

# Revista de Ciencias Sociales

Vol. VI

Diciembre, 1962

Núm. 4

## LA VIDA INTELECTUAL\* (EL TAPIZ POR EL REVES)

JOSÉ M. GAOS\*\*

**H**E pensado —señor Presidente de la Asociación Puertorriqueña de Profesores, a quien agradezco debidamente sus amables palabras, señoras y señores— que hacer para ustedes algunas consideraciones sobre la vida intelectual, podría ser, a la vez, lo más interesante para ustedes, profesionales de esa vida, o aspirantes a profesarla, o curiosos de ella, y lo más indicado por parte de un profesor de filosofía, es decir, de la disciplina de la consideración, lo más a fondo posible, hasta los *principios*, de cualquier cosa y toda cosa, pero preferentemente de las cosas más interesantes para los destinatarios de sus consideraciones.

Suponiendo, pues, que no he pensado mal, las primeras consideraciones deben ser las que despejen el equívoco que hay en la expresión “vida intelectual”, y precisen el objeto de las consideraciones subsiguientes.

La significación de la expresión “vida intelectual”, se mueve entre un extremo de abstracción y un extremo de concreción. Vida intelectual es la vida del intelecto, o de la inteligencia, en general, en abstracción —de las demás facultades del hombre, y de todo lo demás

\* Conferencia auspiciada por la Asociación Puertorriqueña de Profesores Universitarios y dada en la Universidad de Puerto Rico el 16 de febrero de 1962.

\*\* Profesor emérito de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México.

de la realidad universal. Y vida intelectual es la vida de la colectividad intelectual, de la intelectualidad, de los intelectuales, al menos en cuanto tales, y aun la vida del resto de la colectividad humana, en cuanto en relaciones específicas con la vida intelectual de los intelectuales.

Pues bien, pienso que lo que más puede interesarles, es lo que más me interesa a mi mismo, ya que no soy más que uno cualquiera de nosotros; a saber, la vida intelectual en el sentido de vida específica de los intelectuales, y de relaciones específicas de los demás con esta vida de los intelectuales—sólo que, notoriamente, el meollo de la vida específica de los intelectuales, es la vida intelectual en el sentido de vida del intelecto o de la inteligencia; y así, las consideraciones sobre la primera no pueden menos de ser, en puntos, y decisivos, consideraciones sobre la segunda.

Es posible pensar que la colectividad intelectual es una colectividad muy imprecisamente determinada; que se llama intelectuales a los hombres de ciencia y a los de letras, a los profesores y a los artistas, y a más o menos otros profesionales o profesionistas de las llamadas profesiones liberales; y que ésta es una fauna demasiado abigarrada, para poder dar del intelectual una definición que convenga igualmente bien a toda ella. No lo niego. Pero no voy a enfrascarme en disquisiciones conducentes a obtener tal definición. Creo que puedo, y debo, proceder de otra manera, no precisamente menos rigurosa y sí francamente más expedita. No todos los intelectuales lo son igualmente. Hay intelectuales por excelencia, y hay intelectuales dudosamente tales. Basta atenerse nuclearmente a los primeros, y desde el núcleo de ellos proceder más o menos, según los requerimientos de cada caso, hacia la periferia de los más dudosos, para estar seguro de no dejar lo esencial por lo accidental, sino completar lo esencial en todos los casos con lo accidental que interese según el caso uno u otro.

La dificultad que acabo de despachar, no hace más que representar el punto actual de la historia de la vida intelectual, historia ya más que bimilenaria.

El intelectual es un *tipo* de hombre que tiene un origen histórico preciso—o que empezó por ser un *carácter*.

El lenguaje corriente confunde lo *típico* y lo *característico*. Sería bueno devolver a los dos conceptos su diferenciación etimológica. *Típico* es algo común a todos los individuos de un grupo—de un *tipo*. *Característico* es lo distintivo de un individuo, de un *carácter*—dentro de un grupo, o de un grupo relativamente a otro u otros.

El intelectual empezó por ser el carácter de ciertos individuos, antes de generalizarse en el tipo que acabó por ser y sigue siendo.

Esta transformación del carácter del intelectual en tipo, es la vicisitud radical de la historia de la intelectualidad, como veremos.

El primer intelectual—de Occidente, del Oriente, ni Extremo, ni Próximo, no sé nada, y por tanto no puedo tomarlo en cuenta— fue el todo-un-carácter que fue, no el individuo, sino el personaje, que fue Tales de Mileto; aquel de los Siete Sabios de Grecia que se distinguió de los demás justo por ser el más puramente intelectual, relativamente, entre todos ellos—todos, incluso él, más o menos políticos y hombres de negocios. Ahora bien, aquello por lo que Tales fue el más puramente intelectual de los Siete Sabios, es aquello por lo que fue el primer filósofo. Tal hecho histórico consignó a la posteridad la unión esencial del filósofo y el intelectual por excelencia.

No quisiera molestar a aquellos de ustedes en quienes coincidan el no ser filósofos y la pretensión de ser intelectuales por excelencia. En todo caso, no atribuyan la molestia que haya podido infligirles a una persona soberbia, orgullo o vanidad de filósofo por parte mía. Aquellos de mis compañeros que mejor me conocen, no me tienen por filósofo, sino por sofista o puro profesor de filosofía; y estoy de acuerdo sincero con tal descalificación.

Los sofistas vienen padeciendo históricamente de infamia por obra de los filósofos. Pero en justa represalia por parte de éstos. Los filósofos no pueden perdonar a los sofistas que éstos hayan sido, desde un principio, los que muestran el bien urdido y tramado tapiz de la filosofía por el revés, donde se descubren los hilos deshilachados de la urdidumbre y la trama. Los filósofos no pueden perdonar a los sofistas que éstos hayan sido desde un principio los que tiran de la manta o del manto con que, cínica o majestuosamente, se arropan los filósofos y a sí mismos.

La unión esencial del filósofo y el intelectual por excelencia pronto se tipificó en lo que los griegos llamaron *bíos theoretikós*, y se tradujo al latín por *vita contemplativa*. Pero aquel sentido de esta traducción que se impuso históricamente, fue una traición al sentido de la expresión griega. Por vida contemplativa, entendemos aún hoy una forma de vida mística, religiosa, monacal. Vida teórica era la vida por excelencia de los filósofos griegos clásicos los intelectuales prototípicos, arquetípicos. Aquella vida, aunque típica de todos los que la llevaban, tenía una serie de aparentes características que la diferenciaban de otros tipos de vida, y cuya alteración en el curso de la historia desemboca *por ahora* en *nuestra* vida intelectual.

La vida teórica era una vida:

de teoría pura o impasible y desinteresada;

de teoría pura hasta ser *apráctica*, o en todo caso *apoética*, y por ellos meramente *especulativa*;

de escuela, u *ocio* y no *negocio*, y aristocrática;  
y, a pesar de ser de escuela, y de no ser la cultura ni la sociedad griega individualista, altamente individualizada.

