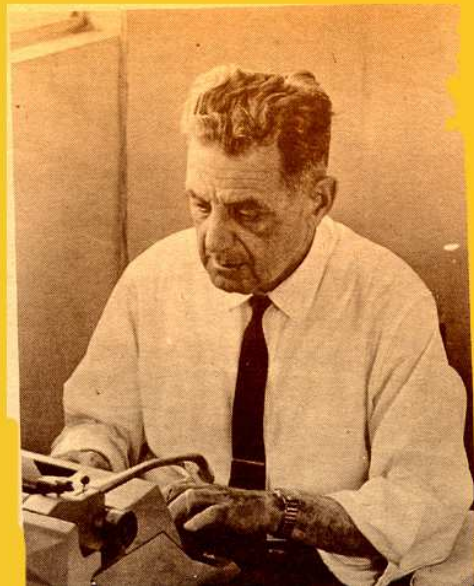




Juan Isidro Jiménez-Grullón



LA VERDAD COMO COINCIDENCIA DEL HOMBRE CONSIGO MISMO



CIELONARANJA

■ INTRODUCCIÓN

Vivió en segunda fila pero siempre mantuvo la dignidad y la honradez como para no estar en la sombra de nada y de nadie. Se le recuerda como fino polemista, como doctor que pocas veces recetó una aspirina, como político que asumió en todo su decir, aún en aquellos equivocados, como cuando apoyó el golpe de Estado a Juan Bosch (1963).

A Juan Isidro Jimenes-Grullón (1903-1983) no se llega tan fácil. Fue una de las grandes personalidades el siglo XX. Hijo de una familia de gran tradición en la política y las ciencias, marchó a París a edad temprana, a especializarse en la medicina. Reconoció desde temprano los excesos de la Era que Rafael Trujillo Molina iniciaba en 1930, dedicándose a la conspiración contra el régimen. En 1934 es encarcelado en Santiago de los Caballeros. Sufre torturas y vejámenes, que luego relatará en “Una Gestapo en América” (La Habana, 1946). En 1935 es expulsado del país, comenzando un peregrinaje que lo llevará a Cuba y a Venezuela. En La Habana es uno de los co-fundadores del Partido Revolucionario Dominicano, en 1939, que lo elige como Secretario General. Por entonces también es bien sonada su relación afectiva con la poeta puertorriqueña Julia de Burgos (1914-1953), y poco después, su ruptura con Juan Bosch y con el PRD. Establecido en Venezuela, participa en la fundación de otro movimiento antitrujillista, la Unión Patriótica, que sería uno de los soportes políticos que participaría activamente en la expedición de Constanza, Maimón y Estero Hondo en 1959. Junto al trabajo político, en Venezuela desarrollaría una intensa vida académica. La Universidad de Mérida se convirtió no sólo en su centro académico, sino también en la editora de sus aportes filosóficos fundamentales: *Al margen de Ortega y Gasset* (Tres volúmenes: 1. Crítica a “El tema de nuestro tiempo”, 1957; 2. Crítica a “En torno a Galileo”, 1959; 3. Crítica a “La rebelión de las masas”, 1959), *Medicina y cultura* (1961), *La República Dominicana: una ficción* (1965), *Biología dialéctica* (1968), y *Anti Sábado* (1968).

En 1963 crea la Alianza Social Demócrata, convirtiéndose en candidato presidencial. Después de la Guerra de Abril de 1965, concentra su vida como catedrático en la Universidad Autónoma de Santo Domingo, constituyéndose en el más ilustre de los críticos marxistas dominicanos. Sus trabajos comprenderán textos críticos fundamentales, como el dedicado a *El mito de los Padres de la Patria* (1971), pero a veces también descaminados, como el que titulado *Pedro Henríquez Ureña: Realidad y mito* (1969).

Junto a un intenso trabajo periodística, donde enfrente la política cotidiana dominicana desde finales de los años 60 hasta su muerte, publicó *La problemática universitaria latinoamericana* (1970), *La América Latina y la revolución socialista* (sólo se publicó un tomo, 1971), *Sociología política dominicana* (Tres tomos, 1974, 1975 y 1980), *John Bartlow Martin, un procónsul del imperio yanqui* (1977), y *Nuestra falsa izquierda* (1978).

El texto que ahora damos a conocer, “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, es el capítulo VII de *Al margen de Ortega y Gasset. Crítica a ‘En torno a Galileo’*, (Publicaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, pp. 93-112, 1959). En este gran ejercicio de reflexiones, Jimenes-Grullón cuestiona diversos paradigmas planteados por el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955), en torno a la condición humana y sus vías de intelección.

El acceso a estos textos no resulta fácil, debido a la naturaleza del proyecto (en tres tomos) y la fecha de su publicación (1957-1959).

El **Proyecto Cielonaranja** se honra al incluir dentro de sus espacios este texto de Juan Isidro Jimenes-Grullón. Comenzamos así el rescate del pensamiento de este significativo autor dominicano, ampliando los escenarios de reflexión sobre el proceso de modernización en el que estamos implicados.

Miguel D. Mena

Berlín, 18 de Septiembre de 2006

J. I. JIMENES - GRULLON

***AL MARGEN DE
ORTEGA Y GASSET***

II

CRITICA A
"EN TORNO A GALILEO"



PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES DE
LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES - MERIDA - VENEZUELA

LA VERDAD COMO COINCIDENCIA DEL HOMBRE CONSIGO MISMO

Juan Isidro Jimenes-Grullón

Entro en el estudio a fondo de este capítulo — tal vez el más inquietante del libro que comento— haciendo un señalamiento importantísimo: Ortega tiende a identificar opinión con creencia. En la nota que precede al contenido de “El esquema de las crisis”, edición primera, precisa su pensamiento: “Al descender por debajo del conocimiento mismo, por tanto, de la ciencia como hecho genérico y descubrir la función vital que la inspira y moviliza, nos encontramos con que no es sino una forma especial de otra función más decisiva y básica, la creencia. Esto nos prepara para comprender cómo el hombre puede pasar de una fe a otra, y en qué situación se halla mientras dura el tránsito, mientras vive en dos *creencias*, sin sentirse instalado en ninguna, por tanto, en substancial crisis”. No debe, pues, sorprender que ahora reitere su idea afirmando que en el Siglo de Oro y en la Época clásica, el hombre *crea* saber a qué “atenerse respecto a su circunstancia: *posee un sistema de convicciones auténticas, firmes*”. En consecuencia, convicción y creencia son, a la postre, la misma cosa. Ello es básico para la clara comprensión de cuanto sigue...

Antes de entrar en la diferenciación de lo que es opinión y creencia señalo que, según él, las palabras *problema*, *solución*, son hoy interpretadas de modo intelectualista, “más aún, científico, como si problema significase, sin más ni más, problema científico, y solución, solución científica”. Débese ello a que “vivimos, en efecto, de la ciencia; se entiende, de nuestra fe en la ciencia. Y esta fe no es ni más ni menos fe que otra cualquiera”. Antes — continúa — túvose fe en Dios; ahora se tiene en la razón; y todo el tránsito del hombre gira, en suma, alrededor de esa vivencia subjetiva permanente. Pero precisa, a su juicio, discernir lo que esas dos *creencias* tienen de común y de diverso. ¿Cómo lograrlo? Rectificando esta idea, de viejo aceptada: que “el hombre está inclinado naturalmente a saber”. Compréndese de inmediato que esta rectificación, si reposara en bases sólidas, revolucionaría todo el campo filosófico. El asunto tiene tanto interés que obliga a tratarlo minuciosamente. Y la mejor forma de hacerlo es seguir a Ortega en su meditación...

