

Reflexiones sobre la Universidad

por

Manuel Granell

1. LA UNIVERSIDAD: ALARMA Y ESPERANZA

El tema universitario siempre ha provocado meditaciones, diálogos y reformas. Sin duda hay en él algo muy vivo que despierta alarmas o incita a la esperanza. Ciertamente, abundan en el quehacer humano las actividades más dispares. Unas van y vienen por sí mismas, se transforman de manera espontánea, incluso nacen y mueren en silencio; otras se perfilan a la luz de las ideas, ya sea en la soledad del gabinete o en diálogo creador, para luego languidecer sin disputas ni pasiones, casi desconocidas y olvidadas. Las primeras —las espontáneas— suelen consustanciarse con lo social. No se producen *en* un medio, *son* manifestación o brote vital del medio mismo. Las segundas —las perfiladas en las conciencias—, viven marginadas del palpitar multitudinario, por mucho que pretendan influir en su medio, guiarlo y reformarlo. Los salones, los paseos, las capillas literarias —al igual que el saludo, la lengua o el vestir—, *son* maneras de convivencia social, modos de respirar la sociedad misma. Las fundaciones, las academias, los ateneos —como las editoriales, los partidos o las ligas—, aunque aspiran a funciones de piloto sobre el cuerpo social, sólo *están* en él, y agarrados superficialmente muchas veces, inoperantes casi siempre. Ambas clases de actividad podrán inducir a críticas o elogios, pero jamás despiertan verdaderas

alarmas ni auténticas esperanzas; por lo menos, no suelen provocar diálogos ni disputas reformadoras, apenas sirven de tema a vitales meditaciones, nunca son objeto de tercos afanes renovadores. Simplemente, nacen y mueren, o bien se fundan y se disuelven. En el caso de los espontáneos modos de alentar, la ulterior falta de reacción social radica en un proceso adverso de unanimidad (*consensus omnium*). Por el contrario, la agonía de esas otras actividades de origen artificial se produce en el seno de la total indiferencia.

¿Qué hay, pues, en el quehacer universitario, que así provoca reacciones encontradas, incita a múltiples reflexiones, promueve reforma tras reforma?

2. USOS, INSTITUCIONES, FUNDACIONES

Las palabras suelen cambiarse como las monedas, sin mirarlas. Y no obstante, nada hay más grave que un errar en el decir y entender. El de la falsa moneda se agota en su simple diferencia cuantitativa; el yerro de la palabra falsa arrastra, con su impropiedad, imprevisibles consecuencias. Es prudente estar alerta en su uso, para evitar el abuso que invalida. Tal *ab-uso* en el decir, como ya denota su prefijo, implica alejamiento, y con ello pérdida del luminoso *explicar* de sus significaciones. Pues nada se comprende bien si no se ha visto nacer. Es ésta una vieja cautela metódica que ya aireaba Aristóteles. Al menos, nos advierte al comienzo mismo de su *Política*: "Remontarse al origen de las cosas y seguir con atención su desarrollo, es la más segura vía para la buena observación". No es difícil dicha cautela en las palabras, pues éstas siempre portan consigo su acta de nacimiento, mediante la cual descubrimos el *étymon* o sentido fuerte que la expresión conlleva. Y éste nos avisa respecto a las cosas mismas, en cuanto nos susurra el origen —es decir, el *porqué*, el *cómo* y *para qué* de su estar ahí—, y con ello atestigua su nacer o naturaleza. Por eso no existen, en su pleno rigor, los llamados sinónimos.

Volviendo con dicha cautela a la esencia de las tres actividades humanas destacadas, no dejará de sernos útil que las asociemos a estos verbos: *brotar*, *fundar*, *instituir*. Pues con ellos se alude, en efecto, a tres maneras diferentes de aparecer e incorporarse a la vida colectiva. Sin duda se conserva en el primero —en el verbo *brotar*— cierto valor de imagen; mas no debe olvidarse que en el fondo todas las palabras cobraron vida metafóricamente, en comparativa dualidad con lo más visible y tangible. También es cierto que disponemos de otros verbos similares, como *nacer*, *engendrar*, y los diferentes sinónimos de esta serie. Creo, sin embargo, que esta específica manera de *comenzar a ser* resulta más gráfica y sugeridora. Por lo demás, el *brotar* y su imagen desde el brote, yema, botón o retoño —que nos viene del gótico *Brūt*, hermano de *Broz* en el alto alemán antiguo—, no se encierra, dentro de su buen uso, en el originario ámbito botánico, pues, sin duda, tolera, por traslación, este decir: *brote de viruelas*. Y lo que al caso importa es su estilo de comenzar, la manera cómo el brote aparece, espontánea y vitalista, en un puro surgir o *salir-de*, sin que en la significación se desvincule lo brotado de su cuerpo de origen. El brote es la emanación misma de la savia. El segundo verbo, *fundar*, nos viene del latín *fundare*, y con él se apunta a otra imagen bien diferente de la anterior. En lugar de aludir a un crecer desde dentro afuera, ahora se está mentando una actividad creadora extraña a la cosa misma donde se asienta. Por lo pronto, el hacer del fundar siempre procede del hombre, se origina en su mente, toma forma al calor de su voluntad, si bien para encarnarse gestiona un apoyo real y externo al hombre mismo. A esto alude precisamente el *étymon* del *fundar*, en el cual se realza el *fundo* o *fondo* (*fundus*) donde la fundación va a cimentarse. El brotar tiene en el comienzo de su savia inmóviles raíces; el fundar, fundo escogido y sólidos cimientos. Entre ambas imágenes, la del *instituir* representa un estilo peculiar. Según su etimología, sugiere —de *in-stituo*, alzarse en; a su vez, de *statuo*, alzar, erigir, y cuya radical, *sto*, equivale a estar derecho o en pie—,

el instituir implica un quehacer humano, y, en cuanto tal, afín al fundar, aunque más espontáneo y colectivo en su origen, más sustantivo también, pues no recurre a una materia ajena a la propia actividad. No es por ello algo inventado como instrumento y artificio para un fin independiente, y a cuya viabilidad sea menester exterior fundamento, cual con el fundar sucede, si bien tampoco emana porque sí, con espontánea naturalidad, a la manera de esa excrecencia que es el brote. La institución tiene del fundar un fin, el ser recurso para algo; y del brotar, la causalidad, la condición que le determina. Pero ni se produce de modo natural y ciego, ni es consecuencia de previas y frías deliberaciones. A horcajadas de naturaleza y razón, complica un clima o medio —un perfil espiritual mostrenco—, y una decisión viva y de mayor envergadura que la derivada del simple concierto de algunas voluntades, pues se desborda en ella la torrencial apetencia de toda una clase, de amplios sectores nacionales, de la nación misma. Esta índole de la institución, que encierra dentro de su propia actividad materia y fines, goza así de impetuosa vitalidad propia, si bien postula —paradójica y urgentemente— una forma legal que la estructure en definitiva y le dé consistencia temporal. Las instituciones no se reducen a simple vida espontánea, pero tampoco se confunden con artificiales construcciones; y aunque ven la luz fácticamente, les es esencial trascender esta facticidad en figura jurídica. Están, por consiguiente, a medio camino de un origen por naturaleza (φύσει) y de una planificación por convención (θέσει). Humana, pero societaria, se pone en pie por sí y desde sí misma, como potestad plenaria con fines definidos y motivaciones a veces oscuras. Y eso son, en resumen, tanto las formas estatales como las universidades, la propiedad como el matrimonio, los cuestores romanos como los corregidores: potestades sociales con figura legal.

A la luz de estas imágenes, será preciso insistir. Nadie ignora que del cuerpo social —de ese complejo alentar con plurales raíces por todos los ámbitos mundanos— brotan por sí mismos los más

variados modos de expresión vital, cada uno de ellos con su hora nativa, su acmé y su agonía. Así es como se lleva o deja de llevarse el plastrón o la corbata, las variantes del saludo y el habla, incluso los estilos artísticos —en su trans fondo irracional, que sirve de abono a las teorías estéticas— y las estimaciones ethológicas —que van modulando su vivo preferir sobre el campo yermo de una moral que se respeta, pero no se cumple. Son expresiones cuasi-naturales, que brotan porque sí —la más honda y vigorosa “razón”. Y están ahí, en efecto, porque así *se dice* o *se hace*. Y al igual que aparecen, así desaparecen: caen en desuso, dejan de llevarse. Por lo regular, otras formas las substituyen —a veces muy disímiles y de intención remota en apariencia. De hecho, nada las reglamenta, sino el uso mismo. Y es que eso son, en suma: *usos* sociales. El uso es una curiosa expresión genérica en el comportamiento, y afecta a todos y a cada uno de manera casi compulsiva y total. Aunque se ejerce por el individuo, su origen y vigencia nos remite a la sociedad donde brota, pues de la autoridad de ésta emana. “El poder social —dice Ortega¹— funciona en la coacción que es el uso”. Y advierte que hay en su curva evolutiva dos vertientes. Cuando el uso transparenta su *porqué* y *para qué*, al mandato social se suma en él la convicción personal. Pero suele ser breve este período de claridad en que *se vive* su sentido. Para destacar esta comprensión individual, Ortega califica el uso de *vivencia*. Cuando se torna opaco y funciona mecánicamente, ya es en rigor una *supervivencia*. Con esta opacidad gana en compulsión social; y, de paradójico modo, abre así la puerta a su futuro desuso.

El uso es como la inmediata e incontenible expresión —casi explosiva— de una vitalidad multitudinaria. Su “cuerpo” de origen no es material —como ocurre en el brote, que nos sirve de imagen—, sino que pertenece al ámbito de esa huidiza realidad llamada espíritu. Al calificarlo así, debe tenerse bien en cuenta que no toda

¹Ortega: *El hombre y la gente*, lección x.

la realidad del espíritu se reduce a sus formas individuales. Éstas se alzan de hecho sobre una infraestructura mostrenca que las abona. Y no siempre se afincan directamente en el último y uniforme estrato. Saber diferenciar las capas de lo espiritual es de suma importancia, pues si en sus cimas brilla la libertad individual, de sus profundos senos mana una necesidad pareja a la de la materia. Sólo la confusión del espíritu con lo individual tolera el error de que la libertad sea fenómeno general del espíritu. Pero volvamos a nuestro tema. Aunque el uso puede originarse en limitados grupos sociales, su auténtico carácter de uso sólo se logra cuando la sociedad lo sanciona. Los usos son íntegramente sociales, y por ello abiertos a su adopción general. Esto nos sitúa en zona liminal con las instituciones. Éstas aparecen a veces como los usos, pero no lo *son*. Por lo pronto, no brotan silenciosa y solapadamente, sino al calor de una situación conflictiva, en plena tensión problemática, como respuesta a una urgente necesidad. En la base de las instituciones se agitan y complementan fallas y apetencias. Siempre se alzan contra algo y en pro de algo. No son excursos *naturales* —aunque en ámbito espiritual—, sino recursos del hombre ante la concreta circunstancia. Y no se ciñen a la simple ocasión, sino que trascendiendo el instante exigen que la humana actividad *se naturalice*. En cierto modo, se gestan en la libertad del hacer, pero con vocación de *habitus* o naturaleza segunda. De ahí sus preocupaciones esenciales: postulan figura legal, autolimitan su actividad, reafirman como exclusivo su poder. En suma: ponen límites, se *de-finen*. Este definirse es justamente el requisito inicial o condición imprescindible en las fundaciones; sin la previa definición, ni siquiera toman vida. En las instituciones, en cambio, sólo se produce como garantía de pervivencia, pues, en verdad, nacen *de hecho*, al calor de la contienda. Al igual que las formas revolucionarias del Estado, comienzan por existir; su carta constitucional no las gesta, sino que las bautiza. No brotan ahí, a modo de excrecencia, como los usos, pues en rigor se erigen, se alzan por sí mismas, se ponen en pie de guerra. No son

productos, sino *actos*, reacción humana. En el núcleo entrañable de la institución late un preferir, un estimar lo más conveniente. No un caprichoso decidir, por tanto, sino una elección centrada en la necesidad misma y disparada a fines. Esta nota es fundamental en la institución. Y no debe entenderse como un preferir individual o de pequeños grupos, donde se acentúe desde el comienzo mismo la orientación a *valores*, sino como una densa decisión colectiva, donde la necesidad aprieta y los íntimos *fines* reaccionan. Como se ve, está por medio toda la distancia que separa los fines y valores. Es que la institución no resuelve el problema de un hombre o de grupos reducidos; como *recurso*, afecta a la situación de muchos, y en algo más que suma de simples individuos; al menos, en cuanto grupos definidos de una o varias clases sociales; y, en caso extremo, afecta a toda un área de convivencia. Con ello se destaca una nueva nota. El origen y finalidad de la institución no es individual, sino social. E incluso suele manifestarse como pública, si bien no excluye ciertos escorzos privados. El matrimonio, por ejemplo, es una institución pública en su forma legal, privada en su ejercicio. Una tercera nota, íntimamente ligada a la anterior, perfila el esquema ontológico de las instituciones. Aunque en virtud de la formulación legal sugieren su trasplante, el origen societario lo dificulta. De hecho, dos instituciones parejas en su fórmula legal viven en dimensión muy diferente. Y si alguna vez se trasplanta artificial y violentamente, por autoritario decreto del Estado, siempre se queda al aire, cual sangriento muñón, el sentido que le dio origen. Cuando no se conjuga su porqué con la base axiológica de la sociedad que la adopta, el injerto no prende. Y es que la institución no sólo se alza *en* una sociedad, sino *desde* ella y como dimensión profunda de su radical sistema de preferencias, de su *ethos*.

3. LA UNIVERSIDAD, ¿ARMA BURGUESA?

Sobre las universidades y su origen se han repetido incansablemente muchos datos históricos. Importa consignar, sin embargo,

que los hechos puros, pese a su veracidad, sólo representan la faz externa de las cosas. Su posible valor, al contrastarlos, les viene de nuestro hacer saltar la chispa iluminadora. El dato histórico tiene valor por su sentido, no por su mera facticidad. Es corriente, sin embargo, que los investigadores de archivos —y empleo al caso una expresión de Berkeley—, levanten polvaredas que enturbian nuestra visión. Se empecinan con los legajos, se manchan con el polvo secular de las reliquias, nunca saben salir del desván de la historia al aire libre. Y así se quedan con los fragmentos inertes del pasado en cuanto tales, casi sin sospechar que en su día fueron realidad áspera y rezumante de sentido. Con ello olvidan la mágica potencia del auténtico historiar, que intenta poner de pie los hechos hasta hacerles andar, como a Lázaro. Pues historiar es un *inquirir* más allá de los *datos* para *ver* cómo la *incógnita* recobra *vitalidad*. La historia nunca resuelve sus problemas si permanece entre ruinas. Su misión consiste en recorrer a redropelo el curso de la existencia, pues parte de la muerte y trata de hallar la vida. El archivo es la puerta estrecha que debe conducir al acontecer.