Y nuestra vida intelectual es una vida que cree saber que no hay, ni hubo nunca, teoría pura en el sentido de imposible y desinteresada; y de *apráctica*, si no de *apoética*;  
es una vida *práctica* y *productiva*, hasta en los peores sentidos de estos vocablos;

reformadora o reformista, o revolucionaria;

de negocio o de tráfico;

democrática;

y, a pesar de no ser de escuela, superlativamente socializada.

El desarrollo de esta contraposición, integrará el resto de estas consideraciones *coram vobis*.

La vida teórica era una vida de teoría pura o imposible y desinteresada.

De teoría, es decir, de visión o contemplación, sensible o intelectual, de la realidad sensible y suprasensible—

pura de toda pasión que pudiera enturbiarla o turbarla, que no fuera el amor de ella misma por ella misma;

pura de todo interés que no fuera el interés por el ver o contemplar la realidad misma en su verdad, es decir, en la *desnudez* correlativa a la *pureza* del contemplador.

La vida teórica era una vida de teoría pura, hasta ser *apráctica*, o en todo caso *apoética*.

*Apráctica*, es decir, que al puro teórico o contemplador en cuanto tal no le interesaba ni siquiera sacar de lo contemplado conclusiones, normas o reglas para la vida práctica, individual o colectiva.

Pero ni siquiera en los casos en que la más rigurosa pureza de la teoría cedió ante los intereses de la vida práctica, individual o colectiva, descendió la teoría, con la aneja práctica, a los bajos menesteres de la *póiesis*, o manufactura, o fabricación, o confección, o composición, o producción, de artefacto alguno, de útil alguno, de producto alguno, ni siquiera de obra de arte alguna—como no fuera el puro producto intelectual de la obra, de arte o no, expresión oral o escrita de los pensamientos sobre lo contemplado.

Semejante vida era una vida de escuela, que ante todo quería decir de ocio, de *otium*, y no de *nec otium*, o negocio—como no podía menos de ser: pues ¿qué negocio emprender o concluir sin producir nada que o con qué negociar?...

Aquella, no forzosamente pasividad del contemplar, sino actividad intensísima de los sentidos y la inteligencia observado y contemplado, era perfectamente *ociosa*, y cuanto más activa, tanto más ociosa, en el

doble sentido actual, de no entrafñar o constituir actividad digna de este nombre para el resto de los humanos —por no servir para nada, o ser inútil, superflua.

Por todo lo cual, no pudo ser actividad más que de una minoría que no necesitaba ganarse la vida —o aristocrática; hasta que pasó a ser actividad también de otra minoría: de quienes se contentaron con una vida material mínima: un cínico como Diógenes, un esclavo como Epicteto; individuos de una especie de aristocracia social al revés, que les permitió ser de la misma escuela, ser unos con los de la aristocracia social al derecho: el esclavo Epicteto, estoico con el emperador Marco Aurelio.

Del sentido de *ocio*, pasó al término *escuela* al sentido colectivo que es el único que —*significativamente*— tiene entre nosotros. Los ociosos o escolásticos contempladores de la verdad, desde Tales, fundador de la escuela de Mileto, convivieron en pequeñas comunidades aristocráticas, o escuelas de maestro y discípulos, de los que uno pasaba a nuevo *escolarca*, durante la continuidad de supervivencia de la escuela. Pero a pesar de esta organización colectiva de la vida teórica, ésta fue una forma de vida altamente individualizada, en un cuadruple sentido, o por una cuadruple razón:

la personalidad del maestro;

el ejemplo de individualidad dado por la personalidad del maestro a los discípulos; la acción efectivamente individualizadora de este ejemplo sobre los discípulos;

la individuación de éstos por su pertenencia a la escuela, a diferencia y separación del resto de sus conciudadanos, y hasta de todos los demás hombres;

la aparición posterior de filósofos individuales, sin más escuela que el profesar las doctrinas de una escuela en el sentido colectivo, como los mentados cínicos (Diógenes) y estoicos (Epicteto y Marco Aurelio).

La historia de la modificación de estas *aparentes* características de la vida teórica, en las contrapuestas de nuestra vida intelectual, sería parte tamaña del volumen en total de la historia de la cultura de Occidente, que no puedo ni pensar más que en aducir alguno que otro punto de ella, a sugestión de algún punto de lo único que aún puedo exponer: las contrapuestas características de nuestra vida intelectual —remitiéndome, para la verificación de ellas a la personal experiencia de ustedes mismos.

Nuestra vida intelectual es una vida que cree saber que no hay, ni hubo nunca, teoría pura en el sentido de impasible y desinteresada; y de *apráctica*, si no de *apoética*.

Es la consecuencia de que nuestra vida intelectual esté dominada, desde la raíz de que dependen tallo, ramas, fronda, flores y frutos, por la obra de los más geniales sofistas, mostradores del revés de tapices o "tiradores" de mantos y mantas, de todos los tiempos: un Kierkegaard, un Marx, un Nietzsche, un Freud.

La obra conjunta de estos genios —del mal o del bien, que pudiera ser del mal y del bien— es la característica de la cultura occidental, y hasta oriental, ecuménica:

un haber puesto al descubierto las raíces ocultas por el tallo, ramas, fronda, flores y frutos de la cultura —los hilos deshilachados del revés del tapiz de la cultura— los cueros vivos arropados por las mantas y los mantos de la cultura:

el falseamiento estético, y hasta ético, y gnóstico e institucional, de la auténtica religiosidad; la objetivación impersonal de la verdad, que es verdad únicamente en el responder de ella con la propia subjetividad;

los intereses de la vida material, y la lucha de clases por ellos, en el fondo de las aparentemente más puras ideologías;

lo humano, demasiado humano, animando lo aparentemente más divino; el sonar a hueco, y derrumbarse en polvo, de los ídolos, cuando se da o filosofa sobre ellos con el martillo; la decadencia biológica, y el resentimiento contra la vida ascendente, en el fondo de la religión, la moral y la metafísica tradicionales; la voluntad de poder en el fondo del inocente devenir, universal;

la libidine en las entrañas de las más cultas sublimaciones de ella.

Entre estos genios y la legión de sus discípulos, secuaces, partidarios y hasta antagonistas por ellos más o menos conquistados o contaminados, nos han enseñado que, nos han convencido de que

la cultura es la superestructura de valores aparente de una encubierta pero operante, decisiva, infraestructura de intereses materiales y pugnaces de pasiones, de complejos de lo inconsciente;

que la famosa teoría pura es la "racionalización" de una posición social privilegiada, de una pasión de soberbia, de una libidinosidad desviada.

Tiene razón Nietzsche: a partir de él —y debemos añadir, de los cooperadores con él a la misma obra, o a partir de ésta, ha quedado partida la historia en dos mitades: la de la inocente ingenuidad e inconsciencia, interesada, de sí mismo, y la del no poderse fiar ya más de las apariencias; la del desconfiar tanto más de ellas cuanto más inspiradoras de confianza; la de buscar y rebuscar debajo o dentro de las formas de vida y los productos culturales tenidos por más altos y más puros, las más bajas y más sórdidas emociones y mociones, las más perwersas y crueles maldades.