Con acierto él afirma que todas las grandes filosofías se basan en la búsqueda del “ser de las cosas”. Al buscarlo, “dan por supuesto, desde luego, que las cosas tienen por sí mismas un ser, y comienzan, sin más, a investigar cómo es ese ser””. Cuando la búsqueda culmina en resultados

positivos, decimos que *conocemos*, que *sabemos*... Conocer y saber equivalen, por tanto, a la captación de uno o varios seres.

No me propongo insistir en disquisiciones ontológicas. Debo, sin embargo, esclarecer el punto diciendo: el ser es lo que, desde la entraña de cada cosa, la determina y tipifica. Podemos descubrirlo en los objetos particulares. Estos existen tal como son porque poseen ese ser. Mas ¿qué acontece? El objeto particular está vinculado, es más, depende del todo, que a su vez debe también poseer su ser. Este ser no admite predicado y, por tanto, es indefinible. Pero la razón nos obliga a admitir su existencia, haciendo, además, esta pregunta: ¿en qué consiste ese ser? Como es indefinible y no podemos penetrar en su tuétano, caben, frente al problema, posturas antagónicas. Para los idealistas, ese ser es un Espíritu Supremo, un Dios, una Razón Absoluta, relacionado o substancialmente unido a la naturaleza. Parménides lo calificó como lo Uno, lo Inmutable. Para los materialistas es la materia en sí, en devenir permanente. Los primeros, por tanto, hacen depender el todo de una fuerza extraña, de naturaleza esotérica, que se vincula — deísmo clásico— a él, o está con él consubstanciado, panteísmo. Los materialistas, en cambio, razonan así: estando los seres particulares condicionados por la realidad del todo, no precisa buscar el ser de esta realidad fuera de ella: es, precisamente, la misma, o sea la materia eterna y en constante proceso de transformación; el Ser Supremo consiste, por tanto, en el mundo material que nos envuelve y del cual formamos parte como entes particulares.

Esclarecidas estas cuestiones, paso a afirmar que la búsqueda del ser — especialmente el de las cosas — es algo específico del hombre. Vivir no es, para nosotros los humanos, un exclusivo hecho biológico; es también un hecho creador, intelectual y afectivo. Manos, pensamientos y afectos —lo reitero— son los integrantes básicos de nuestra tipicidad. No los poseemos como un adorno: son, por el contrario, los instrumentos esenciales de que se sirve nuestra vida para asegurar su existencia y expansión. Esto se obtiene mediante la transformación de la naturaleza, que convertimos en nuestra sierva. Ahora bien: a medida que la vamos transformando, la vamos conociendo, y el conocimiento nos permite mayores transformaciones de ellas. De ahí la necesidad de la investigación y el hecho de que ésta sea sustancia de nosotros mismos. Cabe afirmar que sin esta actividad tramutadora y conocedora no habría vida humana.

La investigación de un ente nos permite ir poco a poco captando su realidad. Llega un momento en que la captación alcanza lo más íntimo. Y decimos entonces que hemos alcanzado su ser. El proceso entraña casi siempre un tanteo. Investigar es tantear, con fines de conocimiento. Tomamos un camino y luego otro... Y sólo cuando comprobamos, mediante la experiencia, la exactitud de la noción, la consideramos evidente. En las investigaciones matemáticas, sin embargo, no cabe esta regla. Pero como este tipo de investigación es un producto del hombre histórico, precisa reconocer que en los albores de nuestra especie fuimos fundamentalmente empíricos. Es más: si recordamos que los conceptos básicos del acervo matemático nacen del mundo objetivo, puesto que no tendríamos la noción de curva o recta si no contempláramos en la naturaleza objetos rectos o curvos, cabe afirmar que el origen total y pleno de nuestro saber nace de nuestra relación con el contorno, en suma, de la práctica.

Conocer es, pues, como lo dijo Aristóteles, consubstancial a nuestro existir. A medida que aprehendemos el ser de las cosas, las vamos dominando y transformando.

En el orden estrictamente teórico, conocer entraña distinguir. Como cada ser es algo típico, lo distinguimos del otro. En el orden práctico, conocer es transformar: actuamos sobre la cosa conocida, modificándola. Pese a estas verdades, Ortega arremete contra el concepto aristotélico.

Según su apreciación, cada cual está obligado a formarse "ante cada cosa, un pensamiento que refleja su ser". Idea correcta. Pero agrega: "Es infinito el número de cosas cuyo ser ignoro; más aún, en la mayor parte de ellas ni siquiera he reparado, y, sin embargo, según esta idea, también me son problema; puesto que no poseo noción de su ser". Esto es, a su juicio, *antinatural*. ¿Tendrá él razón? El punto invita al análisis.

Es claro que el conocimiento exacto de una cosa sólo se logra cuando se capta su ser. Puedo decir que sé lo que es una flor. Pero sólo cuando conozco sus cualidades, sus partes constitutivas y su causa es cuando alcanzo la verdad plena de la flor. Acontece, no obstante, que en la vida corriente el logro de esta verdad plena no es, frente a multitud de cosas, imprescindible. Nos basta, por lo general, la distinción de los objetos por su estructura física y cualidades. Decimos entonces que conocemos el objeto, pese a que no hemos captado su ser. Y este conocimiento basta para que la subjetividad deje de considerar dicho objeto como un problema. Tampoco es para nosotros un problema aquello en cuya existencia no hemos reparado. Lo problemático es exclusivamente aquello que nos toca y cuya naturaleza queremos descubrir. ¡No otra cosa! Sorprende que Ortega, tan acostumbrado a vivir en las nubes, dé en este caso a su razonamiento un rigor geométrico, procurando extraerle las últimas consecuencias. En realidad, el esfuerzo vuelve a colocarlo en las nubes! Es indudable que día tras día se han ido realizando avances en la captación del ser de las cosas. ¿No brinda acaso ese avance el índice del progreso científico? Gracias a él hemos llegado a desentrañar la naturaleza del átomo y a lanzar satélites artificiales... Ahora bien: insisto en que hay dos clases de conocimientos: el parcial y el pleno; y en que frente a una multiplicidad de objetos, nos conformamos con el primero. En otras palabras: conocer no es forzosamente captar el ser de las cosas: es también la aprehensión de sus cualidades específicas, como lo son la forma, el color, la consistencia. Logrado esto, podemos ya hacer distinciones y dividir el mundo de los objetos según las diferencias existentes entre unos y otros. Ello explica, junto a otras cosas, que hablemos de la existencia de un mundo animal y de un mundo vegetal. Naturalmente: este conocimiento no satisface al filósofo. El pretende ir más lejos, llegar a la intimidad, captar el ser. Pero esta pretensión — y sus triunfos — no niega la realidad del otro conocimiento. Más aun: casi siempre se llega a aquél por los caminos que éste ofrece... Procédese, pues, escalonadamente: del estudio de las cualidades pásase a la entraña, a la esencia. Y si bien es cierto que la filosofía nos obliga a "formarnos ante cada cosa un pensamiento que refleje su ser", también lo es el hecho de que las ciencias, menos ambiciosas, están tan vinculadas con ella que — Szilasi lo ha dicho — "el enderezamiento del preguntar filosófico hacia lo que el ente es en cada caso, ha determinado" sus tareas¹. Tanto ellas como la otra, forman en realidad parte de la actividad intelectual humana, que pretende desentrañar las cosas.

