

CIENCIA Y VIDA

Pedro Laín Entralgo

CIENCIA Y VIDA

Pedro Laín Entralgo



Seminarios y Ediciones, S. A.

© by Pedro Laín Entralgo.

© de la presente edición by Seminarios y Ediciones, S. A.
Madrid-13. 1970. Av. de José Antonio, 88. Teléf. 241 05 28.

Cubierta: Xavier Olivé.

Depósito legal: M. 27.054 - 1970.

Impreso en España por Gráficas Benzal. - Virtudes, 7. -
Madrid-3.

Printed in Spain.

INDICE

	Págs.
	<hr/>
Breve introducción	7
El hombre de ciencia en la sociedad actual	13
El saber científico y la historia	39
Creación, respuesta y responsabilidad	67
La historia de la Medicina en la vida del médico ...	89
Breve sinopsis histórica de la ciencia española	101
La mente española y la ciencia	119

BREVE INTRODUCCION

Amablemente invitado por la jovencísima editorial «Seminarios y Ediciones», de cuyo nacimiento y bautizo soy en cierta medida compadre, he reunido bajo el título de «Ciencia y vida» algunos ensayos exploratorios y didácticos más o menos relacionados con lo que ese título quiere decir; a saber, con el hecho tan obvio de que la ciencia del hombre, no obstante la posible dosis de verdad objetiva y permanente que en ella haya, y a despecho del carácter olímpico o alciónico que su expresión tantas veces posee, se halla siempre en estrecha relación de dependencia con todos los órdenes, comprendidos los más humildes y cotidianos, de esa compleja realidad que solemos llamar «vida humana». «¿Fue un dios quien escribió estos signos?», dicen que dijo el físico Boltzmann, contemplando las seis famosas ecuaciones con que la mente soberana de Maxwell había sabido enlazar entre sí la óptica, la electricidad y el magnetismo. Sí, un dios fue el creador de esas ecuaciones; pero sólo en la medida en que el hombre, cualquier hombre, y por modo eminente el de genio, es siempre «un pequeño

dios», como dos siglos antes había afirmado, «pequeño dios» él mismo, el multigenial y humanísimo Leibniz. Porque el pasmoso Maxwell era en definitiva hombre, criatura mortal hecha de luz y de barro, sobre cuya individual, arrogante y barbada masa humana pesaban, aparte una resuelta vocación de explorador intelectual del cosmos y un descomunal talento físico-matemático, las varias determinaciones mundanales que necesariamente condicionan y orientan la actividad creadora de todas esas criaturas, de todos nosotros.

¿Qué estructura posee esa tan obvia relación entre la ciencia y la vida? Cuando la sociología, la socioeconomía y el estructuralismo parecen invadirlo y arrollarlo todo, permítaseme afirmar, para matizarlo luego, el radical personalismo de mi pensamiento. Pienso, en efecto, que el núcleo más esencial de la relación entre la ciencia del hombre y la totalidad de su vida se halla constituido por dos realidades estrictamente personales: una de nombre solemne, cuasirreligioso, la vocación, y otra de vitola más modesta y servicial, cuasipedagógica, la aptitud. Cualquiera que sea la idea que acerca de la vocación se tenga, cualesquiera que sean la escuela y el modo con que la aptitud intelectual haya sido entendida, la ciencia es en primer término un saber con el cual y por el cual una persona, en la medida de sus talentos y según el peculiar modo de éstos, creadoramente en el caso del investigador original, recreadoramente en el del buen degustador de lo que otros hicieron, siente en su intimidad algo a que ésta se siente secretamente llamada y secretamente le pide: la singular e incomparable fruición de contemplar una parte de la verdad del mundo y,

como consecuencia, la seguridad de poseer una vía para la empresa de modificarlo y mejorarlo.