Y aprendizaje de tal enseñanza es esta misma operación que he emprendido ahora aquí: la de caracterizar nuestra vida intelectual que no va a poder menos de ser la de desenmascararla, otra imagen para lo mismo que las anteriores del tapiz el manto y la manta y el árbol. Aunque la llevaré a cabo con la lenidad que me impondrá, no el tener miramientos con ustedes, sino el no tener maldad, esto es, genio suficiente para tratar a ustedes sin miramientos de ninguna clase.

Nuestra vida intelectual es una vida práctica y productiva, hasta en los peores sentidos de estos vocablos; reformadora o reformista, o revolucionaria; de negocio y de tráfico; democrática; y a pesar de no ser de escuela, superlativamente socializada.

Todas estas características están tan unidas entre sí, que tienen que ser tratadas conjuntamente. Integran como una franja de matices, sin solución de continuidad, entre los extremos cardinales de la *productividad* y la *socialización*, ambos unidos entre sí por la raíz.

La vida intelectual habrá sido, en todo lugar y tiempo, conforme a las enseñanzas mentadas, esclava o sierva de algo:

esclava de los esclavos que hicieron posible la de los antiguos, en el sentido de esclava del interés por tener esclavos, que pudo mover a Aristóteles a afirmar la existencia de esclavos por naturaleza;

ancila toda ella, y no sólo la filosofía, de la teología, en la Cristiandad Medieval;

súbdita del imperio de la ciencia en los tiempos modernos de Occidente.

En los contemporáneos y del mundo entero, ha caído bajo la dominación de la potencia hegemónica en la ecumene de nuestros días, la economía, y en términos tales, que quizá ellos por sí solos bastaran como fundamento del marxista materialismo histórico, si fuese fundado, a su vez, generalizarlos históricamente —que es lo que no parece fundado.

Ahora bien, la economía mundial contemporánea es una economía dominada, a su vez, por el principio de la productividad, del incremento de ésta:

producir más y más, *en masa*;

y para producir más y más,

producir también lo más y más *aprisa* posible;

y para ello,

producir *en serie*.

Y esta productividad decide de la distribución y el consumo.

los productores, empresarios privados o Estado, se apropian la parte del león;

y no tanto se produce para el consumo, cuanto se estimula éste en pro de la producción.

Y todo ello, en los dos mundos en que se ha dividido el globo terráqueo, muy radicalmente por razones o sinrazones, económicas: el capitalista y el comunista.

Lo cual es indicio de algo decisivo, a saber, que los motivos radicales de todo ello, tienen que ser válidos para *ambos* mundos.

Por lo que parece que el motivo radical no pueda ser el afán de lucro, que no operaría en la economía comunista como en la capitalista. En ésta puede llegar a contrarrestar el principio de la productividad: como cuando se destruye lo producido, para no abatir los precios; o simplemente se guarda, sin más utilidad segura que ésta. Nada semejante en la economía comunista.

El motivo radical no parece poder ser más que el juego de otros dos, comunes ambos y ambos mundos:

el afán de bienestar material de las masas burguesas y populares, por un lado,

y, por otro, el afán de poder y dominación de los "potentados" del capitalismo y del comunismo, que se sirve y aprovecha del afán de las masas, y lo estimula para servirse y aprovecharse de él.

El afán de las masas de disfrutar de bienestar material, ya en esta vida, en este mundo, no resignándose a esperar pacientemente la vida bienaventurada en el mundo del más allá, ha venido a reemplazar, o a complementar la fe en el otro mundo y la otra vida, hasta el punto de haber empujado a la misma Iglesia Católica a incorporarse a la política social de pugna por tal bienestar de las masas. Indicio, en el último fondo de uno de los movimientos subterráneos más importantes de la historia de la Humanidad: el del desvanecimiento creciente de la fe y la esperanza en el más allá.

El afán de poder y dominación ha parecido siempre mucho más patentemente demoníaco.

Con lo que no condeno ni siquiera a este afán; mucho menos, pues, al de bienestar de las masas —mientras no me convenza de no haber sido nunca lo demoníaco tan gran creador como lo divino.

La relación entre la *productividad* y la *velocidad* no se queda en la obvia de que un procedimiento de producir más, es producir más aprisa. Es una relación que desciende hasta mucho mayores honduras.

La producción de velocidad acelerada tiene por condición de posibilidad el progreso, a la misma velocidad, de la técnica moderna; como ésta el progreso, aun a la misma velocidad, de la ciencia moderna.

No parece haberse reparado como merecía en el hecho de ser los más llamativos y característicos artefactos inventados por la técnica moderna *vehículos*, en sentido estricto o amplio, es decir, de índole *vehicular*.

Vehículos no son sólo los ferrocarriles, automóviles, aviones, satélites artificiales y proyectiles teleguiados, medios de transporte de personas, otros seres vivos y cosas;

vehículos son también el teléfono y la radio, el cine y la televisión, medios de transporte de la palabra y del aspecto visible de los seres vivos y las cosas;

vehículos son las armas de fuego, desde la pistola hasta el cañón, y desde la bomba de mano hasta la atómica: el arma es un medio de transportar el proyectil desde ella hasta el blanco, y el proyectil es un vehículo de fuerzas de destrucción y muerte;

vehículo son las bandas de trasmisión del movimiento, y las cadenas de desfile de artículos en fabricación por piezas o formas de adición sucesiva, de que tan esencialmente depende la producción veloz, en serie, en masa;

vehículos son los ascensores y las escaleras circulantes. . .

Pues bien, tal índole vehicular de los más llamativos y característicos de los artefactos inventados por la ciencia moderna, es la consecuencia de esta serie de hechos;

ser la ciencia fundamental de la técnica y la ciencia modernas la física;

ser la física una ciencia de lo mensurable o métrico;

ser el medir un modo del movimiento;

ser nota esencial del movimiento la velocidad;

ser ésta susceptible de aumento o de disminución, de aceleración y de retardo;

y entre estas dos posibilidades del movimiento, haberse decidido misteriosamente el hombre moderno por la de la aceleración,

en vez de haberse decidido, como parece que hubiera podido, por la del retardo.

De estas siete afirmaciones, no creo menester tratar de justificar las de ser la ciencia fundamental de la técnica y la ciencia modernas la física, ser la nota esencial del movimiento la velocidad, ser ésta susceptible de aceleración y de retardo, y haberse decidido el hombre moderno por la aceleración. Pero creo conveniente o indispensable justificar, lo más concisamente posible, las otras tres.