Ortega no toma en consideración, en su pronunciamiento, esta realidad. Margina — como si no existiera — la captación de cualidades, el conocimiento parcial, y produce un ataque a fondo contra la búsqueda del ser. Pregunta: "Por qué no he de contentarme con ver esta luz y procurar que me alumbré cuando la he menester, sino que he de azacarme tras ese supuesto ser de ella?". Luego dice: "No necesito grandes explicaciones para entender que me interesa todo lo que se refiere a mí, y si yo tengo un ser, comprendo que debo preocuparme en descubrirlo". Quiere ello decir que a cada cual sólo debe interesarle él mismo; en cuanto a lo demás, ibasta con verlo y pensarlo! Esta no ha sido — afirma — la tesis en boga. No lo ha sido porque los

¹ *Wilhelm Szilasi: ¿Qué es la ciencia?*

intelectuales se han dedicado a buscar el ser de las cosas. ¡Postura increíble, irracional, a su juicio! "¿Por qué? — interroga —, denme una razón, aunque sólo sea un pretexto, con tal que sea un pretexto serio... No veo, no veo por qué estoy obligado a interesarme en el ser de las cosas si este ser lo tienen ellas por su cuenta y aparte de mí... La vida de cada cual es lo único que para cada cual hay, es la realidad radical, y, por lo mismo, inexorablemente sería”...

Tesis muy revolucionaria, pero de una superficialidad que pasma. Y probatoria de lo que ya he dicho: en Ortega no hay un filósofo, sino un escritor notable, con pujos de filósofo.

Retorno al grano... Pese a su idealismo, él ahora no niega, como Berkeley, la existencia del mundo objetivo. Y sin percatarse de la interacción existente entre este mundo y nosotros, sin comprender que en ausencia de este mundo nuestro existir sería inexplicable, pretende — esfuerzo inconcebible — aislarnos de él. ¡Pues quedaríamos aislados si nos conformáramos exclusivamente con el autoconocimiento! No se explica, en verdad, cómo un pensador que muchos estiman profundo no lograra captar la razón que ha empujado a la filosofía de todos los tiempos a penetrar en la médula de las cosas. Sus razonamientos sobre este punto son de un simplismo asombroso. Parten del falso concepto que sólo el intelectual se preocupa en saber. ¡Y pide una justificación de esta actitud! Dice que “es pura arbitrariedad reclamar del ajedrecista o al borracho la razón de sus respectivas faenas, y no hacer al intelectual idéntico reclamo”. ¡Como si estas actividades tuvieran la misma naturaleza! E insistiendo en que el saber “no se ha hecho cuestión de sí mismo, de cuál es su sentido, de por qué se ejercita y afana el hombre en él”, reitera su pregunta: “¿Por qué me voy a interesar en hacerme pensamientos que reflejen el ser de las cosas?”

En sus respuestas ladea el problema... No puede ser — nos dice — por curiosidad, porque ésta es casi "la definición de la frivolidad misma" y el saber sería entonces una afición. Tampoco puede ser, como dicen los positivistas, porque mediante el saber se logra dominar las cosas y "ejercer sobre ellas su imperio". Pues esto significaría reducirlo a una actividad de origen utilitario, y es obvio que el primer hombre que se dedicó al saber no podía presumir “las ventajas que su ocupación le podía acarrear”. Entonces: “¿Cómo supo y se le ocurrió que las cosas tienen un ser?”.

Tantos exabruptos imaginativos obligan a esclarecimientos. Reafirmo, en primer término, que no sólo el intelectual a que se refiere Ortega, se interesa en saber. Todos — queriéndolo o no — nos preocupamos en ello. Y esto acontece desde los albores de la humanidad: el hombre se sintió maravillado ante el espectáculo del cosmos e indagó su naturaleza y leyes. Disponía para ello de un instrumento sin par: la razón. Ejerció con dicho fin la actividad de ésta sin que ello entrañara subordinación de otros quehaceres, como los que imponía el cumplimiento de las necesidades biológicas primordiales. La sensación de maravilla que el producía el mundo era en realidad cosa secundaria ante el reclamo de estas necesidades. Y aconteció algo extraordinario... A medida que cubría éstas, comprobaba que realizaba descubrimientos. La experiencia le fue diciendo que había objetos útiles para la alimentación, mientras otros eran venenosos; y que si muchos de aquéllos se sometían a la acción del fuego, ganaban en sabor; es más: algunos no podían comerse crudos... Todas estas nociones fueron integrando su saber; y este tipo de saber, unido a conceptos vagos, indemostrables, producidos por la contemplación de la perspectiva cósmica, fue el característico del hombre prehistórico. Luego advino el hombre histórico y con él, el desarrollo de la capacidad de abstracción. Aquel saber, puro producto de la relación con lo objetivo, se ensanchó considerablemente gracias a la creación de los números. Descubrió el

hombre que podía sumar, restar, dividir... Y que los resultados de estas operaciones eran siempre los mismos. Desde ese instante sintióse con poder de actuar efectivamente sobre la naturaleza. Lo básico seguía siendo el cumplimiento de las necesidades; pero esta actividad ya no era totalmente rutinaria: podía ser facilitada, regulada.

Es entonces cuando nace el intelectual. A remolque de una idea hartamente generalizada, de una idea ajena, “no vivida”, Ortega ve en éste a quien se ocupa exclusivamente de altas ciencias, como la física, la historia o la filosofía. Pensamiento, en el plano filosófico, falso... Pues intelectual es, para el filósofo, quien ejercita su intelecto, quien lo utiliza como instrumento máximo de dirección y coordinación vitales. Analicemos el punto... En las épocas prehistóricas, las cosas se distinguían por sus cualidades más groseras. Luego, gracias al nacimiento de las ciencias, se logró penetrar en aspectos íntimos de ellas. Y esta penetración no fue privilegio de una minoría. Llegó un momento en que todos, absolutamente todos, comenzaron a utilizar conceptos matemáticos. Unos en forma más continuada e intensa que otros. Pero todos se veían en la obligación — como nos vemos nosotros — de hacer cuentas, de elaborar cálculos complicados o simples. Todos devinieron, por tanto, intelectuales...

Parece que Pitágoras se percató de la trascendencia revolucionaria del hecho. Y viendo en las verdades matemáticas una realidad distinta de las que provenían directamente de los objetos, llegó al extremo de asumir una postura novedosa: pensó que el número era la substancia de todo, “el modelo originario de las cosas..., substancia incluso en el sentido de la normatividad, del deber ser”². Identificó, pues, al ser con el número, delatando que en algo de tipo ideal hallábase, según él, en la raíz de la materia. Precisa ver en esta concepción no el absurdo que literalmente revela, sino el reflejo de un hecho que la experiencia estaba indicando: que gracias a las ideas el hombre podía ahondar en la naturaleza, modificarla y facilitar su propio vivir. Tratábase, pues, de un instrumento maravilloso que no era ajeno a la especie humana, sino parte de ella, que la completaba, le daba, de hecho, su tipicidad máxima. Usarlo devino algo tan natural como el comer o el respirar. Y ¿qué significó a la larga este uso? La respuesta es obvia: un afán de llegar a la intimidad de cada cosa y a la esencia de la totalidad; en suma: un afán por captar el ser en todas sus formas. Este afán nació, en consecuencia, como producto de la propia función intelectual. Teniendo ésta fuerza para la penetración, era lógico que fuera utilizada con tal fin, en vez de quedar circunscrita a la distinción de cualidades y objetos y al manejo de los conceptos matemáticos. En ello fue indudablemente estimulado por la práctica de la vida.