De sobra sé que la vocación y la aptitud, tanto en su génesis como en su configuración, se hallan poderosamente condicionadas por todo lo que sella o modifica la naturaleza del hombre; esto es, por una copiosa y mezclada serie de motivos biológicos (sexo, raza, estado de salud, alimentación, biotipo), históricos (país o situación a que uno pertenezca: España, Francia o Alemania; Edad Media, Renacimiento o Romanticismo) y sociales (la clase o el grupo de que sea parte). Dejando de lado el grave problema de la constitución biológica y el habitual estado nutritivo de los individuos que pululan—valgan como ejemplo estas dos conocidas invenciones literarias—en «Los bajos fondos», de Gorki, y en «La busca», de Baroja, ¿sería imaginable, tan sólo por razones de orden estrictamente social, que entre ellos surgieran muchas vocaciones por la filosofía pura o por la matemática? No hay y no puede haber la menor duda: la biología, la historia y la instalación del individuo en la sociedad condicionan de manera enérgica, tanto en su génesis como en su configuración, las vocaciones y las aptitudes de los hombres.

Demos un paso más y afirmemos lo que de estas premisas biológicas y sociológicas debe ser consecuencia política y técnica: que modificando ampliamente las estructuras de la convivencia humana, de modo que las injusticias sociales de nuestro mundo sean suprimidas o aliviadas, y utilizando, con vistas a la mejora de la constitución biológica del individuo, las posibilidades—fabulosas, sin duda—que en el futuro vaya ofreciendo la aplicación de la

ciencia, el hombre podrá gobernar en no escasa medida la suscitación de las vocaciones y la orientación y el incremento de las aptitudes. Pero así como al hombre sensible—al hombre a secas—no le podrán quitar jamás de su alma el garcilacesco y azoriniano «dolorido sentir», porque ser libre para quererlo todo y estar obligado a no tener más que una pequeña parte siempre será cosa lastimera, así al hombre sapiente—al hombre en cuanto tal—nunca le podrán quitar, cuando claramente sepa que está Sabiendo algo y que eso que él sabe es realmente verdad, la experiencia íntima y directa de que la relación entre la ciencia y la vida tiene su alfa y su omega en las dos realidades que antes mencioné: esa vocación personal que le conduce a buscar la verdad de las cosas y esa fruición, personal también, que dimana del hecho psicológico de contemplar y poseer la verdad encontrada.

He aquí un hombre de ciencia del siglo XXX. Gracias a los poderosos recursos que ofrezca la incalculable técnica de entonces, los cromosomas de su estirpe habrán sido dotados, así en su composición como en su estructura, de la perfección máxima. La alimentación y la educación de nuestro hombre habrán llevado a su punto óptimo las diversas posibilidades vitales que esos cromosomas contenían dentro de sí. Un eficaz trabajo en equipo y un maravilloso instrumental auxiliar harán máximo y óptimo el rendimiento de su inteligencia y su investigación; gracias a todo lo cual, es probable que él y sus compañeros de equipo hayan incrementado de un modo para nosotros inimaginable el saber y el poder de aquella humanidad tan sabia y poderosa. Una sociedad racionalmente organizada para la ciencia

ha logrado, merced a esa organización suya, saberes que intelectualmente la perfeccionan y que técnicamente la enriquecen; nuevas industrias intra y extragaláxicas nacerán, acaso, de la hazaña científica que entonces acaba de ver la luz. Pero cuando en la quieta soledad de su cámara de reposo ese hombre haga suya, personal y exclusivamente suya, la verdad que él y los demás han descubierto, ¿dejará de percibir que lo más hondo y lo más decisivo de la relación entre la ciencia y la vida consiste, por modo simultáneo, en el cumplimiento de una vocación y en el ejercicio de una aptitud, la vocación científica y la aptitud intelectual de su individual e inalienable persona? ¿Dejará en definitiva de sentir que su alma, como con aladas palabras de raigambre bíblica dijo una vez Tomás Merton, está entonces cumpliendo su más profundo anhelo «jugando más allá de las estrellas»? Sí: la biología y la sociología condicionan poderosamente la relación entre la ciencia y la vida del hombre; mas no pueden pasar de ahí, porque tal relación tiene más allá de las estrellas lo que por esencia es y seguirá siendo su alfa y su omega.

PEDRO LAIN ENTRALGO

Julio de 1970.

EL HOMBRE DE CIENCIA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

Para Agustín Albarracín, amigo y
compañero de todos los días.