La física es mecánica, termología, óptica, electrología. . . Es sólo porque hay, y sólo desde que hubo, vara o metro, termómetros, fotómetros, electrómetros —y cronómetros o relojes. Hay una instructiva contraprueba negativa. Hacia fines del siglo pasado se creyó poder medir las sensaciones y fundar la psicofísica, que hubiera podido acabar siendo una parte más de la física, si la crítica no hubiera probado que los supuestos básicos de la medición de las sensaciones eran falaces; y la psicología sigue sin formar parte de la física —quizá a Dios gracias.

Medio es superponer o yuxtaponer, en último término directamente, dos partes de lo extenso o espacial en cuanto tal, *transportando* la una sobre o cabe la otra. Así hacemos con la vara o el metro. En el termómetro, la columna de mercurio se dilata a lo largo de la escala. En el reloj, las manecillas recorren los números de la cara. En el primer electrómetro, las bolitas de médula de saúco se alzaban más o menos sobre el pender verticales. En los electrómetros actuales... —pero yo no sé nada de ellos, ni si los hay; simplemente, sospecho que sí.

El hombre moderno hubiera podido decidirse por el retardo. En suma: en vez de darse a inventar vehículos para trasladarse, y transportar, y producir, cada vez más aprisa; sobre todo, mucho más aprisa que por medio de sus medios de transporte y de producción naturales —sus pies y sus manos— haberse dado a inventar vehículos para trasladarse y transportar y producir, cada vez más despacio; para andar mucho más despacio que a pie —y llegar tarde a todas partes; para producir mucho más despacio que a mano— con morosos refinamientos y delectación. ¿Somos capaces de imaginar lo que sería nuestra vida, si hubiésemos impuesto un *tempo* lentísimo a nuestros quehaceres, a nuestros modales, a nuestras relaciones, a nuestras pasiones? Únicamente podría exhibírnoslo con su *ralenti* el cine, si en vez de estar industrializado como lo está, estuviese regido por hombres de imaginación al nivel de sus posibilidades técnicas. Uno de los descubrimientos literarios más interesantes, si no más sonados de estos últimos años, ha sido el de dos nuevos viajes del capitán Gulliver al país de los acelerados y al país de los retardados; pero, por causas ignoradas no se han publicado aún.

Mas, ¿por qué se decidió por la aceleración el hombre moderno? Esta es la cuestión.

¿No será porque, obviamente, la vida retardada acabaría por paralizarse, por pararse, por cesar, por autoanularse?

Pero, ¿y si la vida acelerada estuviese a punto de acabar en lo mismo?

La vida es viaje, del nacimiento a la muerte. No es traslación en el espacio, sino porque es movimiento en el tiempo. De un lado a otro se va —en más o menos tiempo. Quizá sea ésta la última condición de posibilidad de la ciencia del movimiento y la técnica de los vehículos.

El viaje es trayecto y meta. Pero no en el simple sentido de lugares del espacio, sino, por ejemplo, en el de paisaje que ver al paso, de ciudad que visitar.

La aceleración creciente de los viajes, de los transportes, tiende a anular, no sólo los trayectos, lo que es obvio, sino sus metas mismas, en las que cada vez se para menos, para partir hacia otra apenas se ha llegado a una. Y esto no sólo en el turismo, sino en la diaria vida ciudadana.

La anulación de trayectos y metas es la anulación del viajar —del vivir.

La imagen estupefaciente del progreso de la ciencia, de la técnica, del hombre, en nuestros días, acaso pudiera ser, no de la de un hombre proyectado hasta la Luna, sino la de un hombre dando sin cesar vueltas crecientemente aceleradas a la Tierra, convertido él mismo en vertiginosa luna, propiamente lunático.

Mas, puesto que la vida puede autoanularse lo mismo acelerándose que retardándose más de la cuenta, la autoanulación por el retardo no puede ser la *razón* del haberse decidido el hombre moderno por la aceleración. Esta decisión ha de deberse a otros motivos: ¿qué no habría en el fondo de la locomoción y la producción aceleradas un afán de poder y dominación, que no habría en el fondo de las retardadas, en el que habría más bien una falta de todo afán? ¿Y tanto, por lo menos, como en este fondo, de la falta de todo afán, un quietismo suicida, inhibista, en aquel fondo, del afán de poder y dominación, un impulso destructor, una tendencia mortal, tal que la superficie de la velocidad, la productividad y el bienestar material crecientes encubriese un abismo no menos nihilista que el del quietismo?

Volvemos a asomarnos a las simas a que nos hizo asomarnos antes la economía de la productividad. Alejándonos, por segunda vez, prudentemente de ellas, volvamos a la salvadora economía.

En todo caso, nuestra vida intelectual está sometida a la presión, a la impulsión, el mismo principio que nuestra vida toda, dominada por la economía: el principio del incremento de la producción y de la producción en masa, y como factor de él, de la aceleración de la producción y de la producción en serie.

Pasemos la rápida revista que será bastante a nuestra vida intelectual desde sus manifestaciones más materiales, hasta sus más esenciales intimidades.

Las manifestaciones más materiales de la vida intelectual son las publicaciones. ¿Qué vemos? Una producción en los mismos términos que los del resto de la industria.

Las esenciales intimidades de la vida intelectual son las de la vida de la inteligencia, de la actividad intelectual. ¿Qué podemos ver? El reemplazo histórico de lo que puede llamarse el principio de la *contemplación* por el que puede llamarse principio de la *investigación*.

El puro contemplador de la realidad se contentaba con contemplar ésta tal cual se le presenta en su contemplación de ella.

El intelectual moderno, que es por excelencia el hombre de ciencia, y el filósofo en cuanto hombre de ciencia, debe ser un *investigador*, que "comunique" sus investigaciones o los resultados de ellas, de los que se espera, se requiere, que en último término sean lo que se

llama ahora resultados *prácticos*, y quiere decir, más bien, que sean *poéticos*, que *produzcan* algo, que la investigación dé por resultado un *producto*, máquina, aparato, producto químico o medicamento.

Y en cuanto a los hombres de letras, la obra variedad del intelectual moderno que le disputaría a los de ciencias la intelectualidad por excelencia, qué diferencia entre la idea clásica de no ser digna de la publicidad más que la obra acabada y perfecta, y lo demás, al fuego, y el actual publicar toda clase de papeles, cuanto se escribe, confundiendo la obra de arte y el documento biográfico.

Ya no, pues: a contemplar algunos; sino: a investigar, producir, publicar, todos —y todo.

Para venir a lo más inmediato —a nosotros; a lo concreto— con nosotros; a nosotros mismos: henos aquí, a los profesores, obligados, contractualmente, por deber profesional, por la necesidad de hacer carrera, a publicar, a producir y para ello a investigar, a descubrir, a pensar, queramos o no queramos, podamos o no podamos. Y lo normal es, no ya que no queramos, por una indolencia y una voluptuosidad del ocio que, después de todo, serían bien intelectuales, sino que no podamos —por lo menos en el volumen y con el ritmo que se reclama de nosotros: lo otro sería anormalidad— genial o patológica. Henos aquí, pues, atrafagándonos por leer, por traducir, por escribir, por publicar —a como dé lugar, según la expresión mexicana; aunque no hagamos más que acumular trivialidades o banalidades, muchas veces ni siquiera disimuladas con simulación de originalidad o profundidad; o glosas, repeticiones, plagios, igualmente descarados en muchos casos, y en todo caso perfectamente superfluos —acumulación abrumadora en la balumba de la cultura. No basta que seamos órganos de transmisión fiel y escrupulosa, acuciosa y entusiasta de la cultura de las generaciones pasadas a las generaciones incipientes; tenemos que ser órganos de reproducción sin creación y de amontonamiento aplastante, de —pronta basura cultural.