¿Pruebas? Aquí van... Dióse el hombre cuenta de que el agua es imprescindible para el desarrollo de las plantas; éstas aparecían, por otra parte, como esenciales para la alimentación. Se imponía, por tanto, asegurar la existencia del agua mientras las plantas crecían. ¿Cómo lograrlo? No había otro camino que adentrarse en el por qué de la lluvia. Imposibilitada la mente de captar en toda su nitidez ese por qué, creyó encontrarlo en una deidad que la creaba y animaba... Lo mismo aconteció con la luz. La oscuridad era un obstáculo para el desarrollo de la vida; precisaba, por tanto, asegurar la perennidad lumínica. Pero esto sólo podía lograrse penetrando en la esencia del fenómeno, que también vinculóse a un Dios. De ello se infiere que la raíz de las religiones se halla precisamente en el anhelo de captar el ser. Liberada la razón de lo religioso, el anhelo cuajó en hipótesis; luego, en concepciones estrictamente científicas. Y acentuó su atadura, casi plena, a la práctica de la vida: la ciencia púsose al servicio del hombre. De él había surgido y a él, por un movimiento dialéctico, volvía. Y con la maravilla de sus hallazgos lograba

² N. Abbagnano: Obra citada. Tomo I.

éste transformar el mundo.

¿Cabe, después de esta explicación sucinta, preguntarnos por qué diablos nos interesa el ser de las cosas? La perspectiva queda aclarada: vemos que ese interés es consubstancial a nosotros mismos... No tiene lugar, por tanto, la rectificación de Ortega: el saber, inclinación natural del hombre, no nace de la curiosidad ni acusa origen utilitario. Pero es evidente, que lo utilitario fue y es un estímulo, algo que espoleó y sigue espoleando su desarrollo. Ello es claro... Ahora bien: si no existiera aquella consubstanciación, si la esencia de ese saber no residiera en nuestra ingénita capacidad y aspiración de saber, la presión de lo útil no tendría objeto sobre el cual gravitar. Nuestra vida quedaría entonces animalizada. El animal no sabe; y puesto que no sabe, no logra percatarse de que esto o aquello le es más útil para su existir.

Variadas disquisiciones podría ofrecer sobre este punto. Pero me apartaría del tema. Me conformo, pues, con hacer este último señalamiento: la realidad conceptual de lo útil es un producto de la experiencia. Trátase, por tanto, de algo que nace de nuestra relación con lo objetivo. Es una idea, mas responde también a un hecho, o para mejor decir, a una cualidad que nosotros vemos en las cosas y que, desde fuera, orienta nuestro quehacer. Así, cuando nos encontramos frente a dos cosas útiles y nos decidimos por aquella que consideramos de mayor utilidad, es porque la cualidad *útil* de ésta se impone con mayor fuerza a nuestro yo. Pero esta imposición y, por tanto, el descubrimiento de la cualidad, nace de la experiencia. En realidad, ésta es madre y señora, fuente e incentivo de nuestro quehacer. Quehacer estrictamente nuestro, pero que ella orienta, da bases y motivos. La misma búsqueda del ser, siendo natural en nosotros, encuentra en ella la raíz de su contenido. Y este hecho importantísimo revela lo dicho ya tantas veces: que vida humana y mundo están en una interacción permanente. Lo uno no puede separarse de lo otro. Y, claro está: si necesitado estoy de conocer mi propio ser, la misma necesidad tengo de llegar a la entraña de cuanto me rodea. Pues es en la tierra y no en los espacios siderales donde vivo.

¿Que las cosas no tienen ser? ¡Vamos! Es algo que ni siquiera debe suponerse. Ortega, sin embargo, plantea la posibilidad. Nos dice que tal vez seamos nosotros quienes inventamos el ser de las cosas. Va más lejos: quizás por carecer ellas de ser, es que "el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas". ¡Increíble! Si esta suposición fuera cierta, jamás habrían existido ciencia y filosofía. Pues ¿qué buscan éstas? Todo el mundo lo sabe: llegar al conocimiento pleno de cada cosa, de lo particular y de lo general. La filosofía no admite comprobaciones, por lo cual no puede enorgullecerse de triunfos. Los de las ciencias, en cambio, han sido cuantiosos. Es una perogrullada decirlo, pero nuestro filósofo nos obliga a incurrir en ella. Y a señalar que cada uno de estos éxitos no es creación imaginaria nuestra, sino el resultado de la captación de una realidad ajena a nosotros. Así, cuando el físico descubre los elementos constitutivos del átomo, no inventa, por puro capricho, el secreto del átomo: ¡comprueba que existe! No se trata, en consecuencia, de algo que "hay que hacer", sino de algo ya hecho que, mientras no lo descubrimos, nos resulta problemático.

A juicio de Ortega, sin embargo, el ser de las cosas tal vez no lo tienen ellas por sí solas: "surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa". Aclara así su pensamiento: "Yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario, del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenuamiento con respecto a ellas". ¡Fantástico! En tal

caso las cosas tendrían tantos seres como atenciones individuales existan. En otras palabras: la ciencia sería entonces, pese a su aceptación universal, una quimera, y lo único de valor real sería el concepto personalísimo que de cada cosa cada cual forjara.

Esta peregrina tesis me hace recordar que a mediados del pasado siglo hubo quienes estimaron que la sociedad no debía estar regida por leyes, de modo que la máxima libertad de acción reinara para cada individuo. Tan original doctrina es conocida con el nombre de anarquismo, y sus propugnadores fueron, entre otros, Bakunin, Kropotkin y Eliseo Reclus. Pues bien: estos señores no imaginaron que en el campo filosófico iban a tener, décadas adelante, un compañero tan aventajado como Ortega. ¿Qué es lo que éste preconiza? Una plena autarquía individual en el orden de las ideas. Quiere, en efecto, que cada cual tenga su propia verdad sobre las cosas. ¿Las conclusiones científicas? ¡Bah! ¡Eso es algo ajeno a uno mismo, no vivido, fuera de mi atención con la circunstancia! Sólo lo que brota de nuestro propio yo es estimable. Lo que importa es “saber a qué atenerme”. Y este saber — el único auténtico — solamente se logra creando una trama personalísima de ideas. En suma: predica la libertad —libertad total, plena del individuo frente al mundo, o sea la anarquía vital. Y lo hace sin reparar en las consecuencias. No comprende que en tal caso quedarían eliminadas las bases en que reposa la organización de la vida como un todo solidario; y en que el mundo de la verdad, tal como nosotros lo concebimos, quedaría reducido a un mito. ¿Por qué preocuparnos por ello? ¡Nos bastan nuestras creencias! De la creencia brota la seguridad... Su pronunciamiento sobre esto es categórico: "La tierra de luego, la del inmediato futuro no está ahí, no es una cosa, sino que tengo yo ahora que inventarla, que imaginarla, que construirla en un esquema intelectual, en suma, en una creencia sobre ella". Logrado esto, "me sentiré tranquilo porque me adaptaré a lo que creo inevitable". ¡Vaya con la tranquilidad! ¿Cabe ésta en quien ve que la vida del conjunto es un caos porque cada cual — insisto: cada cual — ve cada cosa — cada cosa — desde su propio ángulo? No lo concibo...

Y no puedo concebirlo porque es inconcebible... Pero en ello él se afina para decirnos que “las ideas de problema y solución adquieren un sentido completamente distinto del que han solido tener, un sentido que originariamente excluye la interpretación intelectualista y cienticista”. Una cosa me es ahora problema — añade — “cuando busco en mí y no sé cual es mi auténtica actitud” respecto a ella. Y solución de un problema no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo “el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema”. En otras palabras: solución es “encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo”. Conceptos éstos, claramente absurdos... Supongamos que voy por un camino y me encuentro repentinamente con un abismo. ¿Qué acontecería? Que lo problemático para mí no sería el abismo, sino ignorar "mi auténtica actitud" respecto a él. Nacida ya esta actitud, el problema queda solucionado... Eo trágico del caso es que esta actitud bien podría ser la siguiente: soy saltarín y puedo, de un salte, salvar el abismo. ¡Albricias! Decido en vista de ello, saltar. ¡Y me trituro carne y huesos! Quedo deshecho, me es imposible levantarme... Pero: estoy en mi circunstancia y tengo que atenerme a ella; precisa, por tanto, que mi subjetividad la interprete. ¡Hum! ¡Ya logré la interpretación! Aquel abismo —pienso— es una cueva maldita donde residen espíritus infernales. ¡Solucionado el problema! ¡Sé, por fin, a qué atenerme respecto a mi circunstancia! Y mi quehacer inmediato responderá a este atencimiento.