¿Dónde, cómo y por qué se alzaron las universidades, desde qué acicate vital fueron recurso? Por lo pronto, es bien sabido que comenzaron *existiendo* y no *siendo*, pues sus funciones se iniciaron como ejercicio espontáneo en un medio muy delimitado y preciso —Europa y al alba del siglo XII—, y en cuanto expresión de una colectiva energía vocacional. Las primeras irrumpieron casi con la espontaneidad de un *uso*, y por eso se han calificado de universidades *ex consuetudine*: Bolonia en 1119, París en 1150, Oxford en 1168, Padua en 1222, Cambridge en 1224. Es muy posible que la escuela médica de Salerno, allá por el siglo XI, y aunque suele quedar al margen, haya sido una primera encarnación del mismo espíritu. Casi inmediatamente comenzaron a multiplicarse bajo otra forma extrema, como *fundaciones*, y así tenemos estas universidades *ex privilegio*: Montpellier en 1125, Palencia en 1208, Arezzo en 1215, Salamanca en 1220, Nápoles en 1225... Pero, en rigor, bien

sabemos que no eran usos, y que el carácter fundacional que algunas toman se deriva del hecho inicial de su existencia como *institución*. La Universidad nació, por tanto, de abajo arriba, desde los estudiantes y al calor de la demanda. La fama del jurista Irnerius —muerto después de 1125—, quien estaba avecindado en Bolonia, atraía a numerosos escolares de toda Europa. Como él sólo no podía atender a la intensidad de la demanda, los estudiantes rechazados contrataron, por su cuenta, otros maestros forasteros, para no tener que lanzarse nuevamente por difíciles y peligrosos caminos. Así comenzó a perfilarse la primera Universidad en sentido estricto, la de Bolonia, y su ejemplo fue seguido en otros centros de atención escolar. Como resultaron ser, más que mero recurso ante una situación limitada, feliz solución a una necesidad general, la invención tuvo éxito y permanencia. Pero el control de la institución residía en los estudiantes, como lo prueba el hecho de sus emigraciones en masa a otras ciudades —según se sabe fue el origen de Oxford—. Apenas es necesario insistir, por tanto, en la sentida conveniencia de estructurarlas desde arriba, como fundaciones del pontificado (Montpellier, 1125) y de la realeza (Palencia, 1208).

Mas no sólo comenzaron desde abajo, sino como *gremios*. Estos ya eran una institución por sí mismos. Implicaban una fuerza asociativa de efectos revolucionarios, puesta en juego por los que podríamos llamar *extra-burgueses*, por la nueva burguesía de mercaderes, la que había acampado *extra-muros*, fuera de la muralla, en sus correrías comerciales de burgo a burgo, hasta terminar por avecindarse en los arrabales de éstos, y dando lugar así a los llamados *nuevos burgos*, que estaban sustraídos al derecho común y fueron raíz del futuro estado llano. Comenzaron los gremios como asociaciones con fines económicos. Pronto fueron algo más, dentro de los naturales límites de la estructura social en que se daban. Y no dejan de ser sugerentes ciertas denominaciones que en los gremios se concitan. Por lo pronto, los eruditos los han relacionado con los *collegia* y *artes* que agrupaban a los artesanos bajo el Impe-

rio Romano. Desde el siglo x, los mercaderes formaron *compañías* bajo la autoridad de un *hansgraf* o *decano*. Ya en torno al xii, las ferias de Champaña provocaron una *Universitas mercatorum Italiae mundinas Campanie ac regni Franciae frequentatium*². Las *cofradías*, *hansas* y *compañías* eran formas muy parejas de intereses diversos, donde lo piadoso y lo mercantil utilizaban el mismo instrumento de eficacia —la asociación— y el mismo orden jurídico —el del poder local—. ¿Y qué fueron los escolares en su origen, sino los hijos de esos mercaderes enriquecidos, cuyos antepasados iban de feria en feria con su comercio ambulante? Mediante el saber, aspiraban al poder social; y pronto supieron propiciarlo con igual instrumento revolucionario que sus padres: el gremio. Del gremio a la *Universitas scholarium* sólo va el paso que separa los intereses mercantiles del tecnicismo profesional.

Ya se ha visto dónde, cuándo y cómo aparecieron las Universidades. Ortega y Gasset, quien además ha comprendido muy bien —aunque sin insistir— cuál ha sido el íntimo porqué de la Universidad, subraya este fenómeno como estrictamente europeo. Mas, no debe olvidarse, sin embargo, que en los inicios de las universidades apenas comenzaba a dominar nuestra cultura. Toledo y Sicilia habían sido puertas abiertas de la cultura árabe a la cristiana. Que la Escuela de traductores de Toledo, en pleno siglo x, fuera meta de afanosos viajeros del saber, y que la Escuela médica de Salerno, en el xi, con su indiscutible origen oriental, también resultara ser un imán de estudiosos, son datos muy valiosos al caso, pues indican que si bien la Universidad salió de ese instrumento que es el gremio, *un más loable impulso movía a los escolares*. Como los contados viajeros ávidos de cultura árabe, estos nuevos peregrinos del saber también buscaban un maestro. Y el hecho sorprendente es que, de pronto, se pusieron en marcha los escolares de las viejas escuelas *catedralicias, comunales y abaciales*, ya con cierto saber bajo sus

²Cf. H. Pirenne: *Historia económica y social de la Edad Media*, 1933.

hábitos, pero con sed de especialización. Como sus padres los mercaderes, salieron a los caminos; como los anteriores peregrinos laicos, les guiaba el ansia de aprender. Su crecido número no sólo llenaba las posadas, sino que imposibilitaba la enseñanza directa del maestro buscado. Y cada profesor nuevo aumentaba con frecuencia el caudal del saber. Según La Fuente, Salamanca tenía 6.778 escolares en 1584; Bolonia llegó a contar —según Rashdall— 10.000 estudiantes; cifra monstruosa, sin duda alguna, de tener en cuenta la población de entonces. ¿Qué había en este súbito afán y por bajo de la confesada razón al peregrinaje? A finales del siglo x, el monje Gerberto —quien sería el Papa Silvestre II— escribía al abad de Tours sobre el móvil de sus estudios: “Yo siempre estudié [retórica y lógica] para vivir bien y hablar bien . . . Poder hablar convenientemente, persuadir y contener con claras palabras la voluntad de los hombres sin ley, es útil en sumo grado”³. ¿No hay en estas palabras, bajo la grave dignidad del monje, una ingenua confesión del hombre mismo? Aparte de este humano deseo, en el escolar del siglo XII alentaba otro afán: ascender en la escala de clases. Los escolares universitarios sabían que la ciencia no sólo añadía a la conquistada libertad el ejercicio del poder, sino el prestigio social. Los egresados de tales estudios gozaban de consideraciones similares a las obtenidas mediante una carta de nobleza. En un documento de 1113 se les llama *caballeros de la ley* (*miles legales*), y en el siglo siguiente ya era de uso común la denominación de *Sire en lois*⁴. No obstante, no eran sólo burgueses enriquecidos los que sentían la comezón del estudio. También había eclesiásticos, nobles e incluso hijos de siervos, entre esas multitudes escolares. Los afanes de *vivir bien*, de *buen mandar* y de alto *prestigio*, se cruzaban en tres capas diferentes: la iglesia, la administración pública y el comercio. Desde esos afanes y esos niveles se puso en pie la institución. Y su consecuencia no ha sido menos sorprendente que el impulso súbito que

³Cf. Southern: *La formación de la Edad Media*, Cap. IV, § 1.

⁴Cf. Giner de los Ríos: *Pedagogía universitaria*, Parte II, Cap. X.

los arrastraba. Frente al sacerdocio, al imperio y al mercado, se alzó con todo vigor un inesperado poder nuevo: el de la inteligencia. "En esos siglos —comenta Ortega y Gasset—, cualquiera que sea el trivio o encrucijada donde os coloquéis, veréis que chocan cuatro tropes de hombres dispares: un tropel de soldados que moviliza el poder público, un tropel de mercaderes que empuja el interés, un tropel de peregrinos que va a Compostela o a Tierra Santa, y un tropel de los que entonces se llamaban escolares". Pero aunque son cuatro fuerzas en la misma encrucijada, sólo una de ellas goza de doble juventud y tiene el futuro en su favor. Según Bühler⁵ ha subrayado, vivíase una época de *iuventus*, que seguía a otra de *senectus* y anticipaba una tercera de *virtus* o madurez. Ya se sabe de la energía racionalista que la juventud anida en su alma incipiente. Razón, confianza en la propia fuerza, alegría de vivir, todo esto aportaban esas multitudes de escolares. Junto a las canciones de amor y las aventuras picantes, se realzan también las sutiles picardías de la razón y los contundentes triunfos del ingenio. Pero nosotros vemos que hubo mucho más: sólo con sus dotes mentales, esa juventud esencialmente burguesa logra dominar la sociedad en todas sus formas. Y esto es lo que Ortega subraya como históricamente decisivo: "Frente al poder político, que es la fuerza, y la Iglesia, que es el poder transcendente, la magia de la Universidad se alzó como genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la Inteligencia como tal, exenta, nuda y por sí, que por primera vez en el planeta tenía la audacia de ser directamente y, por decirlo así, en persona, una energía histórica. ¡La inteligencia como institución!"⁶.

Ahora bien: el uso de la razón, de la inteligencia, ¿no era precisamente la fuerza propia y natural de la burguesía naciente? El burgués era un tipo de humanidad muy diferente a los anteriores,

⁵Cf. Bühler: *Vida y Cultura en la Edad Media*, 1931.

⁶Ortega y Gasset: *En el Centenario de una Universidad*, conferencia de 1932, en la Universidad de Granada. Cf. las *Obras Completas*, tomo v, pp. 459-470.

en claro contraste con los que entonces languidecían. Ni se basaba en la autoridad de los otros, como el clérigo, ni descendía de poder alguno, como el hidalgo (hijo de algo). El burgués era el *idiota* o simple particular, el individuo sin más, sólo centrado en sí mismo, esperanzado únicamente por su individual hacer, libre en su iniciativa, hijo de su razón. El burgués no se remite a nadie, sino a sus propias obras. Como sólo depende de sí, le importa en mucho acertar. Por eso es cauteloso y desconfiado. Por eso es la razón su única guía. Por eso, también, su posibilidad de dilatarse esencialmente no le viene del pasado, sino de un porvenir que se cumpla sin quiebras. Desde su constante y cauteloso razonar para el hacer, irá creando una nueva "nobleza", una nueva *excelencia* intransmisible, que no se lega y hereda, como la otra, sino que se mantiene en la cerrada órbita de la vida individual, al pulso del propio valer y de la obra lograda en cada ente. El burgués podrá heredar cosas —el dinero—, pero no los títulos —la valía—. Su vida entera parte desde sí mismo, sólo de su obra pende, va consigo al sepulcro. El burgués encarna un tipo de humanidad, cuya huella creadora aparecerá en toda la cultura moderna. Y esta huella de su pulgar puede resumirse así: unidad cerrada en sí misma, *mónada sin ventanas*.

4. LA BURGUESÍA, "NISUS RATIONIS"

Que la Universidad haya sido, en uno de sus aspectos básicos, algo así como un arma burguesa, es algo muy digno de tenerse en cuenta. Y, sobre todo, importa mucho destacarlo en nuestros días, pues presenciamos hoy un fenómeno similar. Las masas actuales ya han penetrado en la Universidad, la invaden incluso, comienzan a dominarla, ya están poniendo sus revolucionarias manos sobre ella. Estas masas no se llaman burguesas, desde luego; es más, dicen alzarse contra la burguesía. Pero, de hecho, semejan en cierto modo a la burguesía inicial, y no de manera leve, sino en grado superlativo, no obstante las naturales diferencias. La vieja y originaria burgue-

sía sólo sabía de sí misma al través de cada individuo; la actual, en cambio, tiene conciencia de clase en cuanto clase. Es por eso que el estilo de su hacer y aparecer toma formas multitudinarias. Sin embargo, su irrupción en la Universidad muestra dos vertientes claramente diferenciadas: de un lado arrastra consigo una lucha revolucionaria desde consignas político-sociales, por la cual cumple como clase; del otro, aprovecha una vieja arma de ascensión económica, en cuanto a los estrictos individuos se refiere. En este último sentido, el proletariado aventaja incluso a la inicial burguesía, pues el título académico es, en la sociedad actual, algo definitivo. Me importa subrayar al paso que esas dos vertientes en la actividad proletaria implican mucho más que una simple situación de hecho. Ya lo veremos en su punto.

La Universidad, por tanto, ha sido un arma burguesa. Pero el reconocimiento de este carácter no agota en modo alguno la cuestión de su origen. En la búsqueda de lo realmente radical jamás podemos quedarnos en las facies del hecho mismo; justo en este momento por el cual su individualidad se aprehende, debe comenzar el peligroso buceo en las profundidades de su porqué. Dicho de otro modo, debemos descender desde la superficie sociológica a los oscuros senos explicativos.

Obsérvese que, en principio, son múltiples las posibilidades del humano recurrir frente a una necesidad, y precisamente por ello la simple elección de un recurso determinado es muy significativa. Si de un lado la elección puede ser considerada como solución objetiva a una economía de esfuerzos, del otro no conviene desdeñar el aspecto subjetivo, donde lo vocacional se confiesa. No siempre se elige el camino más recto y seguro, sino el más afín y agradable. Lo aparentemente gratuito goza de más sentido de lo que se sospecha. Que la burguesía naciente creara el arma universitaria, conlleva algo más que una simple eficacia desde el afán: es toda una confesión. Podría haber inventado otros recursos o aprovechado alguno a mano. Parece evidente que el más natural y sencillo hu-

biera sido el peculiar de su propia fuerza: el dinero. Por lo demás, en modo alguno ha dejado de utilizarse. Mas, lo curioso, y en verdad sorprendente, es que inventara algo cuyo instrumento no era de exclusivo goce de una sola clase, pues en el empeño colaboran con la burguesía todas las restantes: clérigos, hijos de nobles y de siervos. Lo extraño de esta invención es que suponga un esfuerzo para el cual no cuenta en nada su poder propio y visible —el dinero—, sino algo por completo ajeno a las clases sociales en cuanto clases: la inteligencia. Claro está que la condición económica ayuda ciertamente al estudio, pero no en su esencial ejercicio. La *conditio sine qua non* del escolar no es el dinero, sino la capacidad intelectual.