La defensa higiénica, biológica, contra esta basura y las infecciosas epidemias que esparciría, contra la creciente producción de publicaciones, está en que no se leen, aunque se comprenden. No hay que dejarse engañar por el hecho de que cada vez se editan y se venden más libros, ni por el hecho de que cada vez lean más personas y personas de menor condición cultural —si cada vez leen menos y peor las personas que leen, no sólo las advenedizas de la lectura, sino hasta los mismos intelectuales. Y hay razones para suponer, cuando menos, así lo uno como lo otro, como la de que la lectura no es, en estos días de cine, radio y televisión, el entretenimiento único que era en los días de la adolescencia de cuantos tenemos más de medio siglo de edad; y como la de que las obras de los intelectuales revelen una cultura general cada vez

menor; concretamente: estudios de bachillerato o equivalentes, cada vez más deteriorados, menos exigentes.

La defensa biológica e higiénica contra la creciente seudoinvestigación y creación está en el "seudo", en el fraude. Nuestra vida intelectual está transida, mechada, de amaños, de falsificaciones e hipocresías, de positivas simulaciones y de negativos disimulos: de simulaciones de saberes, de lecturas, de disimulos de ignorancias, de falta de interés por aquello por lo que debemos pública u oficialmente interesarnos; de falta de gusto, de aprecio, de admiración por aquello que, de la misma manera, debemos gustar, apreciar, admirar. ¿Quién de nosotros osaría, pública o académicamente, con sinceridad y en serio decir, por ejemplo, algo equiparable al dicho del moribundo de la anécdota: "me revienta el Sante"?

Es muy divertido hacer la disección de toda esta putrefacción cada-verina. Pero como la tengo parcialmente publicada en algún lugar, a él me remito, para ahorrar aquí tiempo.

Con la industrialización de las publicaciones y la democratización de la lectura, y con la presión de la industria editorial y las instituciones académicas y centros de investigación, sobre los intelectuales, para que produzcan y publiquen, hemos transitado del extremo de la productividad al cardinalmente opuesto de la socialización.

Para poder hablar con propiedad de la socialización del hombre, hay que empezar por distinguir con rigor entre ella y el totalitarismo del Estado. Este totalitarismo no es más que la manifestación cabal y suma de la socialización del hombre, que ha sido su previa condición de posibilidad.

Voy a ilustrar esta relación por medio de una comparación con otra relación, unida por la raíz con la anterior.

Hace ya más de veinte años visité por primera vez Monterrey, la industrial "Sultana del Norte", de México. Una de sus fábricas más importantes, la Vidriera, estaba en proceso de reemplazo de los obreros por máquinas. En una gran sala trabajaba todavía media docena de los viejos hornos de fundición del vidrio. A cada uno de ellos lo semirrodaba media docena de obreros. El primero sacaba del horno, por medio de un largo tubo, una cierta cantidad de masa incandescente que convertía en una gran gota de vidrio pendiente del extremo del tubo y que tendía al segundo obrero. Este la arrancada por medio de unas grandes tenazas, que al mismo tiempo daban una forma cilíndrica a la gota, tendida al tercer obrero, el cual la recibía en un instrumento que ahuecaba en el sentido de la longitud del cilindro—recibido por el cuarto obrero con un nuevo instrumento que, apretando parcialmente el cilindro, formaba el cuello de una botella—perforado y ribeteado por el quinto obrero... Cada uno de los obreros hacía su movimiento

con absoluta uniformidad y ajustando perfectamente con el movimiento del siguiente, de suerte que la serie de los movimientos se repetía con rápida mecanicidad sorprendente.

En una gran sala contigua, una maquinaria, cuidada por un solo hombre, había reemplazado a los seis hombres de cada uno de los hornos que ya habían fenecido y acabaría por reemplazar también a los dos de los seis hornos aún supervivientes. Sobre una cinta circulante aparecían las gotas de vidrio que acto seguido caían entre las mandíbulas de la tenaza que las conformaba en cilindros, los cuales eran a continuación ahuecados por un taladro que caía sobre ellos, para que inmediatamente unas pinzas y una punta hiciesen el gollete. . . ; y todo ello repetido a velocidad pasmosa con gota tras gota o botella tras botella.

Y, de pronto, se me hizo patente qué era lo que había hecho posible aquel reemplazo del hombre por la máquina: era que el hombre había mecanizado sus movimientos hasta el extremo de poder hacerlos una máquina. Si la fabricación de botellas con bolas de pasta de vidrio incandescente hubiese sido objeto de una serie de manipulaciones y retoques diferentes para cada botella y por parte de cada uno de los obreros, que entonces serían más propiamente artesanos, éstos no habrían sido reemplazados. El día en que pintar cuadros consistiese en poner sobre telas iguales, con pinceles iguales, cargados con colores iguales, pinceladas iguales, dispuestas igualmente, los pintores se encontrarían reemplazados por fábricas de cuadros. Es lo que puede muy bien pasarles a los actuales pintores abstractos que dan brochazos al azar del movimiento de su mano, o incluso imprimen manchas al azar del movimiento de sus pies, si antes de que se ocurra a un hombre de empresa la fácil maquinación de tales azares, no pasa la moda de pinturar tan azarosamente ornamental.

Pues, a tal relación entre el reemplazo del hombre por la máquina y la mecanización del hombre mismo, como condición, esta mecanización, de la posibilidad de aquel reemplazo, no es sólo perfectamente paralela la relación entre el totalitarismo del Estado y la socialización del hombre, sino que el paralelismo de las dos relaciones se debe a una común raíz de ambas.

El Estado ha podido hacer cosa suya la vida humana toda, únicamente previa la conversión de toda ella en pública, a expensas de la privada e íntima. Esta conversión puede tomarse por la definición formal de la socialización. Y como definición definitiva de la vida pública y la vida privada e íntima, a su vez, puede darse la siguiente, que recomienda su clara precisión numérica: es vida íntima o privada la consistente en operaciones que pueden llevar a cabo *ad libitum* una persona sola o un número de personas que puedan conversar sin que

la conversación se fragmente en conversaciones de grupos; en cuanto empieza esta fragmentación, empiezan la "vida social" y la vida pública. Contraprueba: el "aparte" hecho en sociedad, crea en el seno de ésta un recinto de intimidad.