¿Puede acaso justificarse tanta fantasía en un ensayo filosófico? Pienso que no. Y lo grave, lo que demuestra la desorientación reinante en extendidos y conspicuos círculos, es que siga

siendo alabado como filósofo su creador. Escritor insigne, en cambio, sí lo era. Lo repito... Escritor de imaginación profusa, con condiciones inequívocas de novelista. Prueba elocuente de que las poseía es esta tesis sobre el ser hecho por el hombre... No puede darse novela más original y apasionante que ésta de una humanidad al revés, para quien la “solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo”. Ejemplo de esta salvación lo brinda, a su juicio, el campesinado. Vive —nos dice— “tan encajado en sí, tan cierto de lo que piensa sobre el reducido repertorio de cosas que integran su circunstancia, que no tiene apenas problemas”. Desgraciadamente, ya los va teniendo... Porque hasta ellos ha llegado “la cultura, el tópico, lo que el otro día llamábamos la *socialización*, y empiezan a vivir de ideas recibidas, y empiezan a *crear* cosas que no creen”. Hasta hoy llevaron, por tanto, una vida idílica: ¡eran dueños de sí mismos!

No sé, en verdad, donde topó él con estos campesinos. Probablemente en la estratosfera. No cabe imaginar, en efecto, que fuera en España, donde cuando él escribía, apenas se había superado la etapa feudal. El campesinado español, víctima de la explotación latifundista, no vivía entonces “tan encajado en sí” El hambre, el frío, la habitación insalubre, el salario de miseria, todo eso gravitaba trágicamente sobre su existencia, todo eso constituía para él una multitud de problemas ante los cuales era inconcebible la pasividad. Pero estos problemas, Ortega no los veía. Y aquella vida supuestamente libre y sosegada, parecía como una meta ideal para todos... El propio “hombre culto” — afirma — corre el riesgo de perderse en la manigua de sus propios saberes y acaba por no saber cuál es su auténtico saber. Naturalmente: esto ha sucedido y sucede: ¡la mejor prueba nos la ofrece él mismo! Pero no es lo más común, lo generalizado. Y mucho menos el caso, como él señala, “del hombre medio actual”, que vive dentro de las verdades creadas por la ciencia.

La exactitud de éstas, este “hombre medio actual” las comprueba a diario. Comenzó a comprobarla en el aula de la escuela y luego, en la Universidad o en la peripecia de la vida. De la comprobación surgieron no creencias sino convicciones. Pero en muchos, desgraciadamente, las convicciones flotan sobre aguas de inseguridad, lo que da nacimiento a la angustia, a “la alteración profunda que arrastran en el secreto de sí mismos, tantas vidas de hoy”. El hecho es paradójico. Porque la convicción es lo opuesto a la inseguridad. ¿Cómo, entonces, explicarlo? No es difícil... Esos hombres están convencidos de lo que la ciencia enseña. Pero en lo demás, en todo aquello cuya intimidad permanece aún velada, no saben a qué atenerse; y de esta ignorancia brota la incertidumbre con su secuela de angustia y desesperación. Sabemos que antaño este panorama no alcanzaba la difusión de hoy; los dogmas religiosos tenían mayor agarre sobre las almas; y ante lo ignoto brotaba la fe. Hoy, los predios de la fe se han reducido. La convicción es hija de la razón y ésta calla frente a lo esotérico. Ante éste, el espíritu — si es débil — titubea. Y titubear es angustiarse, desesperarse...

Ortega resume su tesis brindando seis fórmulas, vinculadas las unas a las otras. Estudiarlas detenidamente equivaldría a repetirme. Pero como él insiste, forzado me veo también a la insistencia... Ya vimos que, a su juicio, el ser de las cosas es el plan de atenuamiento que uno elabora frente a ellas. Sobre este absurdo basa la siguiente conclusión: no vivimos para “la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés: la inteligencia, la ciencia, la cultura, no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida”. Creer lo contrario es “caer en el vicio intelectualista”. El niega que “la inteligencia, la intelectualidad, sea un deber del hombre. Se contenta con mostrar que el hombre, para vivir, tiene que pensar, gústele o no”.

¡Detengámonos! Y aclaremos el asunto. Salgamos, lector amigo, de este oscuro laberinto...

Doy el primer paso reafirmando que la inteligencia es lo que más nos tipifica como seres vitales; y que la diaria experiencia prueba que ella guía nuestra actividad. Nuestras necesidades más elementales son en gran parte ordenadas, ajustadas por ella. En gran parte... Pues hay una vida vegetativa autónoma, sobre la cual no actúa. Sin embargo, penetra en su intimidad y asegura, mediante el adecuado plan higiénico, su ejercicio. Quiere ello decir que aun cuando no puede variar las funciones del hígado, tiene potestad para estimularlas o regularizarlas. Esto entraña cierta intervención. Pero supongamos que ésta no existe. ¿Podríamos, en ese caso, negarle aquella dignidad rectora? En modo alguno... Porque la vida vegetativa es sólo un cimiento, un punto de apoyo sobre el cual se levanta y crece nuestra verdadera vida, que es la consciente.

En forma vegetativa viven los animales inferiores. No cabe, claro está, equipararnos con ellos. Sin embargo, esta equiparación se infiere por momentos —ya lo he dicho— del pensar de Ortega. No es éste ahora el caso, pero ¿quién niega que el afán de subordinar la inteligencia a la vida delata algo parecido? El invierte los términos: no acepta que la conciencia dirija nuestra actividad; la coloca, por el contrario, al servicio del vivir, despojándola, por tanto, de su carácter específico, haciendo de este vivir lo típico, lo auténtico del hombre. Pero se abstiene de definirlo: no señala las diferencias que lo separan del de los animales inferiores. Le basta con decir que este vivir constituye “nuestra realidad radical”, abriendo campo a la idea de que, puesto que es la *nuestra*, no es la del pez o el insecto, cuando lo cierto es que es la nuestra y también la de éstos. Radical viene de raíz, y sin vida no hay instinto ni inteligencia. Pero precisa establecer una distinción entre esos seres y nosotros. Reitero que en ellos todo se reduce a movimientos mecánicos dirigidos por esa “realidad radical”, determinados por ella. En nosotros, por el contrario, la conciencia es quien orienta y explica la actividad. En vez de utilizarla como un instrumento, la vida —excepto en lo primariamente fisiológico— se deja gobernar por ella. Cada vez que Ortega se disponía a ofrecer una lección y transformaba esta disposición en acto, ¿obedecía acaso a la vida en sí? ¡No! Obedecía a un mandato de su yo consciente. Sorprende que no pensara en ello antes de exponer su desafortunada tesis.

Inteligencia y cultura no son, pues, simples utensilios para la vida. Son fuerzas que orientan nuestros pasos, nuestra actividad vital. Afirmarlo no es “caer en el vicio intelectualista” sino ver las cosas como son. El vicio —en este caso vitalista— está en el empecinamiento en negarlo, en hacer de una idea delirante —la primacía de la vida— una verdad definitiva.