Y, sin embargo, es evidente la excepcional importancia de la burguesía en el origen y evolución de las universidades. No sólo domina esta clase en el tropel citado de escolares, sino que *la actividad universitaria misma es de esencia burguesa*. El clérigo y el caballero se *incorporan* a ella; no la crean ni remodelan como expresión de su ser. La Universidad es proyección de un alma muy diferente a la del monje y el soldado, y en cambio no se hallan discrepancias mayores entre el espíritu del escolar y el estilo vital de la burguesía. Mas, con ello el burgués ya se nos presenta en otro escorzo que el estrictamente sociológico: no como el hombre de una clase, sino como el sujeto de una determinada concepción del mundo, como un *tipo espiritual*, un modo peculiarísimo de ser hombre. Para aclarar esto mejor, conviene insistir en lo dicho bajo otro enfoque. Concebir el nivel socio-económico en cuanto infraestructura determinante, no deja de acusar una visión de acentuada miopía. La cacareada infraestructura económica no posee mayor realidad que el resto de las entidades y relaciones que nos rodean. Los instrumentos de trabajo, al igual que las más exquisitas e inútiles obras de arte, son invención del hombre y resultado de su quehacer. Toda la realidad está ahí en función del alentar humano, desde el hombre, merced a és-

te y para su servicio. Dicho de manera tajante: el hombre es previo a la realidad en todas las etapas de su evolución. Por *realidad* no debe entenderse, según es de suyo comprensible, el *nudo dato* cósmico, sino el mundo en torno del hombre, su humanizado escorzo. La realidad es el sistema cambiante de las cosas, y éstas sólo existen en cuanto interpretaciones. Lo valioso del oro depende de su escasez. La primitiva piedra de honda bien puede ser uranio en nuestros años. Y sobre esta simple interpretación de cada cosa gobierna otra interpretación más sutil, que jerarquiza en unidad la copia de las cosas mismas. La realidad se escorza siempre así, en función de cada conciencia histórica y de su íntima estructura —tanto categorial como axiológica. Por consiguiente, la famosa tesis marxista no juzga desde el verdadero núcleo entrañable, no sabe calar en la realidad hasta su vera raíz humana. Originada en una repulsa del puro espíritu abstracto, sólo ha sido sensible a la materia. Su vicio interno es el mismo que el hegeliano: el logicismo absoluto. Ante la manifiesta contradicción en lo real se deja llevar de su fe íntegra en el principio de tercero excluido, y así resuelve la contradicción en *materia*, como Hegel la resolvía en *espíritu*. Pero si la realidad *es* de veras contradictoria, ello implica que no puede ser reducida al plano lógico, que no tolera el esquema bivalente. Y, en efecto, en contra del tradicional principio citado, la realidad resulta ser, precisamente, una realidad *tercera*.

Centrado lo dicho a nuestros fines, es evidente que la idea de la Universidad como arma burguesa da un paso firme hacia la comprensión de su esencialidad, pero no el definitivo. Da un paso firme, por cuanto se logra en la dirección exacta de su origen. Que ha sido la burguesía la instituidora de la Universidad, es innegable. Que le ha servido de escala al medro social, no lo es menos. Pero el paso definitivo se produce al observar que con ello *la burguesía se ha expresado maravillosamente a sí misma*. Y vista a esta luz, la Universidad ya no aparece como simple arma, circunstancial invención, aplicación adjetiva. Toda arma es un instru-

mento, algo *para* el ataque o la defensa. Desde la rama afilada cómo lanza hasta la ametralladora cibernética, la gama de instrumentos bélicos es amplísima. E igual cabe decir de todos los restantes. Mas todos coinciden en su esencia: son medio para un fin. No un simple medio a mano, sino un fabricar, un construir. En suma, son productos del hombre. Por tanto, siempre irá en ellos algo del hombre mismo, pues todo hacer —como el juzgar— confiesa. En otro aspecto, sin embargo, el estricto instrumento no deja de serle ajeno. En última instancia, siempre arrastra consigo algo material. Por contra, la materia de la institución sí implica el hombre mismo. En cierto modo, la institución *es* el hombre, pues por ella se entrega a éste íntegramente, incluso en lo más escondido de su ser. Y lo más milagroso de la institución consiste en que el hombre se confiesa plenamente en ella sin saberlo. En su entraña sub-dice mucho más del expreso decir. Es por esto que la institución revelará más cabalmente a su inventor que lo en verdad sabido y adivinado de sí por el propio hombre que la instituye. Pues toda institución lleva su firma —ese expediente esotérico de un alma. En cuanto institución, la Universidad es así consustancial con el hombre que la ha alzado y puesto en pie. O sea, con un hombre que es algo más hondo y misterioso, más pleno y radical, que los particulares componentes de una clase e incluso la clase misma. Por lo pronto, la clase ya es de por sí expresión de tal tipo de hombre. Y este tipo —el burgués— implica un emergente estilo humano desde un momento determinado, cuya existencia real llega hasta nuestro tiempo y aun parece demandar larga vida. Ha tomado, ciertamente, una primera encarnación en el buhoneró avecindado en los arrabales del burgo, pero también seguirá encarnándose en las demás clases sociales. Se hace burgués, *velis nolis*, el viejo hidalgo, el clérigo, religado e incluso Dios mismo. Como demuestra Groethuysen —y ya había afirmado Heine en su lecho de muerte—, el Dios de la Ilustración tiene el perdón por oficio. La ontológica invasión burguesa llegó a capas tan profundas en el siglo XVIII, que de un lado el ra-

cionalismo —quintaesenciada expresión burguesa— concibe la divinidad como *le Grand Géomètre*, y de otro el propio campesino comienza a olvidar su complejo de pecado.

No cabe duda. El burgués no sólo es previo a la Universidad, sino que ha hecho de ésta —por su misma autenticidad burguesa— la clave mejor para la explicitación de sí mismo. Y no importa demasiado al caso que la ciencia, en el sentido moderno de la palabra —esa invención suprema de este tipo humano—, se haya ido formando en gran parte al margen de las universidades y a veces contra ellas. Se ha dicho, con harta veracidad, que la Universidad era peripatética cuando la ciencia olvidaba a Aristóteles por Galileo y Descartes; cartesiana, cuando Newton guiaba los investigadores. Con ello se reconoce que la Universidad no siempre ha cumplido con plena excelencia y al nivel último de su tiempo, en modo alguno que su espíritu sea dispar al de la ciencia misma. Una y otra identifican sus raíces en el mismo tipo de hombre, en ese hazañoso autor de toda la historia grande durante la modernidad y nuestros días.

¿Quién es, por tanto, este invasor vertical de nuestra historia, en qué consiste su esencial estructura? No será preciso insistir demasiado. Baste decir al caso que se trata de un hombre de largos y oscuros antecedentes, pues ha sido por lo menos —y en dialéctica sucesión—, ante todo griego, luego romano y al fin cristiano. Una terca y secreta comparación del hombre histórico con el individuo concreto suele llevarnos a la radical incomprensión de su gigantesca biografía. Las formas del *haber-sido* perviven de tal modo en el hombre histórico, que son realidad en acto en el perfil de su presente. El burgués *no ha dejado de ser* griego para transformarse en romano, ni *tampoco ha perdido* su romanidad al llegar a cristiano. Muy al contrario, al hilo de sus avatares ha ido tesaurizando experiencias que le ponen en su actual actitud ante el mundo. Es lo que *es*, precisamente por lo que *ha sido*. La actividad subrayada por Hegel con el verbo *aufheben* —que tanto ha dado que hacer a los

traductores—, resulta al caso muy útil. Siguiendo a Ortega, Zubiri traduce *absorber*; Imaz, *cancelar*. Otros escriben: *suprimir*, *eliminar*, *asumir* (asunción). Acaso fuera más exacto, aunque poco eufónico, *intususcepcionar* (de *intus-sub-capio*), con imagen de la asimilación y crecimiento del vegetal. Hegel, en nota al comienzo de *Ciencia de la Lógica*, dice que en alemán el verbo *aufheben* tiene dos significados: guardar y poner fin. Sin embargo, lo que Hegel destaca con ese intraducible término son tres significaciones, que entre sí se traban íntima y funcionalmente como momentos sucesivos y conjuntos: *suprimir*, *conservar* y *alzar por bajo*. Cada avatar del tipo humano en su histórica evolución *conserva* lo que *suprime* para *ponerlo en su base*. Lo griego, romano y cristiano cuenta así en el *fundamento* del burgués. Y pues cada avatar comienza en oposición, como un *suprimir*, el burgués reacciona contra la *religatio* medieval —que une el hombre a lo trascendente, a la divinidad—. Los cuidados y atenciones del burgués —su *religencia*, como diría Ortega— no son cosa del cielo, sino de la tierra, de lo humano y demasiado humano. Negligente de Dios, es muy diligente en los asuntos cotidianos. Procede como Juan Ruiz, el arcipreste —poeta de espléndida vitalidad, aunque ladino burgués de aldea—, cuando se encomienda al Apóstol y cita al filósofo, pero va derecho a *lo suyo*: “Como diése Aristóteles, cosa es verdadera, / el mundo por dos cosas trabaja: la primera / por aver mantenençia; la otra era / por aver juntamiento con fembra plasentera”. No el más allá, sino el aquí y sus pragmáticos problemas le importan. Por ello mismo, al despojarse de su cristianismo vital, al nacer como burgués, retrae o reasume hacia su base —en oscuro vaivén dialéctico— el ansia de dominio que el romano había sentido y que el cristianismo rechazaba. De otra parte, al secularizarse da un paso más en el evolutivo sentimiento de individualidad —ya muy claro en el cristianismo, que hace al hombre responsable de su querer y su pecado—, así como en el sentimiento de su superior valía frente al mundo. Con ello la raíz romana —expresada en *Voluntas e Imperium*— toma

nuevó sentido. De un lado, ya no implica un poder sobre los hombres; de otro, destaca un total poder sobre las cosas. Ahora, la naturaleza queda a merced del hombre. Curiosamente, este dominio suyo sobre la naturaleza —la cual, para el griego rezumaba λόγος, y *ratio* para el romano— tiene su clave en el λόγος humano, en la *ratio* que *cuenta* y *mide*. Así, lo que en el griego era visión teórica —contemplación de artista, como dice Laberthonnière—, deviene en el burgués dominio y mando práctico —actividad de ingeniero. “Todo es obra de esta razón que hace a los hombres superiores a las bestias”, exclamará a mediados del siglo xv, con acento cristiano, Nicolás de Cusa. Mas, añadirá inmediatamente, y ahora con claro acento burgués, sobre esa razón que así nos dignifica: “Contar, pesar, medir, son operaciones inaccesibles a los animales”. La razón del Cusano es metro, cálculo, medida. *Mens, mensura*, nos dice, complacido. Su aplicación a todo, es semejante a la que se ve en el mercado, donde “se cuenta dinero, . . . se pesan mercancías, . . . se mide aceite”⁷. El burgués, en suma, se limita a su mundo de cercanidades, pero lo aprovecha a fondo en su servicio. Las cosas y su razón mensuradora, eso es todo.

La actitud vital de este nuevo tipo de hombre cobra gran empuje en el siglo xiv, triunfa en el xv, está en plena y fecunda vigencia cultural en el xvi. Pero su germinación ya se produce desde el siglo xi y va granando durante el xii y el xiii. Obsérvese que en el siglo xi, con San Anselmo, se transforma el *Credo ut intelligam* de San Agustín en el *Fides quaerens intellectum*. Es que el creer ya no se basta a sí mismo y necesita poner la inteligencia como instrumento. Con Santo Tomás, la razón se independiza, es potencia complementaria a la fe. Y pone como armónico vértice de fe y razón a Dios mismo, pues sólo el universal es inteligible y tal carácter le viene de la divinidad. Duns Scotó rompe esta armonía al irracionalizar a Dios; ahora se realza Su Voluntad, deviene al

⁷Nicolás de Cusa: *Idiota*, diálogo 1.

hombre ininteligible. Y, en cambio, frente a la tesis de que sólo el universal es forma inteligible (*quidditas*), ya nos habla de una formalidad individual (*haecceitas*), que es *ultima realitas* de toda cosa, supremo fundamento, e implica por tanto una concepción radicalmente revolucionaria. Para Ockam, Dios ya es tan contingente, tan arbitrario incluso en su querer, que el conocimiento de las cosas es tarea independiente por completo de la divinidad. Por tanto, el razonar ya no maneja *formas* realmente determinadas, sino que se limita a analizar *sus propios conceptos*. Por primera vez desde la historia griega, no hay *ideas* o *formas* reales, sino simples captaciones o *conceptos*, medidas de la *razón mensuradora del hombre* sobre la pura *facticidad* en torno. Y con el concepto nace la inducción incompleta, la *ley* que expresa una constancia en las medidas, es decir, una regularidad en el comportamiento, la *razón experimental*; en suma, ya está ahí, en sus inicios, la *Ciencia* en el moderno sentido de la palabra. La ciencia como expresión perfecta y definitiva de esa razón burguesa que cuenta, pesa y mide. Sin saberlo, ya era cuantitativa en su origen. Por eso es que la naturaleza de las cosas —lo que se llamaba su *forma sustancial*— será ahora la ley matemáticamente definida desde la mensuradora mente del científico.

Así aparece la ciencia, una manera de ver profundamente opuesta a la *ἐπιστήμη* griega, aunque ambas coinciden en cuanto decidida vocación de saber. En sus bases luchan dos metafísicas radicalmente opuestas. La moderna es desontologizadora y racionalista. Con pie firme en el *hic et nunc*, ya no cura de intemporalidades. Parte de lo individual, y con ello ingresa el tiempo como factor básico. Su única intemporalidad es la del metro que mide: la razón. La garantía auténtica de necesidad y universalidad en el saber ya no procede del cosmos, sino del hombre mismo. Tal es su hondo sentir, que trabajosamente irá saliendo a luz, hasta que Kant consigue perfilarlo de modo definitivo. En este salto, desde la *razón del mundo* al *mundo de la razón*, está todo. Que nuestra ciencia

busque *leyes*, que éstas formulen relaciones *cuantitativas* y que, en suma, “la ciencia moderna —como dice Bergson— deba definirse sobre todo por su aspiración a tomar el *tiempo* como variable independiente”⁸, sólo es la inevitable consecuencia de este fundamental cambio de acento en la relación *mundo-hombre*, en el *estar* originario. Y en este primado del humano razonar reside la última y definitiva raíz de la burguesía como tipo de cosmovisión.

Por eso es la ciencia la expresión suprema del burgués. Claro está que la ciencia, sin embargo, no siempre se irá forjando en las universidades —de hechura tan burguesa—, e incluso que a veces progresa pese a las universidades, contra ellas. Mas esto no debe asombrarnos, pues está en la índole de la condición humana. Ya se sabe que las instituciones, aunque expresión esencial del hombre, no son idénticamente el hombre mismo. Cada especificación histórica de éste se queda ahí, como producto suyo, como cuasi-cosa. Por eso las instituciones deben ser removidas de cuando en cuando, conforme el progresar del hombre mismo exija rectificaciones y reajustes. El hombre siempre está en marcha, las instituciones suyas se quedan rezagadas. Para realzarlas a su nivel, el hombre debe volver sobre ellas y ponerlas nuevamente en forma. Pero el hombre es falible. Su mismo progresar es contingente. Cuando se detiene a poner sus manos sobre una institución rezagada, no es seguro que acierte y sepa ajustarla en su punto. Y siempre se alza, además, esta incógnita: ¿está el hombre mismo en la auténtica vía de progreso? De ahí la alarma y esperanza que toda crisis en una institución despierta.