Necesitaré detenerme a mostrar y demostrar que la vida íntima y privada ha desaparecido en la misma medida en que la ha absorbido la social y pública. Lo mostrarían paladinamente, y lo demostrarían concluyentemente, una descripción y un análisis de nuestra vida, desde el hogar doméstico, que ya no es ni "hogar", ni "doméstico", hasta las instituciones y los lugares públicos; desde la arquitectura que la alberga entre exteriores de cristal e interiores raquíuticos sin divisiones internas ni profundidades de verdadera interioridad e intimidad, hasta el horario de las ocupaciones, que trascurren crecientemente en las instituciones y lugares nombrados —y como nada, los "órganos de publicidad", empezando por la prensa, y la publicidad en general, con lo que están en obvia relación de significación las publicaciones a que antes estuve refiriéndome. Pero como tengo hecha cabalmente tal descripción y análisis en otro lugar, me remito a su —publicación para volver a ahorrar aquí tiempo.

El Estado totalitario, de derecha o de izquierda, es la mera forma cabal y suma de tal socialización del hombre. El Estado ha podido imponerse, como agente de una justicia social, estimada por valor sumo, si no único, solamente cuando masas mayoritarias de hombres han reclamado todos por igual una igual vida material —que es el sentido de lo material en el original materialismo histórico, antes de reasumir el sentido físico en el materialismo didáctico— y materia, exterioridad o publicidad y mecanicidad o maquinabilidad son, en la raíz, una misma cosa.

Lo importante no es, pues, el totalitarismo estatal —más que en el grado en que lo decisivo es la socialización del hombre.

Pues bien, así como los principios de la dominante economía han sometido a su dominación nuestra vida intelectual, así los principios de la dominante socialización. Y como aquéllos, desde las manifestaciones más materiales, hasta las más esenciales intimidades, desde las publicaciones hasta la investigación.

La socialización de las publicaciones, por su industrialización y la democratización del público —no lector, sino comprador, es tan patente, que considero superfluo detenerme en ella.

La socialización, no sólo de la seudoinvestigación, sino de la más auténtica investigación, quizá no es tan patente, pero sin duda no es menos efectiva.

Y una vez aun, desde lo más exterior hasta lo íntimo. El tipo del llamado por los alemanes "sabio particular" o "docto privado", está

en trance de extinción, reemplazado creciente y rápidamente, en el campo de las ciencias naturales, y en el de las humanas, por los profesores e investigadores que trabajan en equipo en instituciones públicas, y que ya no son sólo profesores de tiempo completo, ni siquiera investigadores de tiempo completo, sino hasta pensadores de tiempo completo.

Toda especialidad o especificación humana, lo es de facultades o notas generales, típicas, del hombre.

Si "habemos" profesores, es como especialización de lo que de docente hay en todos los hombres, a lo largo de la vida entera de cada uno: el nacimiento a la muerte de cada uno estamos los convivientes coeducándonos mutuamente, formándonos, conformándonos, deformándonos, recíprocamente.

Y es porque "de poeta y músico y loco, todos tenemos un poco", por lo que hay músicos y poetas profesionales, y hasta esos profesionales de la locura que son —los psiquiatras, juntamente con los llamados locos.

Anólogamente, si ha habido pensadores, es porque la actividad de pensar, que, según los pensadores, define al hombre —si a los locos pudiera interesarles definir al hombre, cosa poca probable, porque los locos no suelen interesarse por cosas tan insensatas, es seguro que lo definirían por lo que los cuerdos llaman locura—; si ha habido pensadores, es porque de la actividad de pensar hicieron una actividad profesional, característica de ellos —antes de que otros la hicieran típica—, unos hombres entre geniales y locos, unos cuantos griegos.

Pues bien, los pensadores griegos pensaban dialogando. El diálogo era entre ellos tan inventivo como atestigua el de Platón. Y el diálogo tuvo que ser tan común a todos los pensadores griegos, como les fue común la escuela, desde la milesia hasta las del juego, en Atenas, de las cuatro esquinas, de la Academia, el Liceo, el Pórtico y el Jardín de Epicuro. Significativos, que el estoico aislado por la dignidad imperial, escribiera soliloquios o "pensamientos".

Pero los pensadores de la Edad Media eran monjes, que pensaban en la soledad de sus celdas y claustros, en los monasterios frecuentemente aislados, solitarios.

La filosofía moderna empezó en la cama. Descartes pensaba en la cama, antes de levantarse de ella a mediodía.

Queda el testimonio fehaciente del señor de Le Vasseur, recogido por el primer biógrafo de Descartes, el piadoso y fidedigno abate André Baillet.

El señor Descartes, asiduo de la casa del señor Le Vasseur, había dejado de repente de ir por ella.

La señora Le Vasseur acabó por pedir al señor Le Vasseur que fuere por el señor Descartes, cosa difícil, porque el señor Descartes ocultaba cuidadosamente su residencia.

Pero el señor Le Vasseur se encontró casualmente a un criado del señor Descartes que había salido a hacer el mandado, y le insitó a que le condujera a casa del señor Descartes, hasta lograrlo.

El señor Le Vasseur y el criado del señor Descartes llegaron a la casa de éste cerca del mediodía. Conducido por el criado, el señor Le Vasseur se deslizó en la casa del señor Descartes hasta la puerta cerrada de la alcoba de éste.

Y el "pienso, luego existo", la convicción aneja al muelle y penumbroso pensar sintiendo la tibieza mullida y voluptuosa del lecho.

El señor Le Vasseur dejó el ojo de la cerradura tan sólo cuando vio que se levantaba de la cama el señor Descartes, a la puerta de cuya alcoba llamó como quien acababa de ser introducido en la casa.

El señor Descartes se quedó estupefacto a la vista del señor Le Vasseur, pero, en fin,

una vez que el criado le ayudó a hacerse la *toilette*, peluca y todo incluida, y vestirse con un traje a la moda, de tafetán verde.

el señor Le Vasseur consiguió del señor Descartes, reprochándole a éste de parte de la señora Le Vasseur la manera en que había dejado de ir por la casa, que el señor Descartes consintiera en volver por ella, compensando por ir a comer con los dueños aquel mismo día.

Schopenhauer pensaba paseando, sin más compañía que la de su perro, a quien estimaba mucho más que a cualquier otro ser humano —el "otro" no lo he dicho, naturalmente, por el perro, sino por Schopenhauer.

Ortega pensaba escribiendo frente a una pared cercana, que le ayudase a evitar la dispersión de la atención, a concentrarse.

Otros necesitan para pensar una ventana abierta, por la que entren oxígeno renovado y las ideas volando, como las hojas caducas o los pájaros alocados.

Hay quienes pueden pensar mejor que a ninguna hora en las primeras de la mañana, y quienes no pueden hacerlo igual sino en las altas horas de la noche.

Hay quienes para pensar necesitan fumar, beber —o una musiquita de fondo— o hasta otras cosas, que no puedo nombrar sin faltar a la reverencia debido a las convencionales conveniencias de reuniones como ésta.