Por otra parte, inclinarse ante esta realidad no equivale a dejar “la inteligencia en el aire, sin raíces, a merced de las dos hermanas enemigas: *la beatería* de la cultura y la insolencia contra la cultura”. Nada de eso... La inteligencia queda vinculada a la vida, que es, en última instancia, su fuente. Ella —junto a las demás manifestaciones elevadas del psiquismo— gobierna sin perder este vínculo. El caso es similar a lo que acontece con la sociedad y el Estado. Este surge del seno de aquélla y, sin embargo, lo ordena y regula, integrado dentro de su realidad. Por mantener estas opiniones no quedo convertido en un beato de la cultura. Lo que hago es aplicar la lógica, que ubica cada cosa en su sitio, sin perder de vista la interacción existente entre ellas y yo mismo.

Paso ahora a afirmar que no sé de nadie que haya sostenido la idea de que “la inteligencia es el fin de la vida”. Para todo ser normal este fin es la satisfacción propia, la dicha. Ahora bien: hago la distinción epicúrea, es decir, no confundo dicha con placer. Es más: estimo que gracias a la cultura, hay ya cierto consenso respecto a su significado. Pensamos, en efecto, que su esencia

está en el cumplimiento de los deberes morales.

No hay dicha, por tanto, si se violan esos deberes que son unos más imperiosos que otros. Entre los primeros hállase el imperativo de la solidaridad, o sea del amor al prójimo: obramos en beneficio social, y nos sentimos dichosos... Pero el ser individual no es idéntico al social. Pese a que éste forma un cuerpo unitario, los miembros que lo integran no están plenamente enlazados. Constituyen más bien una unidad heterogénea, de partes disgregadas. Ello explica que las vivencias del individuo no puedan ser matemáticamente referidas a la sociedad. Como ser individual, puedo entregarme ahora a una vivencia; pero esto no conturba a la comunidad, muchos de cuyos miembros ignoran que yo vivo. Ello prueba que el uso de términos como el de *dicho* social no es totalmente correcto. Podrá haber dentro de la sociedad seres dichosos, pero ella en sí, como cuerpo vital, se halla casi marginada de la desgracia o la dicha. Sólo cuando una catástrofe la abate, la desgracia se generaliza. Generalización que no acontece nunca con la dicha. Pero la sociedad tiene un fin, una meta: asegurar la convivencia, garantizar su desarrollo. Y como esta garantía nace, fundamentalmente, de la transformación de la naturaleza por obra de la ciencia, precisa llegar a la conclusión de que el orden y perfeccionamiento de la vida social corre parejas con este quehacer.

De esto se infiere que la inteligencia no es para el individuo ni para la sociedad un fin en sí. Es más bien un instrumento, pero no en el sentido en que Ortega emplea el término. Según éste, la vida se sirve de ella porque no le queda más remedio. A mi entender es el instrumento, en realidad insustituible, que utilizamos en lo individual y en lo colectivo para la mejor y más rápida culminación del quehacer vital. Por tanto, el hecho de que la inteligencia nos oriente y gobierne no entraña de ningún modo la idea de que tal orientación y gobierno constituye un fin en sí. Ahora bien: éste se alcanza merced a la luz que de aquélla brota. Aprovechar esta luz, extraerle toda su energía, es algo consubstancial a nosotros. Por ello estimo que cuando Ortega niega que “la inteligencia, la intelectualidad sea un deber del hombre”, no está diciendo nada nuevo. El problema no es moral sino biológico y empírico. Nos servimos de nuestras ideas — como nos servimos de nuestras manos— empujados por nuestra íntima biología, a su vez enriquecida por la práctica de la vida. No se trata, en consecuencia, de un mandato ético. Actuamos así, en primer término, porque podemos hacerlo, porque estamos irremediamente arrastrados, por nuestra propia tipicidad, a hacerlo; y en segundo lugar, porque la experiencia nos ha demostrado que es el modo de obrar más efectivo y fecundo.

Tal vez se nos diga que el padre envía al hijo a la escuela porque estima que es un deber proporcionarle conocimientos, contribuir al desarrollo de su inteligencia. Es cierto. Pero también estima que es un deber mantenerlo en salud, brindarle alegrías, promover el robustecimiento físico. Deberes todos estos que atañen al armónico desenvolvimiento de una vida aun tierna, inmadura. ¡Cosa muy diferente a ésa de hacer de la intelectualidad un imperativo absoluto, un fin supremo!

Y prosigo el comentario... Entro ahora en la consideración de un punto importantísimo. Ortega afirma: "Nada de lo dicho reza siquiera la cuestión de si la evolución histórica de la vida humana no trae consigo un sentido tal que el hombre llegue a no poder tener más creencias auténticas que las científicas, esto es, si la última autenticidad del hombre no es precisamente la razón". Y añade: “No puedo entrar ahora en asunto tan enorme”... ¡Afirmación fantástica! ¿No ha gastado él cuantiosa tinta en combatir despiadadamente ese concepto? ¿No subordinó él acaso el pensamiento a la vida? ¿No combatió él a rajatablas la idea de que hemos venido a la vida para

dedicarla al servicio intelectual? ¿No afirmó categóricamente que el ser no está en lo que la inteligencia descubre en la intimidad de las cosas, sino en la creencia que frente a ellas elaboramos? En suma: todo lo por él afirmado revela anti-intelectualismo, afán de estrechar la órbita de la inteligencia, de someterla al impulso ciego del vivir. ¿Por qué entonces este titubeo, esta duda respecto a si la "última autenticidad del hombre no es precisamente la razón?". ¿Por qué, además, en vez de enfrentársele al problema, cómodamente lo ladea? Todo esto es inexplicable... Y revela que si hubo un hombre culto "perdido entre las cosas", ése fue indudablemente él.

Ante la duda, se abstiene. Abandona el tema y retorna al punto inicial. En realidad, esto último fue una digresión, a su juicio, necesaria. Y nos dice: "En la época clásica, en el Siglo de Oro, el hombre medio está encajado en sí mismo: vive con un repertorio inequívoco de sinceras creencias sobre su circunstancia. Su mundo es transparente y contiene un *mínimum* de problemas". Un *mínimum* porque la mayor parte han sido ya resueltos... Naturalmente, las soluciones a que llegó son suyas, y, claro está: siéntese "acorde consigo mismo, sabe a qué atenerse frente a los grandes temas de la existencia". Concluye: "esta perfecta y admirable ecuación a que llega en sazones tales el hombre con su circunstancia, da a su vida los caracteres específicos que solemos reunir bajo el título de clasicismo".

Analizo... Las dos primeras preguntas que me hago son: ¿Qué fue el clasicismo? ¿Qué fue el Siglo de Oro? Y la conclusión a que llego es que lo uno y lo otro fueron expresiones típicas, presencias uniformes de la jerarquía intelectual y artística en una época determinada. Convencido estoy de que los intelectuales y artistas de entonces estaban "encajados en sí mismos", vivían conforme a una norma específica aceptada por ellos como cierta. Mas, ¿puede afirmarse que esta norma alcanzaba al hombre medio? Ortega así lo estima. Yo, en cambio, lo niego. ¿Qué fue el clasicismo? Esencialmente un momento, una etapa de la literatura y del arte; etapa de brillante florecer, caracterizada por la concepción de que sólo había belleza dentro del equilibrio y la medida, y por el afán de servirse —me refiero al clasicismo posterior al griego— de los modelos antiguos. Clasicismo es, además, objetivismo, disolución del sujeto dentro del objeto. El arte clásico griego está atado a lo real; por eso es ajeno a las contorsiones y a la ornamentación exagerada. En cambio, el arte helenístico gustaba de éstas. En literatura, clásicos fueron también los que se ajustaron a aquellas normas. ¿Y qué es el Siglo de Oro? Un período dentro del clasicismo literario que se distingue de los otros por la profusión de los genios. Se le ha dado, sin embargo, otra definición: es el tiempo en que, según ficciones poéticas, vivió el Dios Saturno y todos los hombres se sintieron felices. Claro está: esta definición se refiere al Siglo de Oro antiguo; podemos, por tanto, marginarla, quedándonos con la primera. Inglaterra tuvo su Siglo de Oro: es la época en que florecen Marlowe y Shakespeare; lo tuvo también Francia, con Racine, Moliere y Corneille; y España, con Calderón, Cervantes y Lope. Veamos ahora la extensión que la cultura literaria alcanzó en estas épocas... ¡Era limitadísima! Salvo el clero, la aristocracia y reducidos núcleos de burgueses, el resto — o sea la clase obrera urbana y rural y la mayoría de burgueses — era analfabeto.