La burguesía, *nisus rationis*. Implica un largo empeño, un denodado esfuerzo de la razón mensuradora. Su *nisus* se inicia caute-losamente en las universidades, continúa en la ciencia, se aplica luego al dominio mundano con la técnica, desemboca en un ansia

⁸Bergson: *La evolución creadora*, Cap. iv, al estudiar el devenir según la ciencia moderna.

de reforma social. Carlos Marx —quien no fue el único evangelista de la igualdad— paradójicamente resulta ser el más avanzado burgués de todos. Marx, en efecto, está en la cima de este *nisus rationis*. Y por ello, en el punto exacto donde el círculo tiende a cerrarse. Será Engels —y no Marx— quien comience a propiciar de nuevo el dominio del hombre por el hombre, la violencia sobre su existir físico y psíquico —antiguo achaque que el cristianismo proscribió—. En el fondo, Marx todavía no estaba maduro en su espíritu para predicar la violencia, pues la categoría dominante de su pensar, la que en verdad le guiaba, realza la ciega necesidad de las cosas. Con esto queda dicho que lo auténticamente burgués conserva la cristiana dignidad del hombre. Sobre cada individuo, sólo el cielo estrellado. *Yo y mi razón humana en este mundo inmanente, que debo dominar al socaire del racional saber de su comportamiento.* Esta es la divisa burguesa. Esta es su fe en la dignidad del hombre y de su razón. El mundo está a sus pies, a su servicio. De ahí el especial perfil de su racionalismo. Un *racionalismo de la razón humana* —si se me permite la redundancia—; en modo alguno el *racionalismo del cosmos* vivido por el griego. Y esta razón humana cuenta, pesa y mide lo real. Progresivamente, el sentir matemático del Cusano cobra aplicación científica en Galileo y cimiento filosófico en Descartes. Cuando éste adelanta la matemática como modelo —y *es álgebra* todo su método—, no resulta el suyo un vano gesto en el aire, pues le respalda un profundo coro de generaciones. Pero la reciedumbre del árbol cartesiano es mayor en sus raíces que en las ramas; al menos, esa fe suya en la *mathesis* entra en sospecha muy pronto. La complejidad de lo real va postulando formas matemáticas más flexibles. Leibniz y Newton se ven forzados a racionalizar mediante el cálculo infinitesimal. El propio Kant —quien realzará la razón a un nivel más alto— establece de modo tajante la diferencia entre conocer y matematizar: el racional conocer filosófico procede mediante *conceptos*; la matemática, en cambio, es *construcción de conceptos*. No están, por tanto, a igual nivel. Y desde

ninguno de éstos llega la razón a la *cosa en sí*. Mas, de este defecto, la razón kantiana hace su virtud. La incognoscibilidad de la *cosa en sí* será precisamente la puerta abierta a la grandeza sobrehumana de la *razón pura*.

5. EL "HOMBRE-MASA", "NISUS VOLUNTATIS"

Hoy la razón está en crisis. Aunque superior a las cosas, pues era su metro, comenzó con cautela como *razón de las cosas*. Daba la medida de éstas; era razón en cuanto *medida*, precisamente. Orgullosa de su función, terminó creyendo en su imperio como previa *razón para las cosas*, como *razón pura*. El relajamiento kantiano del confiado matematismo de Descartes, lejos de servirle de advertencia, exalta en Kant la burguesa fe en la razón. Descartes partía de la evidencia (*e-video*). La inmediatez de ésta a la conciencia—que la garantiza—no excluye su carácter de *videncia hacia fuera*. La intuición intelectual, el *intueri* o ver, es primordial en el cartesianismo. *Atomos de evidencia* se han llamado a sus ideas claras y distintas. El primado del conocer sobre el ser sólo funciona desde la actividad sintética del método, no a partir de la analítica visión. Nunca olvida Descartes ambas vertientes de la mente humana, la abierta al aire libre de las cosas y la encerrada en su estufa de inferencias. Y llama *perspicacia* a la primera, *sagacidad* a la segunda. Apenas es necesario insinuar que sólo la perspicacia cuenta, pesa y mide; la sagacidad maneja algebricamente—por ello, con símbolos desprovistos de valor ontológico—esos átomos de evidencia. La sagacidad sintética—siempre ayudada por la analítica perspicacia—implica un calcular algebrico cuya libertad e independencia de lo real—dentro de las reglas del juego—resulta en verdad maravilloso. Fue esta maravilla, precisamente, lo que terminó reduciendo la razón del hombre a mera sagacidad. Y como las reglas del juego estaban por encima de la actividad calculadora, se creyó que la razón auténtica consistía en esas normas reguladoras de su quehacer, de

modo que todo orden, toda figura de lo real, toda forma, provenía de esta previa estructura formalizadora. Por eso niega Kant toda intuición intelectual, y de *lo dado* sólo tolera la sensible. Y aun llega a más, pues impone una *intuición pura*, unas formas aprióricas que *ponen* espacio y tiempo a la aprehensión caótica de *lo dado*. Y estas formas puras de la receptividad pertenecen a esa estructura legal de la sagacidad, yaalzada como *razón pura*. Funcionan desde los sótanos de ésta, por bajo de las formas puras de la espontaneidad del entendimiento, que llama categorías. Y en lo alto, la *unidad originaria sintética* —¡qué espléndida confesión!—, la *unidad trascendental* del *yo pienso*. Un *yo* —como se observará— que no es el del perspicaz, sino el de la algébrica y abstracta sagacidad calculadora. Un *yo* que no es un centro de conciencia humana ante un mundo, sino un centro lógico del sintético inferir. Bien claro está que la *razón pura* ya no es *razón mensuradora*. No procede como un espejo cuantitativo de lo real, sino que ordena y dicta la íntima actividad sintética, la sagacidad. Mas lo grave es que se cree dictando y ordenando la realidad misma que se niega a ver. Y esto era el hombre del extremado burgués llamado Kant: *razón pura*.

Desde luego, la *deducción trascendental* intenta salvar este profundo hiato con lo real. En el fondo, no deja de ser un juego de palabras; un postulado, al menos. Pues a partir de la estructura kantiana de la razón —donde el ser se confunde con ésta—, las cosas están infinitamente lejanas, no toleran siquiera comparación. La ecuación o correspondencia griega entre el mundo y el hombre acentuaba el ser cósmico, mientras la ecuación moderna acentuó la humana razón. Pero Kant da un paso más, por cuanto hace pasar el ser a la razón misma, para luego proyectarla como condición lógica a los caóticos datos. Y lo más grave es que ni el ser es el de las cosas ni la razón es la del hombre. Ser y razón proceden en Kant, como las ideas platónicas, de *un lugar del cielo*, es decir de parte alguna. En lo referente a la razón está bien claro. La razón trascendental —que ahora viene a fundamentar la ciencia, antes simple resultado

de la razón mensuradora— constituye una concentrada, o mejor, hiperbólica expresión del *hombre universal* en el hombre, que Montaigne había intuido y más tarde formularía Descartes como *bona mens*. En efecto, la *razón pura* de Kant, aparte de ser mera sagacidad, ni siquiera es propiamente humana, razón del hombre real y concreto, sino una utópica razón de “todos los seres racionales en general”, según llega a confesar el propio Kant, al considerar el uso práctico de la razón pura y la universal vigencia de sus leyes⁹. No es, pues, la razón inmanente al hombre, la propia del *hic et nunc*, sino la previa, universal y absoluta razón de toda humanidad *posible*, del *puro ser racional*. O sea: utópica *naturaleza* suprahumana, como algo *ne varietur*, definitivo. E igualmente, toda realidad posible, ya sea en este mundo o *fuera de él*, deberá conformarse a las formas puras y previas de esa pura razón universal, que por incomprendible milagro es tangencial al hombre, toma contacto en él. Aunque limitado su uso para el hombre, en sí es razón absoluta. Por eso garantiza y fundamenta la actividad científica. La ciencia kantiana sólo es posible desde este rígido e incommovible cuadro de la *pura razón pura*.

Kant condena el ser al fundirlo en la razón, y aniquila al hombre al reducirlo a conciencia lógica. Sólo la ciencia importa. Paradójicamente, fueron las ciencias mismas las que concluyeron por denunciar el despropósito. Y ante todo, la geometría, la ciencia del espacio puro. Poco después, el tiempo y las categorías, la propia posición lógica, fueron sufriendo sucesivos embates, siempre en el sentido de negar tal aprioridad formal. La teoría de la relatividad y la física cuántica colaboran al caso de manera decisiva. No es el momento de referir tales críticas. Baste el resultado último de todas

⁹Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Cap. II.

Scheler ha censurado con gran vigor la *identidad lógica* y la *eterna estabilidad* de la razón pura kantiana, así como la *identidad real* de la *razón universal* iniciada en Fichte y perfilada por Hegel. Cf., por ejemplo, el trabajo sobre *Los problemas de la religión*, en la obra titulada *De lo eterno en el hombre*.

ellas: una nueva idea de la razón, por la cual ya no es legisladora de toda experiencia, sino el resultado de un realzar la experiencia misma como categoría rectora. En lugar del definitivo cuadro (*ne varietur*) de la razón pura, una *evolución de la razón en función de la experiencia*. La crisis de los fundamentos en las ciencias ha resultado ser la más clara expresión de la propia crisis de la *razón pura*; y con tales alcances, que de hecho ha implicado una crisis de toda razón, incluso de la mensuradora. Ya se venía intuyendo esta crisis en otros campos más entrañables al hombre, y desde ese intuir se había propuesto un primado de la voluntad sobre la razón. Cuando se rastrea en la historia, se observa que este primado también ha ido renqueando trabajosamente por toda ella, pero su triunfo es muy reciente. Con el siglo XIX entra en la metafísica, y hoy día ha alcanzado ya los más escondidos rincones de nuestra vida. Y como siempre sucede, su bestia negra, el mortal enemigo de la voluntad, es precisamente su hermana, la antes mimada razón. No es de extrañar. La historia anida en su seno bélico el complejo de Caín. Sólo que en la historia, donde nada permanece de veras, nada muere tampoco; y así el remordimiento cainita, que nunca falta, propiciará sin duda —y ésta es nuestra esperanza— el abrazo fraterno por el cual voluntad y razón reconozcan sus propios límites y colaboren complementariamente.

Lo importante de este proceso, a nuestros fines, consiste en reconocer que la razón ha perdido el excepcional prestigio que gozaba. Y en ello reside la más escondida raíz de nuestra crisis actual. Visto al hilo profundo de la evolución ontológica del hombre, representa un indudable adelanto. Pero las corrientes de fondo tienen espumas traidoras. De igual modo, todo progreso esencial repercute en las capas más superficiales, sobre todo en lo social y político, con peligroso carácter de exclusividad. De ahí que se vea amenazado el estilo mismo de nuestra existencia por negros nubarrones de tormenta. Con su peculiar sensibilidad ante el tiempo emergente, ya había sentido Ortega un grave cambio de "clima histórico" desde

comienzos de siglo, y denunció así su presión sobre el perfil espiritual de las gentes: "Ya casi nadie quiere tener razón. No es que no la tenga; es que deliberadamente le trae sin cuidado tenerla o no". Y esta peligrosa actitud vital procede del abuso racionalista —del citado "pecado de la inteligencia": el de "creer que ella era sola, que ella era la realidad"—, complicado con la ingenua e injustificada tendencia dilemática que es peculiar a todas las reacciones superficiales de la historia. Con simplista sentir, el hombre de la calle piensa con monárquico absolutismo. Y ésta exclusividad ha calado hoy hasta el fondo ya irracional de las creencias: "Se desestima la inteligencia, se prefiere la voluntad; al intelectualismo sucede el voluntarismo. ¡La voluntad! Esta es la nueva diosa desde 1900"¹⁰. Fratricidamente, la voluntad tiende también al abuso de sí misma y deviene voluntarismo, pretende otra hegemonía pareja a la del racionalismo, cae en su mismo pecado. Sólo que la peligrosidad del pecado actual se multiplica pavorosamente. El utopismo de la razón pura pertenecía a esa eterna y radical instancia cósmica del orden y la autoridad —celeste y orientada a valores—, que según el mito mesopotámico defendieron las huestes de Marduk, mientras que la onda explosiva del voluntarismo puro implica un renacer de la otra instancia contraria, la del caos y la violencia —subterránea y sacudida de instintos— que representaron las vencidas huestes de Ti'amat. Y en cuanto instancias eternas de la historia ambas anidan dentro del hombre mismo. Sólo que en éste deben funcionar conjugadamente, sin exclusivismos. Encadenar la voluntad en beneficio abusivo de la razón conduce a desvirtuar la condición humana; pero yugular la razón mediante un voluntarismo caótico es más peligroso aún, pues aniquila al hombre mismo. Y en cuanto ve la querrela a la luz de estos duales abusos, Ortega emite esta justa sentencia: "Por ser el hombre primariamente voluntad, es precisa-

¹⁰Ortega: *En el centenario de una Universidad*.

mente por lo que luego tiene que ser también inteligencia". Cada cosa en su punto y la verdad en todos.

Esta es nuestra situación. El hombre de los agitados días actuales, náufrago en la crisis de la razón, deviene intensiva y peligrosamente un caótico esfuerzo de voluntad pura. Virtualmente, es un desenfrenado *nisus voluntatis*. No hay en esto retórica alguna. Nunca debe olvidarse que el hombre, justo por ser voluntad en su basamento mismo, desde ella tiene que ir alzando las sucesivas proyecciones de su querer. Contra el terco supuesto tradicional, quede bien claro que el hombre nunca es identidad ontológica a lo largo de una historia de estrictos aconteceres, de adjetivas actividades. No existe ni ha existido jamás algo así como EL HOMBRE —abstracta e inmovible estructura—, sino los sucesivos y contingentes *tipos* de hombre que él mismo ha elegido y decidido ser. Y por ello, la historia implica algo más profundo que simples aconteceres: *es* la evolución misma del hombre. Hay historia auténtica porque el hombre cambia, le es consustancial la ameibidad. Desde sus comportamientos más superficiales hasta su oculto centro, pasando por todos los escorzos posibles de su lineamiento psíquico —mero instrumento de sí mismo—, el hombre tiene por fuerza que ir haciéndose por propia mano y con su voluntad de ser. Su ser real e histórico es, en definitiva, el resultado de sus actos. Por eso, precisamente, es el gran responsable. Agente y principio de su *llegar-a-ser* y de la historia, su dramática responsabilidad va más a lo hondo del *hacer*, se desemboza como *libertad para ser*. Así como el hombre individual decide de su propia vida en cada instante, cada momento histórico exige su vocación de ser. Y con plena libertad, desde la forzada base de su condición *ya-sida*. ¿Qué quiere ser, pues, el hombre actual? Por desgracia, lo que de este querer ya se va dibujando en el horizonte semeja un tipo humano "demasiado humano". Por paradójica consecuencia, su querer ser expresión de íntegra voluntad, resulta de hecho una pavorosa "cosificación" de humanidad. Precisamente por pretender reducirse a puro sujeto empírico —con olvido de

cuanto hay en él de inteligible—, se cosifica, deviene objeto puro, cosa, simple material para una ordenación planificada desde fuera. Cuando la apetencia del orden y la voluntaria entrega a una instancia superior se han aniquilado en la intimidad ontológica del hombre, la esencial necesidad de la instancia ordenadora, la fuerza a renacer desde fuera, sin la cordial colaboración interna, con bélico gesto de enemigo, pues se restablece como dual relación de compulsión y servidumbre. El pecado de la voluntad pura, del voluntarismo exclusivo, se llama *violencia*. Y todo pecado —no se olvide— siempre se pena en su propio grado de desviación.