I

El sabio del siglo XIX

¿Qué hace, qué significa el hombre de ciencia para quienes con él y junto a él viven? Si la historia de la humanidad es en su conjunto un «Gran Teatro», ¿cuál será el papel propio de un hombre que no vive sino para saber lo que las cosas son? Dejemos ahora intacto el problema de lo que el cultivador de la ciencia fuese en la sociedad antigua, helénica o romana, y en el mundo cristiano anterior al comedio del siglo XIII. Para nosotros, hijos más o menos fieles del mundo moderno, la respuesta a esas punzantes interrogaciones debe considerar ante todo un suceso, aparentemente nada científico, acaecido en el seno de los claustros europeos entre los años 1250 y 1300: la decisión de afirmar con toda seriedad y toda consecuencia que el hombre es imagen y semejanza finitas de un Dios infinito, omnipotente y creador. Los descendientes de Adán se sienten desde su raíz misma cuasi-creadores, en el sentido más fuerte del término. Implícita desde el origen mismo del cristianismo, esa tesis antropológica—la más revolucionaria y fecunda de toda la historia—adquiere ahora formal y exigente explicitud. Manejar

inteligentemente las cosas del mundo no será ya imitar una «*physis*» soberanamente sabia o una mayestática «*potentia Dei ordinata*»; será, a la cambiante y perfectible manera humana, actuar originalmente, crear. El arte—«*tékhnê, ars*»—va a ser en primer término obra original, «creación» (1).

Todavía muy auroral y confusamente, así lo viven en sus almas los primeros hombres de ciencia de la naciente modernidad: Rogerio Bacon, Buridan, Alberto de Sajonia, Nicolás de Oresme. Pero una idea clara de lo que como hombre de ciencia representa el sabio para la sociedad en que vive no alcanzará expresión notoria—y si se quiere, solemne—hasta que el mundo moderno deje de ser incipiente crepúsculo y resueltamente se convierta en mañana luminosa; con otras palabras, hasta Descartes. El título primitivo del «Discurso del método» rezaba así: «Proyecto de una ciencia universal por la cual pueda elevarse nuestra naturaleza a su más alto nivel de perfección.» He aquí, pues, la sublime misión específica del filósofo que sepa serlo plenamente, y a la manera del propio Descartes logre también calificarse como hombre de ciencia: ayudar con mayor eficacia que nadie a que la naturaleza humana adquiera «su más alto nivel de perfección». El texto del «Discurso» cartesiano dirá cómo esto puede y debe acaecer: «En lugar de esta filosofía que se enseña en las escuelas se puede encontrar una filosofía práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean [...], podríamos hacernos como dueños y poseedores de la naturaleza.» El goce expedito de todos los frutos de la tierra, la conservación de la

salud, la certidumbre de una vejez exenta de achaques y flaquezas: todo esto y mucho más podrá obtenerse, augura Descartes, si la lección contenida en su «Discurso» es recta y colectivamente aprovechada por la posteridad. Muy diligentemente van a escuchar esa lección los primeros mecenas modernos del trabajo científico: Luis XIV, Federico II de Prusia, Catalina de Rusia, Carlos III de España.

En Descartes, como en Galileo, Leibniz y Newton, es posible, más aún, es necesario distinguir entre el sabio y el creyente. El sabio piensa que la ciencia moderna, esa que los italianos han comenzado a llamar «scienza nuova», es capaz de elevar a la naturaleza humana hasta «su más alto nivel de perfección»; el creyente, a su vez, cree que por encima del «nivel de perfección» que el hombre puede lograr con su propio ingenio hay otro, sólo accesible a los humanos mediante la ayuda gratuita de una instancia sobrenatural, constitutivamente superior, por tanto, a todas las que ellos por sí mismos lleguen a poner en juego. La historia del género humano no tiene y no puede tener en sí misma su fin más propio. ¿Qué acontecerá cuando los hombres del siglo XIX lleven a sus últimas consecuencias la secularización de la vida y la cultura que con tanta resolución habían iniciado los del siglo XVIII? ¿Cuál será entonces el papel que a sí mismo se conceda el sabio?

