ¿es una pura negación?... Pueden concebirse los valores como ideales (positivos o negativos) de la vida social. La sociedad, ha escrito Durkheim, “es creadora de ideal”. El mal sería, en tal forma, un ideal social negativo; solamente, esto. Su sustancia no sería de la sustancia

de las cosas físicas; sino, como escribió Shakespeare, de “la propia tela de los sueños”. El mal consistiría en una pesadilla colectiva, personificada en Satanás.

Pero, los creyentes en el diablo, hacen del principio del mal, un ser. Le otorgan realidad espiritual, no meramente ideal. No es una *idea* —en la hipótesis popular, dentro de las tradiciones religiosas del género humano— sino una *existencia*. Hay siempre los dioses buenos y los malos: Ormuz y Arihmán. El mazdeísmo —alta y sublime fe— concibe cuanto existe, como lucha de los principios, de dos entidades distintas. El dios luminoso y el protervo. Y, cada uno posee sus ejércitos, que, en pugna desde el comienzo de los tiempos, vienen disputándose el imperio del mundo. Ésta fue la revelación que enseñó al pueblo persa, Zarathustra.

¿Realidad social? ¿Existencia espiritual?...

La filosofía contemporánea ha propuesto una nueva hipótesis. Conforme a ella, los valores se caracterizarían, siempre, por ser “bipolares”. Esto es, positivos o negativos: el bien y el mal; lo bello y lo feo; lo santo y lo profano. La teoría moderna no otorga el ser a los valores. Declara que su “forma de realidad” es el *valer*. Müller llega a proclamar, en su sistema, que quien no acepta que hay formas de la realidad, que “valen sin ser no tiene competencia filosófica”.

Si el mal es el contravalor del bien, su actuación sobre las conciencias queda asegurada, al captarlo, con más imperio y sutilidad, aún, que si sólo se tratara de un “espíritu”. Lo feo no es sólo lo que no es bello; sino lo feo en sí. Cuasimodo no sólo no es bello, sino profundamente feo. Lo mismo el mal; no es una pura negación. Es algo que informa la realidad; es una manifestación de lo real, un arquetipo, una *idea*, como dijo Platón, con referencia a la esfera de los paradigmas.

En este mundo de hoy, entregado a la muerte y el mal, ¿no sentís la presencia del *valor* negativo?... Convicción de todos,

entidad espiritual o idea platónica, *aquí está con nosotros*. Todos le rendimos parias; todos proclamamos el término de los siglos pacíficos ... Y, en el ánimo de las gentes, la angustia y la zozobra se impregnan de aspectos y fulgores satánicos. *¡Aquí está con nosotros!*

Apéndice

CRONOLOGÍA DE FRAGMENTOS

La persona humana y el Estado totalitario

México, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1941

<i>Publicaciones anteriores</i>	Índice (de pá- grafos)	<i>Reproducciones posteriores</i>
1. En <i>El Universal</i> , 10 de marzo de 1939.	1. Los atributos del siglo	
2. En <i>El Universal</i> , 8 de abril de 1937.	2. Kant	
3. En <i>El Universal</i> , 16 de abril de 1937. Con el título "El genio de Kant y el idealismo alemán".	3. El idealismo alemán	
4. En <i>El Universal</i> , 15 de enero de 1937. Con el título "La filosofía oficial y las vicisitudes del hegelianismo".	4. Vicisitudes del hegelianismo	
5. En <i>El Universal</i> , 1 de octubre de 1937.	5. Libertad, autoridad y ley	

6. En <i>El Universal</i> , 5 de septiembre de 1937.	6. La democracia como medio y como fin	
7. En <i>El Universal</i> , 5 de noviembre de 1937	7. La palabra de admonición	
8. En <i>El Universal</i> , 8 de enero de 1937.	8. La filosofía oficial y la sociedad del saber	
9. En <i>El Universal</i> , 22 de enero de 1937.	9. Lo problemático de la filosofía oficial	
10. En <i>El Universal</i> , 13 de febrero de 1937.	10. El pensamiento de Dilthey y la filosofía oficial	
11. En <i>El Universal</i> , 5 de febrero de 1937.	11. Claude Bernard, Bergson y la filosofía oficial	
12. En <i>El Universal</i> , 5 de marzo de 1937.	12. El marxismo como religión	
13. En <i>El Universal</i> , 12 de marzo de 1937.	13. El mito y el dogma	
14. En <i>El Universal</i> , 17 de marzo de 1937.	14. El culto	
15. En <i>El Universal</i> , 10 de septiembre de 1937.	15. La psicología del resentimiento	
16. En <i>El Universal</i> , 7 de abril de 1937.	16. La ética del resentimiento	
17. En <i>El Universal</i> , 8 de septiembre de 1939.	17. La dignidad del trabajo	
18. En <i>El Universal</i> , 15 de septiembre de 1939.	18. Técnica y paleotécnica	
19. En <i>El Universal</i> , 22 de septiembre de 1939.	19. La neotécnica	