La situación es muy grave, pues en nuestros años la estructura ontológica del llamado *hombre-masa* revela una avanzada oligopsiquía. Ya acusa, al menos, gran atrofia racional y cierta descomposición cosificadora de la voluntad. A mi modo de ver, tres notas esenciales le definen, las cuales podrían resumirse con estos tres vocablos: *hombre-masa*, *juventud*, *violencia*. Justamente porque el *hombre-masa* —entiéndase bien, un concepto diferente al de *masas*— ya domina en el mundo, hoy el mando está en manos de la juventud. No importa la edad al caso, pues en rigor no se trata de años, sino del perfil espiritual. El hombre de hoy es joven ópticamente, cualquiera sea su edad biológica. Es tan joven, incluso, que ya vocea en el umbral de la historia un nuevo bárbaro: el hombre-adolescente. Y porque hoy manda el joven y ya aspira a mandar el imberbe, el ejercicio del poder sólo se estila compulsiva y violentamente. Hasta hace poco la violencia aun decía fundarse en la utopía. Hoy se ha quitado la máscara. Ya es pura violencia porque sí, como caótica explosión de la “real gana” en la conducta¹¹.

6. EL HOMBRE, “NISUS SPIRITUS”

Se impone una nueva pausa reflexiva en nuestra marcha. Decíamos que el hombre consiste ante todo en voluntad; pero que,

¹¹En su día, verá el lector curioso, más detalles en mi futuro libro —ya en borrador—, *Nuevas reflexiones sobre la violencia*.

precisamente por ello, también es inteligencia. Tal formulación parecía correcta. ¿Agota, sin embargo, la verdadera cuestión? Pues no debe olvidarse que se trata de comprender al hombre de carne y hueso, al que de veras vive y se agita en la historia, sufre sus presiones y golpes, reacciona y lucha por su existencia hasta la muerte. Y a esta luz, dicha relación de voluntad e inteligencia parece fijar una característica *interna* al hombre, en modo alguno su genérica realidad como ser viviente. Además, es sospechosa en otro aspecto. Históricamente, hemos visto alzarse ante nosotros dos tipos humanos muy opuestos. El burgués se definía como *nisus rationis*, el hombre-masa como *nisus voluntatis*. Sin embargo, ambos son hombres, ante todo; y toda explicación histórica posible sobre la génesis y desarrollo de cada uno de ellos, en modo alguno puede obnubilar este punto fundamental: no son simples efectos de concausas históricas, sino personal decisión motivada desde un complejo de condiciones. El hombre no va arrastrado por su historia: la hace.

Precisamente, es este hombre —autor y actor de su historia— el que ahora nos interesa. El hombre que unas veces ha elegido manifestarse como hipertrofiada razón y otras como impetuoso esfuerzo de voluntad, precisamente porque dispone de voluntad e inteligencia como libre manifestación de sí mismo. Y entonces caemos en la cuenta de que inteligencia y voluntad son *facultades* suyas, es decir dos maneras de *poder hacer* (*facultas*) mediante órganos idóneos; pero también —y esto es lo decisivo— que son facultades *suyas*, es decir propiedad *del sujeto* que las posee. El hombre, en consecuencia, es el sujeto de esas maneras de poder hacer. *Tiene*, no *es*, dichas facultades. Estas deben ser reducidas a su estricta función instrumental. Con ello el preguntar se remite al sujeto. ¿Podría entenderse éste como el posible primado a predicar sobre dicha relación instrumental? Se diría entonces: el hombre “*es*” un primado de lo instrumental que “*tiene*”. Mas ya hemos visto que tal primado puede ser subrayado de dos maneras: fáctica y esencial; y que el primado de hecho vigente en la historia no siempre corresponde al que en

principio debe ser. Por tanto, una vez más revierte la cuestión a su verdadero centro. También el primado es *suyo*. En definitiva, el hombre no tolera ser aprehendido mediante un *qué*, sino en el preguntar por un *quién*.

En cuanto *quien*, el hombre es el *centro* de todas sus decisiones y actividades. Un centro de dinamicidad, sin duda alguna. ¿Podríamos contentarnos con esto? Un centro absoluto sería un contrasentido. Todo centro lo es *de algo*, como el de la circunferencia lo es de su propia curva. Un centro sin relaciones no es tal. El hombre como centro subjetivo lo hemos derivado, en efecto, de sus relaciones instrumentales, incluso de la relación con el primado posible entre inteligencia y voluntad. De modo semejante puede derivarse la dirección opuesta. Puesto que antes hemos partido del primado expuesto por Ortega, vamos a utilizarlo nuevamente. Tal primado se expresa mejor en un artículo de 1927 —titulado *Corazón y cabeza*—, que recoge en su libro *Teoría de Andalucía*. Escribe así: “No somos, en última instancia, conocimiento, puesto que éste depende de un sistema de preferencias que, más profundo y anterior, existe en nosotros”. Obsérvese que no pretende sentar ningún subjetivismo negador de objetividades. Sólo lo interpretará así quien lo lea con ojos tercamente racionalistas. El racionalismo, en efecto, degradaba a subjetividad los sentimientos, voliciones y creencias; toda la gama cordial, en suma. Sin embargo, es preciso reconocer que el *ordo amoris* trasciende la cerrada órbita de cada intimidad. Y en tal sentido, Ortega llega a sustentar de manera tajante: “una parte de ese sistema de preferencias nos es común a todos los hombres”. El lector especializado reconoce en ello ciertas resonancias de la tesis de Scheler sobre el emocional *absolutismo* de los valores. También deberá reconocer el correspondiente *relacionalismo* estimativo. “Sobre esa base común —continúa— cada raza y cada época y cada individuo pone su modulación particular del preferir”. Y Ortega se desliza por esta vertiente estimativa hasta sus últimas consecuencias: las personas individuales están “condenadas a perpetua soledad”.

en el cerrado e irrepitable "fondo último" de sí mismas. En el encarnarse, esa base mostrenca de las situadas estructuras creditivas se va agudizando y diferenciando hasta devenir estricta unicidad. Mantengamos nuestra reflexión en estas cimas individuales, donde el puro *centro* del hombre es radical soledad. Si al estilo racionalista se define dicho *ordo amoris* como simple contenido psicológico, el hombre tendría que ser entendido como estricta "expresión" de sí mismo. Sin embargo, aun aquí el *ordo amoris* es algo más que mero contenido psíquico. Así lo prueba la más leve mirada sobre el preferir de este solitario. La irrepitibilidad de su preferir no destruye su estructura funcional. Por subjetivo que sea en su comienzo, será objetivo en su término. Es que todo preferir —como el razonar— remite el hombre a algo ajeno a su intimidad. El razonar analiza ciertas entidades que se nos contraponen y parecen bastarse a sí mismas —ya fueren términos a un real descubrimiento o a una irreal invención. Igual sucede en todo preferir. La preferencia, aunque cordial, lo es *de algo* distinto a ella misma. Hay *objetos* de fe. Es tan *intencional* el corazón como la cabeza. Recuérdese que Brentano, al destacar la intencionalidad como nota específica de lo psíquico, había dicho: *no hay amor sin algo amado, odio sin algo odiado*. El hombre no termina en la cerrada esfera de sí mismo. Su estar abierto a lo externo, la *abertura* a toda trascendencia de su *actividad* central —sea *contenido* psíquico, cosa, ideas o valores—, le es tan esencial como su *centro* mismo. Centrípeto y centrífugo al mismo tiempo, no sólo alienta en *actos* de creer y pensar, sino que es menesteroso de *trascendencias* creídas y pensadas. Con frase exacta, será preciso decir: el *quien está* en la relación *centro* y *abertura*.

Comencemos, en la pesquisa de ese *quien*, por su vertiente a lo externo, por la *abertura*. En tres dimensiones se especifica ésta. Con ellas están dadas tres actitudes del *quien* ante la realidad, que son también tres distancias en que lo real se pone. Podemos designar las actitudes con los verbos: *Creer, Pensar y Crear*. Y calificaremos así las dimensiones mismas: *creditiva, pensante y creadora*. Convie-

ne tener en cuenta sus etimologías, para que la significación originaria resplandezca. Vienen de *credo*, confiar; de *penso*, pesar, poner en la balanza, aquilatar; y del sanscrito *kre*, hacer. Por la primera, la distancia de lo real es nula. Su inmediatez da con-fianza. La realidad toda está en el *centro*, de éste brota o mana como creencia, fe. Por la segunda, el centro produce una distancia ante la realidad inmanente. Da un paso atrás para sopesarla y medirla. Y si es necesario, se despoja de ella. Como el corazón confía y afirma porque sí, la cabeza desconfía y duda, busca en sí misma la razón del posible afirmar. Pero la intensidad del primado creditivo es tal, que esa reflexión que mide y pesa más resulta ser a veces un encubrir contrabandos cordiales que un debelar errores. La segunda actitud ya da sentido a la *abertura*, pues lo real se torna algo exterior al *centro*, se objetiva ante el sujeto. Esta distancia inicial no salta, sin embargo, la linde de la conciencia. Es que el fundar reflexionante se alza a lo intemporal, no entra en el *hic et nunc*. De ahí la transparencia e idealidad de lo pesado y medido. En cambio, en la tercera actitud, mediante la dimensión creadora, la distancia aumenta, pues lo creado toma cuerpo, sale al espacio y al tiempo. No obstante, lo así encarnado tolera dos distancias diferentes. La ambigüedad de las palabras *hacer* y *crear* alienta desde la ambigüedad misma de esta tercera dimensión. En ambos casos se trata de un salir desde el *centro* por la *abertura*, de una actividad exterior. Pero la finalidad del acto encarnante puede cumplirse dentro del acto mismo (*πρᾶξις*, la llamaba Aristóteles), y se tiene así la actividad moral, la conducta, o como acabamiento en obra exterior de un movimiento del sujeto en algo que no sea él mismo (*ποίησις*), y así ocurre en el arte, en toda creación en general. Por su correlación con la *abertura*, el *quien* puede *crear*, *pensar*, *practicar* y *crear*.

Por esta vertiente abierta al mundo tenemos así las diferentes actitudes, las diversas actividades del *quien* —en suma, su dinamismo desde su solitario fondo último. Desde tal dinamismo nos parece definible, se entrega a nuestra contemplación como un *qué*.

Por sus actos le conoceréis, dice la *Biblia* con justas y sobrias palabras. Y en efecto, sabemos por sus actos *lo que* de ese *quien* aparece. Con ello, sin embargo, se encubre una vez más la auténtica realidad del *quien*, del sujeto último de tales actos. La esencia del *quien* —su *qué*— se define en su dinamismo al exterior, el de la *apertura*. Pero ¿será él mismo, como sujeto, algo idéntico al estilo de la esencia? ¿Podrá, en suma, reducirse a la estructura del *qué*? Por lo pronto, cada *quien*, cada sujeto concreto, parece estar más allá de toda esencia, de toda inteligibilidad, pues es por definición irreducible a objeto, se oculta siempre en el misterio. Nuestra pesquisa ¿puede considerarse entonces como insensata? Sin duda alguna, si fuera ésta, en efecto. Ahora bien: no nos interesan las unicidades concretas, los matices individualísimos de cada irrepetible *quien*, sino su esquema genérico, la abstracta figura de todo *quien*. Y esto sí puede ser apprehendido, al menos en el sesgado ángulo de la deducción.

Por lo pronto, ahora sabemos que consiste en un complicado dinamismo el *qué* de todo *quien*. Y también, que los resultados de tal dinamismo no son idénticos, sino cambiantes. Mi fiar y desconfiar, mis actos y mis productos, no son siempre los mismos. Y una interna ameibidad (de ἀμείβω, cambiar) palpita en ellos. ¿Por qué se nos oculta este íntimo cambio? El hombre “astro-biológico” —que fue eslabón histórico entre el primitivo y el griego— veía el mundo como cambio incesante, pero reglado, pautado en su devenir. Así, lo racionalizaba y confiaba en él. Tras el cambio está la repetición, la vuelta sobre sí mismo. Su cosmovisión se centraba en la categoría de *ciclo*. Todo retornaba dentro del gran ciclo máximo. Y la imagen correspondiente era la rueda. El girar de ésta se efectúa desde su centro inmóvil. El centro del gran ciclo aparecía, por tanto, como incommovible eternidad. Pues bien: sin duda ha sido herencia de esta cosmovisión astrobiológica la tradicional concepción que sustancializa nuestro fondo último. Al menos, con imagen afín a la del centro inmóvil en el girar de la rueda, dicha concepción vio el *centro* humano como algo fijo, dado de una vez por todas, *ne va-*

rietur, definitivo, y en torno al cual se van irradiando incesantes movimientos. Con ello el *quien* resulta ser un *qué* que se oculta, en modo alguno un sujeto de actos libres en función de sus tomas de contacto con lo real, un auténtico *quien*, en suma. Ya es hora de reaccionar contra este viejo prejuicio. La evidencia de una pura *agilidad* (*agilis*, de *ago*, hacer) en la vertiente a la *abertura*, en modo alguno es razón que implique *vi formae* la quietud esencial de nuestro fondo último. Muy al contrario, la relacionalidad de este dinamismo volcado al exterior sugiere otro dinamismo interno: Por lo pronto, que dicha agilidad íntima es de veras existente se insinúa de vigorosa manera en el hecho mismo de que todo *quien* se conjuga en función de *centro* y *abertura*. Pues el *quien* no puede concebirse como entidad independiente, en sí, absoluta, sin relación constitutiva al *centro* mismo donde se encarna; y éste, a su vez, funciona en evidente relación con su *abertura*, con este enfoque tri-dimensional de posibles distancias —la última de las cuales, por cierto, es de tal peso relacional que se mide incluso en unidades de tiempo y espacio. Considerado a esta luz, parece extraño que el hombre, durante largos siglos, se haya visto a sí mismo como algo ajeno al tiempo, en inmovible figura ideal. Y sólo se explica este terco prejuicio por la deformación profesional del filósofo, siempre en éxtasis de intemporalidades. La asombrosa inmediatez de esta agilidad ha propiciado el éxito de su ocultación. No es nada fácil el verla. Sólo una acuidad de pupila afín a la de un pintor sabría aprehender los sutiles matices de este íntimo cambiar. Y ha sido un pintor, en efecto, uno de los que primero parece haberlo visto. El joven Delacroix, en las páginas iniciales de su *Diario*, casi afirma la incesante *novedad del espíritu*¹².

¹²Delacroix: *Journal*, 14 mayo 1824. Delacroix amaba el cambio y lo afirmaba en todo: "Es preciso cambiar. Nada permanece en el mismo estado" (23 abril 1849). Confiesa una vez que se sentía diferente ante cada conversación y persona. Su difuso sentir parece ser éste: como el color varía en la proximidad y los reflejos, así cambia el espíritu. Llega a escribir: "El espíritu humano no sabe conservar nada. Las tradiciones son nulas" (15 diciembre 1847). En cierto modo, parece considerarle como pura novedad de relaciones.