Pero todo ello era cuanto pensar era un *hobby* —creo que ahora se dice elegantemente así—, por el que no se cobraba nada, porque nada se pagaba por él.

Los únicos pensadores griegos que recibían honorarios fueron los sofistas —y es uno de los motivos de su infamia.

Los monjes medievales habían hecho voto de pobreza.

Descartes era un gentilhombre y Shopenhauer hijo de un banquero, y ambos vivieron de sus rentas.

A Ortega le pagaban por enseñar, y por publicar sus escritos, pero no por pensar: si no hubiese hecho nada más que pensar, sin enseñar ni escribir y publicar, habría fenecido, por inteligencia, de inanición.

Se ha pagado por enseñar y por publicar escritos —a nadie por investigar, ni menos por puramente pensar, hasta muy recientemente. Hasta que los progresos conjuntos de la cultura y la socialización, dentro del progreso humano total, han traído la genial invención sociológica de la magnífica institución universitaria de los pensadores de tiempo completo, pagados con sueldos nunca pagados por pensar ni a Kant ni a Hegel, mis gigantescos antecesores en el profesorado, pero no, los pobres, en el pensamiento remunerado.

Naturalmente, me da mucho rubor decir que uno de los agraciados con una pensaduría de tiempo completo soy yo —pero juzgo didácticamente conveniente poner ejemplos, y estimo justicieramente debido preferir, en casos como este, los propios a los ajenos— como quien dice, sacrificarme de preferencia a mí mismo en las aras de la pedagogía que son mesas como ésta.

Siendo yo profesor de filosofía, y agraciado con un profesorado de tiempo completo, y obligados reglamentariamente los profesores de tiempo completo a investigar, y consistiendo en filosofía la investigación en pensar, me encontré, como conclusión de este polisilogismo, forzado a ser pensador de tiempo completo.

Heme aquí, o más exacto, allí, forzado a pensar, en un determinado lugar durante determinadas horas de determinados días de la semana.

Ahora bien, acaecía que yo había sido toda mi vida lo que los caracterólogos alemanes llamaban un *Nacharbeiter*, un trabajador nocturno —y aún con ayuda de la nocturnidad silenciosa de mi biblioteca doméstica, hacía tiempo que había advertido que mi pensamiento tenía un ritmo *lustral*, o un lenguaje menos culto, y por ende menos equívoco, que venía a ocurrírseme una pequeña idea nueva cada unos cinco años.

Pero en el susodicho lugar, con todo y ser funcional, bien amueblado, y hasta decorado con unas excelentes reproducciones de pinturas de Picasso y de Orozco en aquellas horas de aquellos días hubiese sido absolutamente incapaz de pensar una sola idea nueva más, por pequeña que fuese, aunque hubiese permanecido en él las repetidas horas, de los repetidos días, durante más de cinco años académicos. O

en conclusión: que desde que debí convertirme en pensador de tiempo completo, nunca hubiera sido pensador más incompleto, si la institución universitaria que me honró con el nombramiento de profesor de tiempo completo no fuese una institución ejemplar, que sabe interpretar y aplicar los reglamentos con un perfecto conocimiento de las exigencias de la vida del espíritu, que habla por su raza.

Sin embargo, la cuestión es: la posible pequeña malaventura mía ¿de qué gran cosa efectiva y posible será signo y presagio?

Signo es, de la socialización del pensamiento.

Al apreciarse el pensar mismo hasta el subido grado de tener ya precio, esencialmente social, y de pagársele una forma de sueldo, congruentemente por la institución representativa de la sociedad en el caso, la sociedad, como en todos los casos de inversión de fondos, ejerce el derecho de asegurarse de la productividad de la inversión.

Si a los profesores no se nos sujetara a dar clase en recintos académicos; se nos permitiera ir a darlas al campo o al cabaret, ¿cuántas clases daríamos? No es seguro que más, a pesar de la amenidad de los campos y la atractividad de los cabarets, y del eros y entusiasmo pedagógicos de que vivimos perezosos —pero la sociedad no puede arriesgar semejantes inseguridades sobre sus finanzas.

Y por la misma razón, crematístico —jurídica, por la que a los profesores se nos sujeta a dar clase en recintos académicos, se pensó deber obligar a los pensadores de tiempo completo a pensar en otros académicos recintos— que se pretendió llamar *cubiculos*, o pequeños lugares donde poder acostarse, pero sin que prosperase la pretensión, porque se cayó en la cuenta de que, propiamente debían llamarse *sedículos*, por no ser más que pequeños lugares donde no se podía hacer sino sentarse.

¡Naturalmente!, que no fue sólo por esto todo ello, sino, mucho más a fondo y decisivamente, porque por todas partes se supone —sin pensarlo, pues que los órganos de pensar de la sociedad, los pensadores mismos, no lo pensaron— se supone que, puesto que físicos y biólogos, economistas y filólogos, han logrado lo que han logrado, desde que trabajan en los únicos lugares donde pueden disponer de los instrumentos de la investigación actual,

los hangares para las máquinas gigantescas de los físicos,  
 las torres para las papeletas innumerables de los filólogos,  
 las computadoras electrónicas que necesitan ya todos, para hacer sus cómputos con las partículas, sean del átomo, sean del lenguaje.

en espera de los cerebros cibernéticos en que hacer dimisión de los propios—

Se supone, que también los pensadores puros lo harían mejor y lograrían más, trabajando en los lugares y las formas, y hasta con los

instrumentos, más parecidos posibles, o con los mismos, pues que las computadoras electrónicas se han puesto generosamente también a su disposición y están, al parecer, ávidas de que los pensadores las alimenten, por fin, con verdaderas ideas, adecuadamente entarjetadas.

Se ha llegado a suponer que, como los científicos investigan juntos, los filósofos, los filósofos, filosofarán juntamente. ¡Nada menos!

Cuando ni siquiera dialogaban entre sí más griegos que el escolarca con sus discípulos, pero no los escolares de las distintas escuelas.

Ni siquiera la común fe católica, ni la autoridad papal, han podido poner de acuerdo hasta hoy en los puntos que los separan, a tomistas, escolistas y suaristas.

No sé si recuerdan, por que no sé si repararon a tiempo en ello, un pequeño miembro de la definición que di de la vida privada e íntima: *ad libitum*, a gusto, a voluntad, a capricho. El puro pensar ha sido históricamente caprichoso voluntarioso; cosa de gustarle, de darle o no la gana —de libertad. No podía acomodarse a horarios, cubículos o sedículos, compañía no buscada, trabas a la libertad, tan de buenas a primeras.

Pues, todo lo anterior, ¿de qué será presagio?

Se ocurren varias posibilidades.

La primera, la de la desaparición de ciertas formas de pensar, de ciertos productos y sectores de la cultura, de la vida intelectual, de ciertos intelectuales.

Lo más conspicuo del pasado que parece amenazado por tal posibilidad, es la metafísica y los metafísicos.