Desde Fichte hasta Bergson—en orden al pensamiento filosófico, eso es el siglo XIX—, la significación social del sabio puede ser a mi juicio caracterizada mediante dos palabras, relativa una a la penetración del saber científico en el seno de la sociedad, «democratización», y tocante la otra al al-

cance real que el sabio atribuye a su misión histórica, «sacralización».

El saber logrado por los hombres de ciencia de los siglos XVII y XVIII apenas llega a las gentes humildes. «Esa secta quedó siempre por debajo de los derechos del pueblo», dirá agudamente Robespierre, hablando de los enciclopedistas. El sabio típico del siglo XIX, en cambio, tiene siempre la intención y la creencia—más o menos justificadas por la realidad—de informar con su enseñanza las mentes de la sociedad entera, desde la del aristócrata a la del trabajador manual. Recuérdese, a título de ejemplo, lo que en París fueron las lecciones públicas de Claudio Bernard, Berthelot y Pasteur, las de Virchow en Berlín o las de Haeckel en Jena. O, mucho más modestamente, las de Pedro Mata en el Madrid de 1870.

Más radical e importante va a ser la novedad en lo que atañe a la consistencia de la misión histórica que el sabio cree cumplir. «Estoy llamado—decía de sí mismo, con sinceridad y énfasis sobrecogedores, el extremado Fichte—a dar testimonio de la verdad; mi vida y mis avatares nada cuentan para mí... Soy un sacerdote de la verdad; estoy a su servicio, y me he comprometido conmigo mismo a hacer, osar y sufrir todo por ella. Si por su causa fuese perseguido y odiado, si por ella hubiese de morir, ¿qué tendría esto de singular, qué haría yo sino lo que en rigor debo hacer?» Tal sería en su raíz la «Bestimmung des Gelehrten», la misión del sabio. Y quien así habla, ¿no está diciéndonos a voces que en el fondo de su alma siente simultáneamente vocación de «sacerdote» y de «redentor»? Una página de la «Filosofía de la Historia», de Hegel, pintará con ma-

yor pretensión de objetividad y no menor énfasis la situación espiritual de que esa actitud fichteana era consecuencia y testimonio: «Desde que existe el Sol en el firmamento y giran en torno a él los planetas, jamás se ha visto que el hombre se atenga a su cabeza, esto es, a su pensamiento, y según esto edifique la realidad. Había dicho Anaxágoras que el «nous» rige al mundo; pero ahora ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Ha sido como una espléndida aurora. Todos los seres pensantes han celebrado esta época... Un entusiasmo del espíritu ha hecho estremecerse al mundo, como si ahora hubiese acaecido la efectiva conciliación entre él y lo divino». El mismo entusiasmo estelar de la mente revela una carta del propio Hegel a su amigo Notthammer: «El espíritu del mundo («Weltgeist») ha dado a nuestro tiempo la orden de avance. Tal orden ha sido obedecida, y este ser avanza a campo traviesa irresistiblemente, como una falange compacta y acorazada, y con tan insensible paso como el Sol.»

No es difícil advertir que bajo tan imponente prosa romántica—el Romanticismo tuvo dos polos, uno exultante y otro doliente—hay: a) la convicción profunda de que el hombre puede conquistar por sí solo, y por tanto históricamente, la suma plenitud de su propia naturaleza; b) la no menos profunda convicción de que esa operación, a un tiempo reveladora y creadora—porque el sabio revela la verdad de lo real creándola, y crea esa verdad revelándola—, posee respecto del destino de la humanidad un carácter rigurosamente redentor, y c) la clara y firme idea de que es el sabio quien histórica y so-

cialmente ha de cumplirla. Habría según esto dos modos y dos niveles en el oficio del «hombre de ciencia»: el supremo de quienes poseen cabal conciencia filosófica de su misión estamental, el nivel de los «sabios-sacerdotes», y el inferior de quienes, menos dotados y profundos, no pueden pasar de ayudar técnica y especializadamente a aquéllos en su tarea sublime, el nivel de los «sabios-acólitos». El sabio es, en suma, quien actualiza y manifiesta la condición divina de la humanidad, quien patentiza a todos el hecho de ser ésta, como Hegel había dicho para todo su siglo, «Dios deviniente», «Gott im Werden».