El *quien*, por tanto, es íntima agilidad. No por ello nos perderemos en la noche oscura de lo ininteligible. Al igual que se ha determinado ya la universal funcionalidad de la *abertura* —en cuanto es, en su forma, una y la misma para todos los hombres—, cabe determinar ahora la forma genérica de esta interna agilidad. Su carácter relacional a la *abertura* nos sirve de primer indicio. En ésta, confiar, reflexionar y crear, no sólo eran dimensiones de la *abertura* misma, sino ante todo actitudes, maneras del hacer, posturas del sujeto. Tras las dimensiones de la *abertura* alientan así las actitudes encarnadas en su *centro*, las cuales lo son precisamente de su *quien* o fondo último. Es el *quien* quien confía, reflexiona o crea. Cuidemos, sin embargo, de no tomar estas actitudes como simple *expresión* del *quien*. Con ello lo veríamos como un *qué*, y así las actitudes lo serían de su previo e independiente *ser*. La *abertura* tampoco es pura *expresión*, sino que su funcionar conjuga con esta otra corriente opuesta, la *impresión*. Por la misma *abertura* que sale el *quien* entra el mundo. Igual le sucede al *centro*. Es centro de relaciones expresivas e impresivas. La actitud, ciertamente, se encara con la objetividad mundana, pues es la manera de disponerse el sujeto al hacer. En tal sentido justo es confesar que la actitud pertenece a la corriente expresiva. No se afirma, sin embargo, que sea pura expresión. Todo depende del último origen de ésta. Por sostener la realidad definitiva del *quien*, la concepción tradicional se ve forzada a calificar de pura expresividad toda actitud. En rigor y llevado al extremo, esto implicaría la afirmación de dos realidades aisladas, sin contacto posible: la intimidad y el mundo. Ya se ve que con ello se regresaría lógicamente a una metafísica anterior al realismo, bajo el cual figura el supuesto imprescindible de una correspondencia —base del conocer— entre el logismo divino de la realidad y el logismo humano de cada individuo¹³. Por el contrario, desde la metafísica superadora del idealismo, que afirma

¹³Cf. Dilthey: *Introducción a las ciencias del espíritu*, libro II, sección II, Cap. VI, y sección IV, Cap. IV.

como realidad radical la relación misma entre la *res* y la *idea*, ni hay pura expresividad realista ni pura impresividad idealista, sino la mutua imbricación de ambas corrientes. Ninguna de ellas es original y fundamentadora. Lo radical y último reside sólo en esa mutua compenetración fundante.

La posición metafísica de hoy ya no implica el requisito de un previo tesoro esencial del *quien*. Muy al contrario, ahora se comprende que éste *se tesauriza*; e incluso puede explicarse cómo se produce ese *haber* esencial desde la pura agilidad. A manera de imagen, podría decirse: no es capital inicial, sino saldo favorable en el ininterrumpido balance. Pues en la conjugada dinámica con la *abertura* y la trascendencia se va formando ese saldo y toma consistencia. El *quien* se define entonces como *ágil posibilidad para ser* —por la cual se tesauriza un *haber*. Resulta así lo opuesto a un ser *gratia vitae*, a un *dato* originario desde el cual se expresen o emanen los actos. Ya se ve que esto arrastra consigo una consecuencia de excepcional importancia: *El hombre puede llegar a serlo todo* —en principio, su plasticidad es infinita— *dentro del complejo determinista de su medio*¹⁴. Y todo el secreto se reduce a no confundir el “*quien* de un centro de *relaciones originarias*” con un “*qué* del *centro originario* para relaciones”. Así el sujeto último de los actos no *es*, sino que *está*. Su *llegar-a-ser* por mediación del *ir-siendo* depende del previo *estar (sto)* del hombre. Donde “*estar*” quiere decir: *ponerse en pie*, alzarse en tiempo y espacio a la ac-

¹⁴Conviene insistir sobre la extraordinaria importancia de esto y subrayar su paralelo con las tesis científicas actuales. Yo lo considero el gran descubrimiento del siglo y la técnica correspondiente constituiría su gloria en el futuro. A su lado, la fisura del átomo —que da nombre a nuestra edad— sólo implica un prodigio de técnica en el *dominio del mundo*, en modo alguno una técnica para el *autodominio del hombre*. La técnica atómica puede juzgarse como inesperada reaparición del viejo anhelo alquimista, mas no como anuncio o precursión de esta otra transmutación, la del hombre. Intermedia respecto a las citadas, la técnica de mutaciones dirigidas que hoy ensaya la biología, bien podría ser aplicable a lo carnal en el hombre; no obstante, siempre se quedaría en simple complemento de esta otra *mutación dirigida del espíritu*. Esta última —más radical y pregnante— acaso resulte más factible.

ción, *ex-sistir*; pero de modo que la acción halla fuera (*ex*) algo que *re-siste*. En cierto modo, son dos fuerzas en choque, y la resultante es la *con-sistencia*. El *ser* aparece así como impleción ontológica de las *actitudes* formales del *quien ex-sistente*, como *con-sistencia* lograda en esa enajenación que es el *ex-sistir*. En suma: polarmente se produce el hombre, y *va-siendo* hasta lograr el *ser* cuando ya *ha-sido*. Cierta criatura llamada René Descartes y nacida en Koenigsberg el año 1724, bien pudiera haber sido el filósofo Kant. Bergson no estaba lejos de comprenderlo así cuando afirmaba que uno y el mismo filósofo construiría sistemas diferentes en diversos niveles de la historia científica; erraba, sin embargo, al eternizar en él una intuición que, de hecho, vinculaba a un sujeto eterno, esencial, y la cual, por tanto, podría ser definida como intuición *expresiva* —si se me permite el aparente contrasentido—, y no como *impresiva* intuición. Pero la verdadera intuición del *quien* —la vertiente en perspicacia de su dimensión pensante— es *impresiva* y *expresiva* al mismo tiempo. Por eso precisamente tesauroiza visión y puede ver más y más lejos conforme se enriquece. Se alza sobre la corriente *impresiva* a la manera del famoso enano sobre los hombros de un gigante. El *quien* encarnado en el *centro* de relaciones se genera en ellas, como inmanente a las relaciones mismas, *in-siste* (*in, sto*) en ellas, de igual modo que sus actos desde las relaciones *ex-sisten*. Y *ex-siste* porque *in-siste*, y viceversa. En las *relaciones originarias* mismas está todo. Desde la propia carne a la más alta trascendencia de los valores, desde la condición al ideal, el *quien* se tesauroiza para mejor expresar su tridimensionalidad, es decir su confianza creditiva, su mensuradora reflexión, su conducta moral y poética. Y en incesante agilidad de arriba abajo. Como de la vida dijo Ortega, bien puede repetirse del *quien* que la vive: “es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*”¹⁵. Bien entendido que, pareja a la actividad llamada *práxis*, su *télos* procesal le

¹⁵Ortega: *Historia como sistema*, Cap. vii.

es inmanente; y semejante al hacer *poiético*, dispone de un material que le viene de fuera. Se va haciendo desde la circunstancia —sea cuerpo dolorido o conmovedora esperanza—, pero es él mismo el término de su propia agilidad.

Todo esto en cuanto al *quien* del individuo. Pero, si bien se mira, pronto se advierte que esa agilidad tesorizadora de ser produce algo sutil y genérico, de lo cual el *quien* participa. Puede llamarse *espíritu*, entendiendo por éste ante todo una realidad inmanente y generada, desde toda posible trascendencia al *quien* por el *quien* mismo. Y lo curioso de ella es que *constituye* el *quien* que la genera y le sirve de soporte, pero también se extiende fuera de éste, como presencia incorpórea que *re-siste* en la trascendencia mundana donde el *quien ex-siste*, y así le da *in-sistencia*. Repitamos: a) lo genera el *quien* desde las cosas; b) al generarlo, el *quien* se constituye a sí mismo como espíritu; c) el *quien*, cada uno de ellos, es soporte del espíritu individual; d) pero así sólo se tendrían los subjetivos espíritus, y lo cierto es que también existe *lo espiritual*, algo congruente con la pluralidad de espíritus y más allá de cada uno, hasta el punto de ser un *espíritu objetivo*, de firme presencia real, aunque incorpóreo, sin soporte directo en las personas. Existe así una *persona total*, sin cuerpo ni psiquismo, que es trascendente caldo de cultivo a los espíritus subjetivos. Y, sin embargo, no es *radicalmente* previa a cada uno de éstos, pues de cada *quien* proviene en definitiva. Con ello la realidad espiritual aparece como algo bifronte: es *subjetiva* y *objetiva* al mismo tiempo. Para recoger la unidad de esta curiosa dualidad, yo prefiero llamarla *ethos*. Realzo así una fusión semántica ya indicada por Aristóteles: la de ἔθος (*ethos* con *épsilon*, *e* breve) en cuanto *carácter* o nota diferencial, y la de ἡθος (*ethos* con *eta*, *e* larga) en cuanto *habitación*, *morada*, *estancia*, lugar donde se está¹⁶. Aristóteles ha restringido esta curio-

¹⁶Para mayores detalles, puede consultarse el apéndice titulado: *El étymon de la Ethologia*, en mi estudio sobre *El Humanismo como responsabilidad* (Cuadernos Taurus, número 25, Madrid, 1959).

sa realidad dual a la esfera de las virtudes, y desde entonces quedó calificada de moral; pero ya se ve que es de base mucho más amplia, pues en rigor relaciona *lo diferencial* y *lo común* en que se está, y todo ello en un plano opuesto al físico. Cuando se define el *ethos* como sistema de preferencias o como moral realmente vigente, en el fondo se mantiene el supuesto de origen: el de lo diferencial y lo común en íntima correspondencia. Las dos morales de Bergson, la *cerrada* y la *abierta*, acentúan separadamente ambos aspectos. Pero el espíritu llena una esfera mucho más amplia que la moral. De hecho coincide con la esfera de toda creación humana, la que suele llamarse *cultura*. La ventaja del término *ethos* aumenta al considerar que no cabe en él confusión con sus productos, como sucede con *cultura* y con *espíritu objetivo* en el sentido de Dilthey. *Ethos* sólo puede ser, estricta y radicalmente, *quien* y *nosotros*; por tanto exclusivo *sujeto*; ya sea individual o colectivo.

Desde esta dualidad del *ethos* se comprende muy bien que la citada dinámica *individual* pueda conjugarse con la del *hombre histórico*. También éste es gerundial. Y en rigor, aunque basado en la pluralidad de los *quienes*, sin los cuales no tendría corporeidad, es en el plano de lo histórico auténtico sujeto. De otra parte, la dinámica de cada *quien* individual se alza precisamente desde la consistencia de este *sujeto-objetivo*, comenzando por la dimensión creditiva. Cada individuo incorpora a su esencial menesterosidad humana un modo histórico de ser que halla ante sí y en sí mismo, como inmediata realidad creída. Y tiene pleno derecho a impregnarse de esta inmediatez espiritual, pues es la obra de sus antepasados, constituye su herencia —en el sentido de tradición—, es *su-nostridad*. Bien se ve que, al *hacerse* su *quien*, el hombre *hace* realidad, es decir, algo que está ahí y en lo cual cada individuo pone sus plantas. Como representante de Dios en la tierra, a imagen y semejanza suya, el hombre goza el poder divino de inventar realidad. *Eritis sicut dii*, había anunciado a Eva la serpiente. No sólo es

causa sui —dentro de su condición delegada, como *in-terrado*—, sino creador de la espiritual realidad en torno del *ethos* como morada.

Mas lo que ahora importa —y ya nos será posible abreviar al máximo— no es la dinámica del *quien*, sino la del *nosotros*. Y también aquí cabe rastrear cierta tridimensionalidad en la *abertura*. Como el *quien*, el *nosotros* cree, reflexiona y crea. Su gerundial agilidad se va cumpliendo en ritmo dialéctico. Comienza en la inicial nostridad, la creditiva, que es ciega *tesis*. Toda generación joven afirma porque sí, cordialmente. Procede como pura expresión, y paradójicamente carece de toda originalidad, pues sólo expresa la tradición por ella recibida. La *antítesis* aparece al remitirse a la experiencia, que para el *nosotros* representa algo más complejo que la experiencia individual. Por lo pronto, la realidad humana que halla el *nosotros* ante sí no es la misma realidad enfrentada al *quien*. Este está *en* el *nosotros* y *ante los otros*. Su experiencia sólo confronta presente e ideal. El *nosotros* tiene ante sí las *nostridades* del pasado. Su experiencia conjuga el ideal con pasado y presente. Sus pares no son los individuos, sino las nostridades, los pasados modos históricos de ser, y con ellos los que en el presente se le aparezcan. Al hilo de esta experiencia, que alza una *antítesis* y da juego a la dimensión reflexiva que pesa y mide, se produce la *síntesis*, encarnándose en la doble vertiente de la dimensión creadora. De un lado, su conducta práctica; de otro, su poético hacer. Y este último aspecto es de excepcional importancia, pues constituye su proyección al futuro, la figuración de su vocación de ser, lo que dará sustancia a la nostridad heredada por las nuevas generaciones. A esta *futurición* del *ethos* colectivo lo he llamado en otro lugar¹⁷ *humanitas*. Es el nombre que suele darse a la esencia de lo humano, y en ella se basa la definición del humanismo: un *reconducir al hombre a su esencia*, es decir a su *humanitas*. Pero ahora no debe entenderse como eterna y fija manera de ser del hombre, sino como *histórica*

¹⁷Cf. *El Humanismo como responsabilidad*, antes citado.

vocación para ser, proyecto de vida histórica que el *nosotros* va forjando al ritmo de su dialéctica y en la incesante conclusión de cada etapa. Lo individual no interviene en ello en cuanto decisión, sino a la manera de simple instrumento de la ágil nostridad. Y no se basa sólo en ideal y realidad presente, sino que el pasado sub-yace en ella en cuanto condición que frena las libres decisiones. Pues esta dialéctica *concreta* es diferente a la hegeliana. Ni es su motor la contradicción —sino las diferencias—, ni se produce necesariamente. La dialéctica de Hegel está pensada sobre la imagen del germen o semilla, y por tanto presenta un ciego proceso biológico, consiste de hecho en una *germinación*. En cambio esta dialéctica concreta funciona bajo la categoría de la libertad humana, y en consecuencia implica una originalidad desde el pie forzado de la condición.

Condicionada por su historia, mas también por la estructura formal de su dinamismo, cada *humanitas* proyectada y encarnada en la histórica nostridad disfruta libertad mayor, para forjar la nueva *humanitas*, de lo que en principio pudiera pensarse. Y la prueba es que están ahí, en la historia y en nuestro presente, sorprendentes maneras de humanidad, cuyas diferencias y contrastes subraya la antropología cultural. Basta que llegue a formarse una *humanitas* para que ingrese como fondo creditivo en la nueva generación. Y hay *humanitates* que en lo básico duran siglos, pese a sus sucesivos matices diferenciales. Pueden llamarse “sintagmas”, con una expresión de Eucken. Cada *humanitas* no es una unidad cerrada e independiente, sino parte de un proceso general en la vertiente objetiva del *ethos*, en nuestro ámbito espiritual. Pero, en esa ameibidad constante desde la formal condición, se presentan a veces decisiones en el modo de ser que desconocen o niegan ciertas notas formales. Como es natural, éstas no desaparecen por ello, pues son *requisitos* del hombre mismo, pero se sumen en la sombra y casi permanecen inoperantes, mientras se adelantan a escena otras notas con hipertrofiado aspecto. Así ha ocurrido —según se ha visto ya— con la etapa racionalista del hombre-burgués. Así está ocurrien-

do ahora con el voluntarismo del hombre-masa. El simple creerse *razón pura*, o *pura voluntad*, lleva al hombre a realizarse en la figura creditiva que alienta en el fondo de su *humanitas*. Al menos, así se va haciendo desde sus actos, en cuanto éstos se adjetivan de *razón pura* o de *pura voluntad*. Y lo más grave es que la radical ansia de originalidad, tan viva y poderosa en el hombre, puede llevarlo por peligrosos derroteros. Lo que en la historia —faena que siempre se hace hacia adelante— hay de auténticamente histórico, es precisamente y siempre novedad, original ensayo, incluso asedio a lo imprevisto. Hay en el hombre un peligroso fondo de aventurero, de explorador por la noche de sí mismo, incluso cuando no pretende serlo y se siente misoneísta, como el primitivo se sentía. Y conforme crece en la historia, conforme va comprobando que su riqueza óptica le viene desde las auras del mañana, su instinto de aventura se va agigantando y confiando. Sabe muy bien —y es cierto— que, en resumen, es *nisus spiritus*, esfuerzo logrado carnalmente en el aire de una pirueta de sí mismo. Parece desconocer, en cambio —olvida tercamente, al menos—, que en la histórica aventura de su vocación de ser cabe algo más que la mera facticidad del hacer. Mas toda acción siempre conlleva, y no sólo en el hacer del individuo, la *excelencia* de sí misma. El acontecer fáctico de lo histórico pide también su ética y estética. Hay una ἀρετή del hombre histórico, una excelencia en el modo de ser, que no está dada, que debe lograrse por el hombre mismo desde su formal y ágil esquema para la acción. Y al ver que este esquema le define como *nisus spiritus*, sus proyectos de ser deben respetarlo, debieran buscar su superación, y no realzar, en cambio, mediante una negadora inversión, lo instrumental en cuanto fines.