Por otra parte, aun cuando la imprenta había logrado cierta difusión, sólo círculos privilegiados gozaban de sus beneficios. Y pregunto ahora: ¿a quién podemos conceptuar como el *hombre medio* en aquellos instantes? Fundamentalmente al noble arruinado, en decadencia, y al burgués en alza. Y como ambos hallábanse al margen, salvo excepciones, de la inquietud y las realizaciones literarias, bien puede afirmarse que el hombre medio no se percató de que junto a

él florecía la áurea maravilla. Se me podría argumentar que las obras de aquellos genios se difundieron rápidamente, lo que prueba que mi apreciación es errónea. A ello respondería: la difusión se produjo casi exclusivamente en el campo de la aristocracia. Los autores de la época se veían obligados a dedicar sus creaciones a las figuras de mayor rango, y entre éstas buscaban siempre protectores. Así lo hizo Cervantes; y evidente es que si Racine, Corneille, Moliere y Shakespeare no hubieran encontrado el amparo real o de la aristocracia, sus respectivos genios no hubieran sido tan prolíficos.

Es falso, por tanto, afirmar que en esa época el hombre había llegado a una "perfecta y admirable ecuación" con su circunstancia. A esta ecuación sólo llegó una reducida minoría. Pero aun admitiendo que el fenómeno alcanzara a todas las clases sociales, precisaría entonces reconocer que las normas en que se inspiraba nacían de aquella minoría. Los demás hallábanse, en consecuencia, dentro de una cultura ajena, impuesta desde lo alto; sus creencias no eran auténticamente suyas, sus ideas eran "no vividas". Este reconocimiento contradice a las claras una tesis básica de Ortega. No se concibe que él admita la existencia de la supuesta ecuación cuando ella reposaba en lo que él constantemente niega. Estimo que en este caso él se dejó llevar por una falla anímica cuya presencia señaló, combatiéndola sin piedad: *el vicio intelectualista*. Presumir, en efecto, que el hombre en su totalidad se ajusta a un esquema intelectual minoritario, es intelectualismo franco, a rajatablas.

También considero falsa su apreciación de que "en los siglos de oro suele ser efectivo oro casi todo lo que reluce". Veamos el caso de los países mencionados, en aquel importantísimo momento... Oro es Shakespeare, pero no puede serlo de ningún modo la expansión de la piratería británica ni la política inescrupulosa y a veces criminal de la gran reina Isabel. Y — ¿quién lo niega? — en el plano histórico esto reluce mucho más que lo otro, puesto que fue el cimiento del poderío británico. Oro son los clásicos franceses, pero no lo es la feroz persecución del protestantismo por Richelieu; y sin embargo, de ésta nació la unidad de Francia. Oro es Cervantes, pero de ningún modo lo es el Tribunal del Santo Oficio o la política colonial española de entonces, hechos ambos de singular relieve histórico. Es injustificable que Ortega, apologista permanente de la vida, no viera que estos acontecimientos también *relucen*...

No termina ahí su desvarío... Nos dice que la Edad Media tuvo su Siglo de Oro: "fue el siglo XIII, la centuria que comienza con Alberto Magno y sigue con Tomás de Aquino. Entonces aparece el hombre instalado en un mundo sin grandes agujeros problemáticos; un mundo bien calafateado, donde no irrumpen problemas trágicos, insolubles". Lo dice en forma firme, convencido de que expresa la verdad. Y cae luego en sutilezas: distingue "el buen sentido" de Tomás de Aquino, de la agudeza de Duns Scoto u Occam. De una cosa fundamental pasa, pues, con rapidez, a detalles de menor cuantía. El hecho —lo anoto de pasada— revela ligereza. En sí no es grave. La gravedad está en el contenido de la primera afirmación, que es totalmente anti-histórica. No se concibe cómo un hombre adentrado en la historia — ¡y él lo era! — haya podido hacerla. ¿Olvidó acaso que durante el siglo XIII fermentaba ya la inquietud renacentista? Vale la pena lanzar de nuevo una ojeada sobre aquel momento.

Señalo la multitud de problemas que gravitaban entonces sobre el hombre: aparición de una nueva fuerza social, la burguesía; rebeliones sucesivas del campesinado; decadencia del poder de la nobleza; fortalecimiento de los imperios; declinación papal; y, por encima de todo, como motor que impulsaba lo demás, socavamiento de la base material en que reposaban las superestructuras ideológicas e institucionales. Época, pues, de profundos sacudimientos.

¿Cómo decir, frente a estos hechos, que el hombre estaba “bien calafateado” y que en él no irrumpían “problemas trágicos, insolubles”? ¡Ya lo sé!... Porque es habitual afirmar que el siglo XIII logró una maravillosa síntesis. Cosa innegable. Pero preciso que esta obra, caracterizada fundamentalmente por el movimiento tomista y la expansión del arte gótico, quedó circunscrita a los más altos planos de la afectividad y el pensamiento. Y es taxativo el juicio que sobre una época forjemos basados exclusivamente en lo que brota de estos planos. Quien así obra — tal el caso de Ortega — cae en el vicio intelectualista.

Su apreciación de las Cruzadas traduce otra vez este vicio. A su modo de ver, la máxima importancia de este movimiento político-religioso se deriva del contacto que, gracias a él, estableció el europeo con la civilización arábigo-helénica. “Es la fecha — nos dice — en que rebrota dentro de la vida medioeval, el hontanar inquietante de Aristóteles — que es la ciencia como tal, la razón pura y a secas, lo otro que la fe religiosa”. Cierto. Pero junto a este hecho, produjéronse otros que tuvieron mayor repercusión sobre la vida: el auge del comercio, el nacimiento de nuevas formas de economía, la pasión orientalista... Desdeñando estas transformaciones, Ortega señala que el cristianismo se encontró con el dilema: “o dar la batalla a la ciencia con el intelecto religioso o integrar la fe con la ciencia aristotélica”. Se decidió por lo último. “Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna”. Afirmación ésta demasiado categórica... El punto es de tal interés que procuraré dilucidarlo...

Ofrezco, como base de la argumentación, mi visión de las esencias cristianas. Estimo que son las siguientes: 1^a el concepto mesiánico; 2^a la sujeción a un texto sagrado, donde alienta la palabra de Dios; 3^a la firme creencia en la inmortalidad del alma; 4^a la existencia de una ética basada en la primacía de la humildad y la constante acción caritativa; 5^a —y este punto tiene conexión con el 3^a — la convicción de una vida ultraterrena. Todas estas esencias son, fundamentalmente, de origen judaico. Sin embargo, en algunas de ellas — tal la 4^a — aparecen asomos de otras religiones orientales y mezclas — como en la 3^a y la 5^a — de elementos helénicos. Cristianismo es, pues, por encima de todo, judaísmo en forma y expresión nuevas. La totalidad de estas esencias, estrechamente unidas, integraron un solo cuerpo cuya contextura ha seguido manteniéndose cohesionada al través de la historia. Este cuerpo constituye la substancia del dogma. No es permisible — dentro de los cristianos — la negación de alguna de sus partes. Sólo cabe la interpretación. Se hizo: el esfuerzo interpretativo aparece desde los inicios.