Una lectura atenta de los hombres de ciencia más característicos del siglo XIX, Helmholtz o Clausius, Claudio Bernard o Berthelot, Darwin o Huxley, el mismo Cajal, permitirá descubrir en todos ellos, con cuantas modulaciones nacionales o individuales se quiera, la actitud espiritual que acabo de describir. El sabio es, por supuesto, «revelador» de lo que las cosas en sí mismas son: piénsese en la emoción cuasi-religiosa que corrió por las mejores cabezas de Europa cuando Mayer, Joule y Helmholtz descubrieron y formularon con todo el rigor deseable el segundo principio de la termodinámica, o en el trémolo entusiasta de la pluma de Virchow cuando por primera vez escribe su «*omnis cellula e cellula*». El sabio es, por otra parte, «creador»: Cauchy con sus funciones de variable imaginaria, Lobatschewski y Riemann con sus geometrías no euclidianas, inventan entes y verdades que siendo «lógicos» —esto es, hijos legítimos de la razón del hombre— no parece que en modo alguno puedan ser «naturales», pertenecientes al orbe de lo que en la natu-

raleza hay; los químicos, por su parte, comienzan a sintetizar en sus laboratorios sustancias nuevas, cuerpos no existentes en la realidad cósmica. No sólo en el dominio de las artes bellas es el hombre capaz de creación; también lo es, y no menos pasmosamente, en el campo de las artes intelectuales y científicas. El sabio es, además, «redentor», porque con su obra van a ser radical y definitivamente vencidos el dolor, la miseria y la ignorancia: léanse las ilusionadas predicciones de Berthelot acerca de lo que la química irá haciendo para resolver de raíz el problema de la alimentación del hombre; hojéense las páginas de «L'avenir de la science», de Renan. El sabio es, en fin, «sacerdote» de la única religión adecuada a la dignidad de la inteligencia humana, la religión de la verdad natural. Dígalo por todos Virchow, con las palabras que pronunció en elogio póstumo de su maestro Johannes Müller: «Y así llegó a ser, como él decía de sus grandes predecesores, un permanente sacerdote de la naturaleza; el culto a que servía era como un vínculo religioso entre sus discípulos y su persona, y el estilo severo y como sacerdotal de su lenguaje y sus movimientos completaba el sentimiento de veneración con que todos le contemplaban. En la boca, en sus labios apretados, un rasgo de seriedad; en la frente y en los ojos, la expresión del más severo pensamiento; en cada pliegue del rostro, el recuerdo de un trabajo ya concluido: así este hombre, erguido ante el altar de la naturaleza, libre por su propio poder de las ataduras que imponen la educación y la tradición, era todo él un testimonio de la independencia personal.» Sin esta olímpica altisonancia, con la punta de ironía del hombre que habiendo vi-

vido y triunfado en la centuria de Johannes Müller y Virchow sobrevive y declina en la nuestra, escribirá concisa y certeramente Guillermo Wundt: «En el siglo XVII, Dios dictaba los principios de la naturaleza; en el XVIII, lo hace la naturaleza misma; en el XIX, los hombres de ciencia se cuidan de ello.» No puede extrañar que un brillante epígono tardío de la mentalidad ochocentista, el biólogo Jacques Loeb, recabase con toda seriedad para los hombres de ciencia, ya en 1917, la suprema dirección política de los pueblos: la utopía platónica renacía entonces a través de la ciencia más especializada y positiva.

II

¿Crisis de la ciencia?

En la mente de un sabio del siglo XIX, la razón científica es el único «camino real»—aquel «königlicher Weg» de que Kant había formulado las leyes—para un conocimiento verdadero y radical de la realidad. «Extra scientiam nulla salus», piensan estos hombres; y lo que por ese camino no haya sido hasta entonces logrado, los sabios de mañana lo lograrán. Las verdades científicas—los principios de la termodinámica, la ley de la gravitación universal, las ecuaciones del campo electromagnético—son la verdad por excelencia, la verdad necesaria y absoluta, la forma humana de una intuición divina del cosmos. «¿Fue un dios quien escribió estos signos?», exclamará Boltzmann, con palabras de Goethe, ante las geniales ecuaciones de Maxwell.