En el principio fue la acción, según se dice en el *Fausto*. Pero esta acción es la del espíritu y es el espíritu su objetivo. En la acción se hace y rehace, va logrando su propia superación en tanto se inclina ética y estéticamente ante su propia y progresiva excelencia. No parece ser, sin embargo, una fácil tarea. Alguna fuerza oscura

lucha en contra. Al menos, el espíritu auténtico tiende a ocultarse tercamente. Entre los griegos se falsificó como $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ cósmico, el cristianismo habla del espíritu inmortal y trascendente, el hombre moderno lo interpretó como inteligencia, el actual como voluntad. En su *Introducción a la Metafísica*, Heidegger estudia las etapas de una de estas confusiones: la de espíritu e inteligencia. He aquí cómo va perfilando las sucesivas degradaciones de esta ocultación. *Primero*: “Lo decisivo —afirma— está en la transformación del espíritu en *inteligencia*, concebida ésta como capacidad de entender, mediante reflexión, cálculo y consideración, las cosas dadas de antemano”. *Segundo*: Ya en la pendiente de esta falsificación, el espíritu “se degrada hasta desempeñar el papel de instrumento... susceptible de enseñarse o aprenderse”. Se propician así múltiples falsificaciones derivadas, según sean los fines realizados: la habilidad corporal, los instrumentos de trabajo, las razas, la organización de masas, el carácter, etc. Y, a lo sumo, el espíritu aparece como “impotente superestructura” de una realidad ajena o enemiga a lo espiritual. *Tercero*: Con esta degradación instrumentalista “retroceden los poderes del acontecer espiritual —la poesía y el arte plástico, la constitución del Estado y la religión— a un posible deber y planificación *conscientes*”. La idea de Heidegger parece ser ésta: El espíritu —“abierto a sabiendas a la esencia del ser”— es el *sujeto* auténtico. Confundido con un instrumento inmediato —la *inteligencia*—, deviene *instrumento*, a su vez, de cualquier realidad mundana. Con ello se torna *objeto*, término a la consideración del hombre para beneficio de éste. E incluso objeto de estudio especializado. Por eso añade Heidegger que “se reparte en dominios” y “se torna cultura”, por cuyo medio el hombre intenta perfeccionarse. Es evidente que esta *objetivación*, con los especializados campos de investigación que de ello se derivan, constituye un nuevo paso de alejamiento respecto al espíritu mismo. La ciencia moderna colabora en esta huida de lo espiritual. Sus dos grandes corrientes actuales —“la ciencia como saber profesional técnico-práctico”, y “la ciencia como valor en sí

de la cultura"—, por opuestas que nos parezcan, coinciden, pues "se mueven *en el mismo* camino decadente" que subrayamos. Las ciencias no brotan así de la raíz espiritual, sino de esas objetivaciones. Y el pesimismo de Heidegger se extiende a su visión de la Universidad, en la cual dichos dominios se investigan. La Universidad es un mero "nombre", sin ningún "poder unificante originario", sin espíritu. Y reafirma —en esta obra de 1936, publicada en 1953— la tesis mantenida en 1929, al comienzo de su famoso discurso *¿Qué es Metafísica?*, la cual rezaba así: "Los dominios de nuestros conocimientos están muy separados entre sí. La manera de tratar cada ciencia su objeto difiere esencialmente de las otras. La multitud de disciplinas, así divididas, sólo debe hoy su coherencia a la organización técnica de Universidades y Facultades, y únicamente conserva sentido gracias a los fines prácticos profesionales. Por contra, la raíz misma de las ciencias, en su fundamento esencial, está completamente muerta". Y tan muerta la ve, que no espera "de ella "ningún despertar del espíritu". Cuarto: La ciencia como investigación planificada de un dominio de lo real, sin duda es algo respetable. La nueva desviación —que se apoya en los momentos anteriores— resulta ser una astucia que utiliza a su servicio esa respetabilidad. Y así el espíritu degenera en "artificial y pomposo atavío" de propagandas políticas, en meras *palabras serviles*¹⁸. Aunque Heidegger no lo destaca, bien se ve que este último momento de la degradación mencionada abre las puertas al falsificar vigente, que esclaviza la inteligencia a la voluntad. Cuando la razón pierde su peso lógico y se convierte en liviana palabra, todo resulta posible como fundamento, incluso la sinrazón, el irracional *porque sí* de los instintos. Y en lugar del espíritu, triunfa en el mundo la violencia.

En su descarnada realidad, tal es el estilo de nuestras vidas actuales. Vivimos en la violencia porque el hombre, en sus avatares, se ha ido desviando del honrado camino real del espíritu. Por los vericuetos que hoy anda, incluso ya postula su propia cosificación.

¹⁸Cf. Heidegger: *Introducción a la Metafísica*, Cap. I.

Con brutal acierto lo resume Gabriel Marcel en el título mismo de uno de sus libros: *Los hombres, contra lo humano*. No creo haya habido demasiados sonrojos ni sorpresas al escuchar dicha sentencia. En el fondo, todos lo sabíamos, porque en el corazón lo llevamos. Y a tal punto, que ya es lícito preguntarse: ¿Conservará algún sentido el recordarle al hombre la excelencia de sí mismo? ¿Se entiende siquiera la función ética de la vida?

El hombre se ha extraviado en su propia selva vital. Tan alto vocifera los *derechos* de la vida, que se ha olvidado de los *deberes* del espíritu. Y, sin embargo, no es ciego *brote* de vitalidad, sino *nisus spiritus*. Bien entendido, claro está, que el espíritu —agente de este esfuerzo— no debe enajenar su dignidad humana. El esfuerzo superador debe ser *del* espíritu y *para* el espíritu. Pues tampoco éste goza la inmovible transparencia de lo intemporal, la perfecta quietud del ser. Muy al contrario, también su realidad implica *nisus*, esfuerzo superador. Como la flecha en vuelo, cuando no sube baja. Con esto queda dicho que lo espiritual no pertenece a un mundo ajeno al de la vida. Erróneamente, siempre se ha tendido a contraponerlos como términos exclusivos, antitéticos. Y así se han mantenido dos tesis opuestas: la negación de la vida en beneficio del espíritu, la negación del espíritu en provecho de la vida. No deben oponerse, sin embargo, pues son mutuamente complementarios. De un lado, hay un crecer vital que no se reduce a incremento cuantitativo, sino que implica un salto en la calidad. De otro, el cumplimiento y excelencia de lo espiritual complica la histórica materialidad de la vida. No en la enemistad, en la concordia de espíritu y vida medra el hombre. La vida es un requisito, la materia misma, el barro paradisíaco, con el cual el espíritu a sí mismo se modela. Por fuerza procede de tal modo, aunque no siempre sea para bien. Y la vida —indiferente en principio—, nunca le ha fallado ni le fallará al espíritu, siempre conserva abierto su alfar al incesante esfuerzo del hombre. Lo que falla, lo que está fallando, es la ética y estética de este humano quehacer. Porque el hombre no brota es-

pontáneamente, como la savia del árbol; ni se cumple en su órbita con la imperturbable precisión de la estrella. El hombre tiene que hacerse a sí mismo, acongojada y trabajosamente, desde la propia y libre decisión, con toda urgencia, en esperanza de acierto y en riesgo de error. Como el poema de Baudelaire, no le viene al hombre su vida por soplo divino, sino por laborioso esfuerzo.

7. OTRA VEZ LA UNIVERSIDAD

Tras largo rodeo, volvemos a nuestro tema. Sé que el inteligente lector perdonará, pues, pese a la apariencia, en modo alguno nos hemos extraviado en nuestras reflexiones. En el ámbito del pensar, la profundidad no es dimensión pareja a la del mundo físico. La mente —y su palabra— no profundiza en directa penetración, sino en dilatados círculos de perspicacia. Decíamos que la Universidad, en cuanto institución, *es el hombre*; de éste depende lo que ella pueda y deba ser. Como recursos colectivos para ese principio y fin que es el hombre mismo, las instituciones tienen que reformarse cuando el hombre se transforma. Por eso se ha ido rectificando el perfil de la función universitaria a lo largo de los siglos. Por eso se vuelven a oír las palabras *crisis* y *reforma*. Pero la hora actual suena más gravemente. La tarea a que llama debe ser por fuerza radical, ya no puede quedarse en limitados reajustes y retoques, pues el cambio ahora sufrido por el hombre no es de superficie, sino de fondo. Por lo pronto, no ha cambiado algo en él; lo que ha cambiado es él mismo. No se trata, además, de una mejora, sino de una degradación. Dicho sin retórica alguna, el hombre está en peligro. Es preciso correr en su auxilio, atajar esta ontológica deserción de sí mismo. Urge una labor orientadora para reconducir el espíritu a su autenticidad. Sólo una minoría selecta podrá llevarla a cabo. ¿Dónde está dicha minoría? En 1925 expresó angustiadamente Scheler la dificultad para formarla: “¡Nunca, en ningún tiempo de la historia por mí conocida, fue más necesaria la formación de una

élite directora! ¡Nunca tampoco más difícil! Este trágico aserto es aplicable a todo el orbe, porque lo es a toda esta desgarrada época, cuyas masas apenas son ya susceptibles de dirección"¹⁹. Desde este clamor de Scheler, otra generación ha ingresado en la historia. Con ella es más dramática la situación. Más urgente y difícil, además, el recurso propuesto. Esa salvadora logoterapia colectiva tiene que penetrar ahora a mayores honduras del ente humano y dilatarse por los arrabales mismos de la sociedad. Dicho de otro modo: esa *élite* ya tiene que ser de mayor agudeza y de más amplia base numérica. El libro, la prensa, la radio y televisión, la tribuna popular e incluso la esquina callejera, están llamados a colaborar en el empeño. Sin embargo, estas plataformas orientadoras se hallan en gran parte comprometidas por la degradación. Y muchos de sus voceros —acaso sea esto lo más grave— proceden de la Universidad.

En el seno de la Universidad debe comenzar, por tanto, esta logoterapia gigantesca. Por lo mismo que son creación del hombre, las universidades —bien comprendidas en su función humanizadora—, tienen una misión muy alta que cumplir. En cuanto institución, fueron inventadas por el hombre emergente de la modernidad para su servicio ontológico. Pero también es cierto —y jamás se ha visto tan claro—, que son obra de la eticidad del espíritu, no de la simple facticidad de la vida; que implican una tensión superadora, no un relajado decaer. Es por eso que las instituciones llamadas universidades gozan de una curiosa existencia que las independiza del hombre, y hasta el punto de tolerar —e incluso exigir— todo un giro copernicano en su actividad. Creadas para el ejercicio de una *paideia* al servicio de la previa *humanitas*, no sólo pueden ir acomodándose a las matizaciones de ésta, sino invertir su finalidad y el sentido normal de sus funciones, de modo que la *paideia* sirva para crear la *humanitas*. Ciertamente, con ello se acentuará su vecindad esencial a las fundaciones —es decir, a los proyectos minoritarios de

¹⁹Max Scheler: *El Saber y la Cultura*.

reformas colectivas. En el fondo, la única novedad de esta tesis consiste en su teórica confesión. Pues a esta luz muy bien se comprende ahora la intención —desde luego, apenas presentida, oscura en su alentar— de las primeras universidades fundadas por privilegios reales y pontificios. Y se explica, al paso, que esas universidades primerizas, instituidas por impulso burgués y técnico, se transformarían casi inmediatamente en *paideia* escolástica, por cuya virtud los sucesivos “proyectos de ser” europeos, en lugar de perfilar anhelos puramente burgueses, fueron recibiendo el compromiso de dos fuerzas plasmadoras opuestas. Que a la larga triunfara lo más esencial de la *humanitas* burguesa, sin duda ha dependido de la índole progresiva que es consustancial a la dinámica histórica. Pero con ello —y aquí supo imponerse el poder pregnante del pasado—, también se evitó toda cesura y todo olvido de los auténticos valores tradicionales. La dinámica histórica —no se olvide jamás— cuando realmente está viva galopa en estrecha coyunda del freno y de la espuela. Quien interprete esto como simple tradicionalismo está ciego por completo para lo histórico. La más original novedad de la historia nunca viene del aire, sino que germina en la tierra fértil que es su fundo y mediante cultivo humano continuado. El hombre en su solar, eso es todo; pero tampoco nada menos que esto.

Por lo demás, nuestra tesis en modo alguno pretende detener la historia, sino empujarla a buen camino. Y está al margen de la política; sólo cura del espíritu. Ésta es, precisamente, su diferencia fundamental con la oscura intención de las universidades fundadas por privilegio, que seguirá animando algunas reformas posteriores. Porque conviene aclarar que la *paideia* aplicada por las universidades puede tener dos sentidos, implicar dos tendencias opuestas. Unas veces pretende servir de carga retrógrada, al menos de freno histórico; y otras, de enérgica incitación orientadora por la senda temporal. Sólo esta última cumple una auténtica misión histórica. Nada en el hombre se detiene, todo está en marcha. Desde este supuesto parte nuestra tesis. Para añadir luego por propia cuenta:

no dejemos esta marcha al azar, sin orientación ni eticidad. No importa vivir más, sino vivir como se debe. Lo esencial es realzar el hombre a su propia excelencia, de acuerdo a la íntegra estructura formal de su agilidad humana. Y sabemos que hoy está el hombre muy ignorante de este deber. Mostrarle esta obligación, reconducirle al buen camino, sin duda será más difícil que hace años. No por ello ha de considerarse como imposible. La *oligología* que aqueja al actual hombre-masa —esta desviación de su cabal formalidad— puede ser superada mediante una profunda logoterapia ontológica. Y hay que comenzar preparando los terapeutas mismos. Para ello se postula el citado giro copernicano. Es preciso poner a las universidades en disposición de cumplir esta función creadora de la *paideia*. Pues no es otra la nueva nota misional que hoy les asigna el destino.