Es precisamente el desenvolvimiento de esta última actividad lo que da origen a las primeras herejías; y lo que explica la incorporación de elementos mágicos, por una parte, y racionales griegos, por otra. En un libro ilustre, Alfredo Weber³ señala que el concepto de la Santísima Trinidad emerge del magismo; y no cabe duda, además, que la teología cristiana tiene aliento helénico. Pero esta teología — claro afán de explicar racionalmente a Dios— fue, dentro de aquel cuerpo doctrinal intocado, un elemento extraño. Lo mismo puede decirse de los Sacramentos y de las formas que adoptaron la organización eclesiástica y el ritual. Todo esto fue pura invención de la jerarquía católica, y encuentra su base en una antojadiza interpretación de aquel cuerpo o de los textos que lo justificaban. Si hay algo de griego en esta interpretación, es ínfimo. Puede, por tanto, afirmarse que si hubo helenización, ella fue sólo parcial, y quedó reducida, básicamente, al campo teológico. Ortega yerra, por tanto, al sostener que el

³ *Alfredo Weber: Historia de la Cultura. - Edición española.*

cristianismo nace “en medio de la cultura greco-romana y no tiene más remedio que filtrar hasta su médula elementos extraños”. ¡No! La médula quedó intacta. Siguió y sigue siendo esencialmente judaica. La tragedia del cristianismo no está, por tanto, en que “no ha podido hablar nunca su idioma”. ¡Sí lo ha hablado! La tragedia está en que, por obra de la jerarquía, lo extraño a él, lo que frecuentemente niega las esencias prístinas, suplantó en la práctica a éstas. Ello se vio desde los inicios. De espaldas al principio de la humildad y al de la primacía de la vida ultraterrena, el Papado se entregó a la lucha por el poder terrenal y junto a cuantiosos monjes, a la búsqueda y acumulación de riquezas; desoyendo el concepto del amor al prójimo, los herejes fueron perseguidos y sacrificados por él y sus acólitos; a la vez, en el orden puramente teórico, lo helénico — o sea lo intelectual — fue primando sobre las esencias típicas, que vienen de la afectividad y hablan a ella. Prodújose, pues, una inversión de valores. ¡Y todo ello encuentra su raíz inicial en aquellas interpretaciones!

El poderío de lo extraño alcanzó tal nivel que ahogaba casi siempre la voz de quienes defendían las esencias. Pero nuevas voces aparecían... Hubo, por tanto, lucha. Y ello permitió que la doctrina, en su pura autenticidad, conservara su presencia y agarre históricos. Más aun: a ella — tal como es — acudían y acuden en la prédica, muchos de los que con la actitud, permanentemente la traicionaron o traicionan. Siguen éstos manteniéndola como bandera, como meta, sin parar mientes en que negándola en la vida diaria, dan a este mantenimiento una expresión insólita de hipocresía. Este fenómeno, de ayer y de hoy, se produce en todos los niveles de la cristiandad. Mientras el Papado recomienda el amor a los demás y el desinterés por las cosas de este mundo, rompe lanzas contra los que dentro o fuera de la organización combaten sus ejecutorias o la doctrina; y vive envuelto en riquezas. Y al igual que las jerarquías menores, se ató desde los inicios, sin el menor recato, al sostén y la defensa del privilegio.

No cabe afirmar que la hipocresía fuera un producto de la helenización. Y que el cristianismo no tuviera más remedio que “adaptarse, desde su raíz misma”, a la cultura greco-romana vigente. A mi juicio, esta adaptación fue limitadísima. Aconteció más bien lo inverso: el ideal grecorromano fue extinguiéndose hasta quedar definitivamente arruinado por la nueva concepción del mundo y la vida. En realidad, la adaptación se circunscribió a ciertos puntos interpretativos como —ya lo vimos— el teológico, y a la organización de la jerarquía y el poder eclesiástico. En todo lo demás — y fundamentalmente en la estimación de la problemática vital — la nueva religión se impuso sobre las culturas paganas. Pero ello no niega algo que Ortega observa: dentro de la teología cristiana el *logos* de Grecia primó sobre el *theos* cristiano. Y esta primacía explica en parte la razón que asiste a Bréhier cuando afirma que “no hay filosofía cristiana”.⁴

En los inicios, el dogma pretendió encontrar apoyo en Platón y los neo-platónicos; luego, en Aristóteles. Orígenes, uno de los más conspicuos Padres de la Iglesia, aceptó conceptos platónicos y plotinianos. El propio Agustín de Tagasto rinde por momentos reverencia a Platón. El dato importa ya que, entre todas las figuras católicas del pasado, él se alza como la de mayor originalidad y penetración en el pensar. No diré que a su lado Tomás de Aquino sea un pigmeo; pero basta leer a éste para comprender que estamos frente a un Aristóteles remozado, adaptado al dogma. Las “Summas” son creaciones sistemáticas e intelectualistas; “La Ciudad de Dios”, en cambio, rebosa de un fuego íntimo y rico colorido que no se encuentra en la obra del otro. Empero, la Iglesia desestimó, en los mediados de la Edad Moderna, a Agustín y convalidó

⁴ E. Bréhier: Obra citada. - Tomo Primero.

a Tomás. Lo que significó que en el orden intelectual, el pensamiento cristiano quedó casi identificado con el aristotélico. Esta identificación es muy visible en la literatura neo-tomista. Jacques Maritain, por ejemplo, hermana en su "Introducción a la Filosofía" a Tomás con Aristóteles, apareciendo la primacía del último en tal forma que apenas se vislumbra lo que hay de tomismo, de auténtico tomismo en la hermandad. ¡Tal vez lo único sea la aceptación de la existencia de los ángeles y de otros puntos de la fe que él pretende presentarnos racionalizados!

Ortega cree que sin las Cruzadas y Aristóteles acaso en "el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido riguroso de ambas palabras". No participo de esta opinión. Porque aquello que no es racional, jamás puede llegar a constituir un cuerpo de doctrinas racionales. El cristianismo es, ante todo, una religión y, por tanto, se enfrenta a la problemática cósmica con posturas afectivas y no intelectuales. La fe en el dogma es la base en que reposa todo su edificio. Sin Platón y Aristóteles su destino probablemente hubiera sido idéntico al del budismo, el brahmanismo, el hinduismo. Es evidente que estos movimientos no pueden ser confundidos con la filosofía. García Morente acierta al decir que son "concepciones generalmente vagas sobre el universo y la vida. Son religión, son sapiencia popular más o menos genial, más o menos desarrollada"⁵. Y siéndolo así, no hay posibilidad de levantar sobre ellos una filosofía...

Termino el capítulo señalando que la convicción es de naturaleza racional; la creencia, en cambio, es un movimiento afectivo. Creemos, sin embargo, en nuestras convicciones. Cuando esto acontece, lo afectivo queda subordinado a la razón. Este tipo de creencia difiere, pues, fundamentalmente, del otro, que es el que las religiones imponen.

Juan Isidro Jimenes-Grullón: Al margen de Ortega y Gasset. II. Crítica a "En torno a Galileo", capítulo VII, Publicaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela, pp. 93-112, 1959.

⁵ M. García Morente: Obra citada.