No deja de haber buenas razones para pensar que desde Hegel y Schopenhauer no ha vuelto a haber ninguna gran metafísica verdaderamente nueva, original.

Este siglo se inauguró en filosofía haciendo gran alharaca en torno al grito de la "restauración de la metafísica". Pero los resultados, a la vista están.

Bergson, Whitehead y Scheler no pasaron de componer variaciones sobre temas bien conocidos, sin que sus composiciones emulen la grandeza de aquellas a las que tomaron los temas.

Husserl metió prontamente a Dios en un paréntesis fenomenológico, del que no llegó a sacarlo en toda su larga vida.

Heidegger, en vez de publicar la segunda y decisiva mitad de *El Ser y el Tiempo*, propone una superación de la metafísica —que, por lo mismo, y sea lo que sea, ya no sería metafísica.

Hartmann levanta un voluminoso monumento de cautela, que se veda desde un principio todo especular —metafísico.

Sartre concluye que el hombre es una pasión inútil —la pasión metafísica de la deificación. Y se ha vuelto hacia lo crítico de la razón dialéctica, que amenaza hacerse con el imperio de este mundo, y no de ningún otro.

Es como si la potencia metafísica del hombre, al menos de Occidente, se hubiese extinguido.

Pero no es para extrañarse.

¿Qué era la metafísica, la creación de los metafísicos?

Una visión y concepción del mundo, del universo, en su totalidad, con lo material y lo inmaterial, lo real y lo ideal, lo sensible y lo supra-sensible, articulada, lógica y artísticamente, por un solo individuo, por una sola personalidad:

universalidad y subjetividad en esencial correlación.

¿Cómo van a seguir articulándose visiones y concepciones tales, dentro de una socialización en la que son esencialmente correlativos la especialización de los objetos y de los sujetos, y en un ambiente de desvanecimiento creciente de la fe y la esperanza en el más allá?

Otra posibilidad es la de que la socialización llegue a extremo tal, que ya no haya más individuos que experimenten la necesidad de la libertad de pensar, ni individual en general.

Esta posibilidad no es fantástica.

Es real ya para las masas humanas.

Lo que, en última impulsión, apelmaza las masas humanas, es el terror *pánico* del seudoindividuo humano a ser, a hacerse, responsable de sí, por sí, solo, ante el universo, en el universo. Antes que esto, cualquier cosa, cualquier ser, al que entregarse, para que responda por uno: el Salvador o un Caudillo.

La hostilidad con que generalmente se recibe la idea de una verdad relativa, subjetiva, atentatoria contra el estimado como atributo esencial de la verdad, la universalidad, delata estas entrañables mociones:

el afán de una verdad universal,

de parte de la masa, por terror a la verdad personal;

de parte de los hombres de poder, por regodeo en tamaño instrumento de dominación.

Y si los primeros propugnadores ardorosos de la verdad universal han sido los filósofos, ello no haría más que denunciarles como unos hombres de poder, que perseguirían la dominación por el rodeo subrepticio de las ideas. De suerte que el secreto último de la extinción de la metafísica fuera la extinción de la confianza en la satisfacción del afán de poder y dominación por el rodeo de la idea metafísica del mundo.

Pues, siendo así, y siendo la socialización una progresiva masificación del hombre, ya no parecerá fantástica la posibilidad de que este progreso llegue realmente a su extremo.

La perspectiva de este extremo puede estremecernos. Pero, bien mirado, ¿por qué?, o más propiamente, ¿por quién, por quiénes?

¿Por los venideros? ¿Pero si ellos ya no lo van a sentir?

¿Por nosotros mismos? ¿Pero si nosotros aún no lo sentimos —más que en la imaginación?

Mas nos basta sentirlo en la imaginación, para que nos aferremos a una tercera posibilidad, no sólo con la imaginación, sino también con *la acción*.

Esta tercera posibilidad es la de nuevas formas de libertad que respondan a las nuevas formas de la socialización ineluctable.

También esta posibilidad ha sido y es real.

En toda coyuntura de opresión de las libertades humanas, éstas se han esforzado, se les han ingeniado, para escapar a la opresión, o insinuarse dentro de ella: la emigración, la sociedad secreta, el chiste público son bien dispares ejemplos.

Pero a nosotros nos interesan las formas propiamente intelectuales de supervivencia de la libertad intelectual.

El pasado nos ofrece asimismo un buen surtido de ejemplos: desde el "quien bien se ha ocultado, bien ha vivido" y el "avanzo enmascarado" de un Descartes, hasta el profesar el copernicanismo como una simple hipótesis explicativa de los fenómenos celestes, más económica que la ptolomaica, pero que muy bien pudiera corresponder menos que ésta a la realidad de los cielos, ya que esta realidad no tendría por qué ser menos complicada de lo que podría ser, por obsequiar a la limitación del intelecto humano. Lo que sí fue un subterfugio, lo fue excogitado por la más fina comprensión de la índole de las teorías científicas y del alcance epistemológico, que no ontológico, del principio de la simplicidad de la naturaleza.

Emulando tan ejemplares proceder y procedimientos, debemos investigar o inventar, primero, y, acto seguido, poner por obra, nuevas formas en que la libertad intelectual, y la individual toda, del intelectual y del que no siéndolo, quiera vivir tan libre como el que más, se sustraiga a las nuevas formas de socialización, o las perfore íntimamente.

¿Cómo que formar?, me preguntan, probablemente, ustedes, entre curiosos y ansiosos.

Tema para otra ocasión, les respondo, a medias circunspecto y a medias previsor.

Y paso a una cuarta posibilidad —que todavía hay.

Es la de no tener ya tiempo para vivir en el maravilloso mundo del futuro inminente.

Es —no puedo hacerme ilusiones— la más real para mí.

Esta posibilidad entraña un grave problema moral.

Alegrarse de no tener ya tiempo para vivir en el mundo del futuro, si la alegría mana del puro egoísmo de escapar a tiempo a males presuntos, o simples incomodidades, es una alegría que no puede sentir, sin remordimientos de conciencia, quien no sea un sujeto tan avanzado o "progresista", como para no tener ya el menor sentido moral.

Pero cabe alegrarse de no tener ya tiempo para vivir en el mundo del futuro, por muy otros motivos.

Hay quienes no pueden vivir, si no piensan que su vida marcha en el sentido del futuro; coopera, por poco que sea, al advenimiento del futuro.

Hace ya bastantes años que vengo haciendo la experiencia de vivir perfectamente, sin pensar nada semejante.

Prefiriendo ser último heredero de una casa de acreditada nobleza, a ser confundador de una casa de incierta alcurnia.

Y, si pienso así, es porque pienso, más a fondo, que ni el fracaso histórico es refutación del ideal, ni el éxito histórico justificación de lo real.

Y si pienso así, es, a su vez, porque pienso, ya a fondo del todo, que la historia no es puramente razón, sino irracional mezcla, más que racional síntesis, de razón y de sinrazón.