Que las universidades *ex privilegio* hayan practicado de hecho algo similar a este giro en la *paideia*, en modo alguno implica que tuvieran conciencia de la ameibidad humana. Y así, cuando en sus claustros —en sus cerrados recintos— *formaban* humanísticamente al hombre mientras le *informaban*, ni siquiera sospechaban el semi-divino poder de *crear* esas *formas*. Entonces era absoluta la creencia de que el hombre permanece idéntico, persevera en su ser, cual todo platónico modelo. Se producían, claro está, desviaciones y se precisaba un esfuerzo realizador, pero el modelo mismo permanecía incorrupto. La misión *formadora* de las universidades tendía a propiciar dicho esfuerzo y a evitar tales desviaciones. La eterna y modélica *humanitas* del humanismo clásico se realizaba, en el *formar*, casi espontáneamente, al simple sesgo del *informar* y en el ámbito de una discreta censura colectiva. Conviene subrayar con vigor las dos notas aquí implicadas. De un lado —y en base a la firme creencia del hombre eterno—, no había contienda alguna de encontradas *desiderata* sobre lo humano. De otro, las *élites* formadas se desvinculaban radicalmente de las clases sociales, era el universitario clase aparte. Pero hoy ya no puede hablarse del *claustr*

universitario con sentido vivo. Las universidades de hoy son más bien plaza abierta, y a veces —demasiadas veces, incluso— arena ensangrentada de querellas sociales. Frente a la vieja quietud, hay tensión y ceño combativo. No nos dejemos llevar a tal trinchera. Como se sabe, las pasiones políticas de toda índole suelen coincidir siempre en su estilo: son obtusas, radicales y exclusivas. Por eso, en lugar de aclarar y distinguir, prefieren confundir y oscurecer. Mas nuestro oficio —fuera de toda barricada— exige en todo escalpelo y luz potente. ¿Dónde hemos de fijar el umbral de esta Universidad abierta de hoy, para que no sea confundida ni dimita su propio ser? A los aspectos clásicos de la función universitaria —*cultural*, desde las de Oxford y Salamanca; *técnica*, desde la napoleónica; *científica*, desde la berlinesa de 1810—, se ha añadido, con las fronteras de nuestro siglo, una función *social*. Entiéndase bien lo que esto significa. No se subraya una vocación partidista, sino un sentimiento de comunicación total con la sociedad y la vida en torno. Don Francisco Giner predicaba ardorosamente en España dicha toma de contacto. Muy en lo hondo sentía, sobre la Universidad *científica* —cuyo fin es la investigación—, la por él llamada Universidad *general*, que sabe realzar como fin superior “la formación integral e ideal del hombre”²⁰. Tal crítica al viejo aislamiento universitario aún tiene en nuestros días razones de vigencia. Al menos parece ser el reproche más grave y de fondo que hace diez años se hizo a la enseñanza francesa: de un lado, los profesores encerrados en su estufa; de otro, los estudiantes indefensos en la encrucijada de la vida y sus combates. Así juzgo que debiera resumirse la encuesta realizada en 1952 por la revista *Esprit* —la fundada por Emmanuel Mounier²¹. Pero esta función social que se predica, es o

²⁰Francisco Giner de los Ríos: *Pedagogía universitaria*, Primera Parte, Cap.: *La crisis presente en el concepto de Universidad*, § II.

²¹El filósofo Whitehead —quien dice protestar desde 1912 “contra los conocimientos muertos”—, supo poner la vida como finalidad esencial: “Sólo hay una materia para la educación, la Vida en todas sus manifestaciones”. Y afirma, en consecuencia: “La única utilidad de un conocimiento del pasado es la de equi-

debiera ser, *de* la Universidad, y no a la inversa. Dicho de otro modo: debe ejercerse desde su mente y por su brazo, por libre decisión y propio esfuerzo. No implica una invasión de las pasiones callejeras, sino un salir a la realidad exterior para tomar el pulso de la vida. Este mismo criterio debe regir el ingreso y comportamiento del estudiante en la mansión del saber. Que sea plaza abier-

parnos para el presente" (Cf. Whitehead: *Los fines de la Educación*, Cap. 3). Esta frase del inglés tiene dolorosa comprobación en la encuesta realizada por la revista *Esprit* (núm. 4, de 1952), sobre la enseñanza francesa, que vamos a resumir.

Puede decirse que, en general, los profesores tienden a un conservantismo excesivo, y ello aqueja sus enseñanzas de anacrónicas e inoperantes en la entraña viva del espíritu. La encuesta a resumir comprueba esta tendencia. Las críticas de los estudiantes —precisamente por partir de sus propios problemas— van de cabeza al fondo de la cuestión. Ante todo, denuncian la atrofia de sus funciones más clásicas: la formación personal y la formación profesional. En estrecha relación con lo anterior, censuran al profesorado por "la transmisión de un patrimonio muerto, que desde largo tiempo ya no corresponde a la sociedad moderna". Por lo demás, ese peso muerto se entrega fragmentariamente, con "ausencia casi total del espíritu de síntesis y falta de imaginación". No es menos censurada la actitud respecto al presente: "carencia del sentido de actualidad . . . , ausencia total del sentido del hombre". En resumen: Excesivamente inmersos en sus investigaciones especializadas, los profesores olvidan la vida y la realidad. Por contra —sin mérito ni esfuerzo— los estudiantes se agitan dentro de la vida y sufren en carne propia sus problemas. En su *Conclusión* a la encuesta, escribe *Esprit*: "Mejor que en parte alguna, la crisis de la sociedad burguesa se revela en el mundo estudiantil. El aislamiento, el egoísmo, la perversión de valores, la nihilidad del ideal, repercuten dolorosamente en estos espíritus de veinte años. Las tradiciones estudiantiles se deshilachan, ha nacido un nuevo mundo del estudiante; afronta problemas personales y colectivos, a los que la Universidad no da respuesta ni sostén".

El aislamiento del actual estilo de vida y de los problemas vitales en nuestra sociedad, el vivir encerrados en la ahogada estufa de problemas anémicos, tal parece ser la actitud que por inercia conserva el profesorado. Por contra, los estudiantes sienten más que nunca la brutal convulsión de nuestro tiempo. Dicho de otro modo: los profesores siguen siéndolo de una Universidad *cerrada*; los estudiantes, en reacción, pretenden una Universidad *abierta* hasta tal punto, que de hecho implica un asalto de esta casa de estudio por la agitación de la calle y las plazuelas. Esta es la realidad viva e insoslayable en que estamos. Si los profesores, si las autoridades universitarias no son sensibles a esta realidad en cuanto dato esencial al problema, a la larga serán los estudiantes quienes lo resuelvan a su modo, con impulso excesivo. Y éste es el peligro mayor. Cuando se es juez y parte, no suelen ser justas las sentencias.

ta, amplio espacio de encuentro —para todas las clases sociales— con la cultura y la técnica profesional, no deja de ser un bien cuyo indirecto beneficio recogerá la nación misma —siempre que la masificación creciente no llegue a rebajar los adecuados niveles culturales²². Pero que se haga de ella ensangrentada arena a las peleas ideológicas —lo cual está comenzando a suceder—, ya es algo radicalmente incompatible con todas sus funciones, sin excepción alguna ni reservas. En la exacta medida de su fungir como santuario de la razón y de la ciencia, se la profana al convertirla en palestra de sinrazones y egoísmos. Nadie niega que las motivaciones iniciales de sus miembros hayan podido originarse en apetencias de medro y afanes de lucro. Pero el comportamiento de los universitarios —y, ni qué decir tiene, de la Universidad misma— debe basarse en el desinterés de la ciencia. En cierto aspecto de su origen, la Universidad puede ser interpretada como un arma burguesa en la lucha por la vida, como un instrumento de superación social. En tal sentido, es muy justo —e incluso loable— que hoy día vuelva a ser

²²En 1920 subrayaba Rudolf Eucken, maestro de Scheler, este peligro, con ocasión de unas páginas autobiográficas. Escribe así: “Espero que las Universidades vencerán los peligros a que están expuestas en la hora presente. Dos de éstos saltan a la vista. En primer lugar, que las Universidades se disuelvan en una serie de especialidades distintas, y no sirvan así para formar en ellas los directores espirituales que necesita nuestro pueblo. Y, en segundo lugar, que la tendencia a multiplicar el número de sus alumnos les haga perder su carácter de centros de investigación”. Y a pie de página citaba este pasaje de *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, obra de juventud: “La cultura social relega a último plano las diferencias de grado y tiende a la mayor igualación posible, porque, sin duda, es la intención de los mejores el atraer a la altura el mayor número posible, e incluso, si dable fuera, a todos los hombres sin limitación alguna. Pero también es más fuerte aquí la naturaleza de las cosas que la intención de los hombres. Sin percatarse de ello, el estado de quien lo recibe se hace medida del movimiento espiritual, y de este modo el nivel del conjunto baja inevitablemente. El trabajo no puede lograr como dirección principal su efecto sin sufrir una pérdida interna. Lo que se gana en extensión puede perderse en profundidad, de no operarse una creación original que sirva de contrapeso. Este es el gran problema y el peligro de nuestro tiempo: debilitar el carácter de la vida por el afán de extender sus bienes; olvidar a la humanidad por atender al individuo” (Eucken: *Recuerdos de mi vida*, Segunda parte, Cap.: *Ecos*).

aprovechada por esta nueva "burguesía" del hombre-masa y de nuestras gigantescas ciudades, llamada proletariado²³. Y obsérvese que esta condición de medio o instrumento de superación social no desvirtúa la índole de los estudios ni la íntima serenidad consustancial a la institución. Mas no sucede lo mismo cuando se la invade y conquista. Vencida así, utilizada como campo de batalla, degradada al nivel de ingenio para fines partidistas, empuñada como arma ofensiva, sólo sería escuela de violencia.

Tengamos la valentía de confesarlo. El hombre *masificado*, *juvenil* y *violento* de nuestro tiempo —que odia la razón y rinde culto a la fuerza— es enemigo nato de la auténtica Universidad. En modo alguno podría comulgar con su espíritu; tampoco acude a ella por vocación de servicio y amor a la sabiduría. No va a ella a descubrir la verdad, sino a imponer su ideología. No le importan las proposiciones científicas, sólo le mueven las consignas. Comprensiva y generosa, la Universidad tolera —siempre lo ha tolerado, pues le brota de su entraña misma— que se recurra a ella para inconfesos fines ajenos al saber. A las multitudes que hoy la asaltan, con mayor decisión que antaño las acoge. Sabe muy bien que el

²³Ya se ha insinuado concisamente que el "hombre-masa" no debe ser entendido como el hombre inmerso en las grandes "masas". Confundir ambos conceptos es tan erróneo como peligroso. La *masa* es una categoría sociológica; el *hombre-masa*, una categoría antropológica. Pero no es posible olvidar, para su histórica explicación, la raíz cuantitativa en la cualitativa estructura del hombre-masa. De ahí el predominio de éste en las grandes ciudades, sobre todo entre los individuos de reciente incorporación a la urbe, cuyo *ethos* —en principio elemental, y ahora desarraigado— sufre un grave *shock* ante el *ethos* ciudadano —más eficiente y útil, más adecuado al medio. De ahí también que el proletariado, en casi su totalidad, se componga de individuos cuya estructura ontológica corresponde a la del hombre-masa. Todo lo cual, claro está, no excluye otras clases sociales. En cuanto el hombre-masa es la encarnación de la *humanitas* más reciente, representa el tipo de hombre más actual. Domina de tal modo en nuestro tiempo, que vive y trabaja dentro de la misma Universidad. Incluso pudiera decirse que abunda más de lo que usualmente se supone, y no sólo entre los escolares, sino en los mismísimos cuadros magistrales y de investigación de tan alta Casa de Estudios. Ya se advierte sin más la peligrosidad de este momento. El caballo de Troya está dentro de la plaza sitiada.

hombre —su dignidad, en cuanto tal— se engrandece mediante la ciencia que ella imparte. Esto es secreto a voces. Considera, por tanto, que cuantos más individuos ingresen en su seno, más alta y digna debiera ser la esencial hombría nacional, más humano el nivel alcanzado por la sociedad misma. Independientemente de los motivos íntimos —vocación al estudio o voluntad de medro—, son los hombres el único material posible para que la Universidad vaya modelando una mejor *humanitas* superadora. Los móviles no le importan demasiado, siempre que sus propios fines humanistas estén a salvo y se ejerciten. Éste es el límite exacto que impone su generosidad receptora. Y coincide con el justo umbral de su propia esencia. La invasión partidista, la irrupción de la violencia, sofocan la vida misma de la institución, la fuerzan a una *contradictio in adjecto*. De tolerarla, habría de sospecharse en su espíritu cierto complejo de suicidio.

Está bien clara la nueva función que nuestro tiempo exige. No sólo debe *informar* y *formar*, sino y sobre todo *reformar*, reconducir el *ethos* oligológico del hombre actual a su deseable y cabal esquema. Habita esta Universidad nuestra, la de estos años, en zona peligrosamente fronteriza a la violencia, precisamente porque los tiempos son violentos y las almas nuevas —detenida su evolución esencial en un momento inmaturo— aparecen como ontológicamente degradadas. La tarea más urgente, la más apremiante y vital para el hombre histórico, sin duda es esa logoterapia que siempre se ha descuidado, que jamás se ha ejercido, pues hasta ahora el hombre histórico más bien parece engendro de la ocasión y el descuido. Difícil tarea, desde luego. A ella deben colaborar minorías desde todos los rincones y niveles. Pero todas esas minorías salen de un seno común: el *Alma Mater* universitaria. Generadora y nutricia, es la gran responsable histórica de una Humanidad que ya tiene conciencia de sí misma. La llamada Humanidad no es una mera suma de vidas, sino el ascendente logro de un esfuerzo espiritual que tiene la vida por materia de su quehacer. Ignorante de su poder, el hom-

bre se ha ido formando hasta hoy en pleno libertinaje, sin normas orientadoras ni conscientes propósitos. Ya es hora de rectificar el rumbo e imprimir al quehacer universitario un radical giro copernicano. Es preciso cuidar y nutrir la *humanitas* desde una cautelosa razón previsoras, desde la razón escarmentada —que es también una voluntad puesta en su punto. A la Universidad corresponde, sin duda, y como misión suprema, el servir de cordial motor a esa tarea gigantesca. Desde ella se formarán esas minorías ductoras a cuyo contacto espiritual se van modelando las almas. Por medio de ellas se comunicará también —en sangre y espíritu— su rítmico golpe cardíaco a todos los pulsos del gran cuerpo social.

La Universidad, en cuanto *institución*, no ha sido otra cosa que una nueva *paideia* formadora desde un modelo de *humanitas*, el de ese hombre emergente en la Europa del medioevo y a cuyo esfuerzo incesante se debe la modernidad. Pero en la potencia cuasidivina del hombre puede mandar algo más que el ciego querer; debe imperar, sobre todo, la meditación serena que garantice el acierto y bondad de la elección. Desde tal punto, se realza con claridad y vigor ese aspecto en cierto modo *fundacional* de la Universidad, su nueva vocación. Y así, su misión más alta —por extraño y sorprendente que pueda parecer *prima facie*— será nada menos que esto: la invención de una nueva *humanitas*.