20. En <i>El Universal</i> , 7 de julio de 1939.	20. Más allá de la tecnocracia	
21. En <i>El Universal</i> , 8 de octubre de 1937.	21. El derecho público de la ciencia	
22. En <i>El Universal</i> , 15 de octubre de 1937.	22. El derecho de la invención científica	
23. En <i>El Universal</i> , 22 de octubre de 1937.	23. Sociología de la invención científica	
24. En <i>El Universal</i> , 17 de junio de 1938.	24. La vida y el espíritu	
25. En <i>El Universal</i> , 1 de junio de 1938.	25. La filosofía de la historia	
26. En <i>El Universal</i> , 7 de abril de 1939.	26. La filosofía del Estado	
27. En <i>El Universal</i> , 19 de julio de 1938.	27. Entre Escila y Caribdis	27. En <i>Las causas humanas de la guerra</i> , 1943, <i>Jornadas</i> núm. 5 de El Colegio de México (capítulo IV).
28. En <i>El Universal</i> , 8 de julio de 1938.	28. Filosofía de la historia contemporánea	
29. En <i>El Universal</i> , 18 de noviembre de 1938.	29. La democracia y el Estado totalitario	
30. En <i>El Universal</i> , 9 de diciembre de 1938.	30. Los puntales de la sociedad	
31. En <i>El Universal</i> , 17 de enero de 1936. Con el título "Oriente y Occidente".	31. El Oriente en la mentalidad occidental	
32. En <i>El Universal</i> , 14 de febrero de 1936.	32. El Buda de Occidente	

33. En <i>El Universal</i> , 13 de marzo de 1936. Con el título: "La esencia del pensamiento oriental."	33. Personalismo y panteísmo	
34. En <i>El Universal</i> , 12 de noviembre de 1937.	34. El error de Nicolás Berdiaev	
35. En <i>El Universal</i> , 19 de noviembre de 1937.	35. Berdiaev y el sentido del humanismo	
36. En <i>El Universal</i> , 3 de diciembre de 1937.	36. Los frutos del humanismo: El "milagro" florentino	
37. En <i>El Universal</i> , 10 de diciembre de 1937.	37. Los frutos del humanismo: El gran siglo alemán	
38. En <i>El Universal</i> , 9 de junio de 1940	38. Rousseau y Nietzsche	
39. En <i>El Universal</i> , 19 de enero de 1940.	39. Persona, individuo y cosa	
40. En <i>El Universal</i> , 2 de febrero de 1940.	40. Individualismo y comunismo	40. Las páginas 191 a 194 del artículo de "Individualismo y comunismo" se reprodujeron en <i>Las causas humanas de la guerra</i> , 1943. <i>Jornadas</i> núm. 5 de El Colegio de México, con el título: "El personalismo como síntesis del individualismo y el comunismo" (cap. VI).
41. En <i>El Universal</i> , 16 de junio de 1939.	41. El personalismo	

42. En <i>El Universal</i> , 19 de marzo de 1940.	42. Amor y persona	
43. En <i>El Universal</i> , 10 de mayo de 1940.	43. Tener	
44. En <i>El Universal</i> , 8 de marzo de 1940.	44. Cultura y persona	
45. En <i>El Universal</i> , 20 de octubre de 1939.	45. La libertad metafísica	
46. En <i>El Universal</i> , 19 de diciembre de 1939.	46. Hombres y astros	
47. En <i>El Universal</i> , 15 de diciembre de 1939.	47. Personalidad y libertad	
48. En <i>El Universal</i> , 17 de noviembre de 1939.	48. El Estado absurdo	
49. En <i>El Universal</i> , 24 de noviembre de 1939.	49. Hegel y el Estado	
50. En <i>El Universal</i> , 8 de diciembre de 1939.	50. Hobbes y el Estado totalitario	
51. En <i>El Universal</i> , 31 de mayo de 1940.	51. Yo y tú	
52. En <i>El Universal</i> , 3 de mayo de 1940.	52. Amor y conocimiento	
53. En <i>El Universal</i> , 17 de mayo de 1940.	53. Nietzsche y el personalismo	
54. En <i>El Universal</i> , 3 de febrero de 1939.	54. La política contemporánea y el cristianismo	
55. En <i>El Universal</i> , 17 de julio de 1940.	55. Historia y filosofía	
56. En <i>El Universal</i> , 16 de agosto de 1940.	56. El héroe y las circunstancias	
57. En <i>El Universal</i> , 7 de junio de 1940.	57. Aguijar al poniente	

58. En <i>El Universal</i> , 14 de junio de 1940.	58. Cultura manca	
59. En <i>El Universal</i> , 21 de junio de 1940.	59. Soberbia	59. Las páginas 262 a 264 del artículo "Soberbia" del libro <i>La persona humana y el estado totalitario</i> , 1941 se reprodujeron en <i>Jornadas</i> núm. 5: <i>Las causas humanas de la guerra</i> (capítulos I y II "Las pasiones humanas").
60. En <i>El Universal</i> , 5 de julio de 1940.	60. Acidia	
61. En <i>El Universal</i> , 8 de agosto de 1940.	61. La guerra es subversión	
62. En <i>El Universal</i> , 15 de noviembre de 1940.	62. Onomatopeya	
63. En <i>El Universal</i> , 6 de noviembre de 1940.	63. Aquí está	



Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Antonio Caso. La persona humana y el Estado totalitario

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 2016.

El tiro consta de 500 ejemplares de 256 páginas.

Encuadernación rústica, cosida, tamaño 13.5 x 21 cm.,
con solapas de 6.6 cm.

Impresión offset sobre papel cultural de 90 g.
y cartulina sulfatada de 12 pts.

Acabado plastificado mate.

Producción editorial: Almaqui Editores

Av. Imán 580, edificio Montecarlo,
departamento 103, colonia Pedregal de Carrasco
delegación Coyoacán, C.P. 04700, México, D.F.

Tel. 5665 7975, cel. 55 1700 8700

Formación y diseño de portada

Éricka Gutiérrez Morales / erricka.gm@gmail.com