¿Era imaginable para uno de esos hombres lo que llegó a decirse de la ciencia en los últimos lustros del siglo XIX y en los primeros del XX? Primero, los analistas de mente severa y rigurosa: un Emile Boutroux, por ejemplo. En 1874 publicaba Boutroux su resonante libro «De la contingence des lois de la nature». Las leyes de la naturaleza no son absolutas, son todas contingentes, y su grado de contingencia se hace tanto mayor cuanto menos abstracta y más inmediatamente real es la materia sobre que esas leyes pretenden imperar. Para la inteligencia humana, la realidad es y será siempre más rica que la posibilidad. Poco después, los «filósofos de la vida»: un Nietzsche, un Dilthey, un Bergson; a su manera, un Unamuno. La razón científica, dirá Bergson, es radicalmente inepta para aprehender la realidad de las cosas; sus leyes y sus conceptos la solidifican, la reducen a cadáver; sólo la intuición permite al hombre un conocimiento satisfactorio y adecuado de sí mismo y del mundo. Algo más tarde, los críticos de la ciencia: Poincaré, Tannery, Duhem, Mach, Meyerson. La empresa de discutir si la geometría euclidiana es más o menos verdadera que las geometrías no euclidianas carece totalmente de sentido, enseña Poincaré. Una geometría no es más o menos «verdadera» que otra, sino más o menos adecuada a las necesidades vitales de la mente que la formula. Y entre tanto, los vulgarizadores y panfletarios, como el expeditivo Ferdinand Brunetière, autor, en 1895, de un comentadísimo artículo significativamente titulado «La faillite de la science». La ciencia no padece crisis; lo que padece es quiebra de supuestos y principios, bancarrota. ¿Puede ahora extrañar que en la guerra de 1914 vieses muchos

el sangriento y estruendoso fracaso del optimismo histórico inherente a la ciencia del siglo XIX y subyacente a ella? Desde el punto de vista de su monarquía sobre las restantes actividades del alma humana, «scientia fuit»: tal parece ser la clave de una parte considerable del pensamiento europeo a comienzos del siglo XX. Mientras Becquerel, Röntgen, los Curie, Planck y Einstein inician la fascinante física de nuestro siglo, otros parecen no contentarse más que declarando anticuado el espíritu científico y hasta tratando de enterrarlo para siempre.

Pero ¿es acaso posible el advenimiento de una «bancarrotta de la ciencia» en la historia del mundo occidental? Indudablemente, no, porque la ciencia es un «constitutivum formale» de nuestra cultura. Suprímase la, y desaparecerá en un abrir y cerrar de ojos esta cosa inmensa y delicada que para entendernos pronto solemos llamar «Occidente» (2). Es cierto que desde la raíz misma de su existencia la humanidad ha pedido y pedirá siempre un «saber de salvación» (Scheler), y la ciencia, pese a sus infinitas aspiraciones a lo largo del siglo XIX, no es capaz de otorgárselo. La termodinámica y la astrofísica pueden dar y dan efectivamente al hombre grandeza intelectual; mas no pueden darle felicidad, y hacia ésta se dirige en última instancia, como fray Luis de León diría, «el pío universal de las criaturas». Auténticos «saberes de salvación» sólo pueden serlo—subjektivamente, ya se entiende—las «creencias últimas» acerca del sentido de la existencia humana y del mundo: la creencia en el progreso indefinido para el progresista dieciochesco, en un venturoso «estado final» de la humanidad para

el marxista, en la vida «in patria» para el cristiano. Sí, todo esto es muy cierto; pero también lo es que el hombre occidental no puede concebir para sí y para el hombre «in genere» una salvación—sea ésta histórica, como la que postula el marxismo, o sobrehistórica, como la que promete el cristianismo—que no lleve en su seno algún saber intelectual, alguna «ciencia». La misma fe religiosa no es en sí misma asentimiento ciego, pese a lo que parece sugerir su habitual representación plástica; y si el pensamiento de nuestro siglo, acaso como legítima reacción frente a una teología excesivamente racionalista, ha subrayado con energía lo que en el acto de fe es ejercicio de la voluntad y la afectividad, nunca la inteligencia del creyente—véase el hermoso libro que R. Aubert ha consagrado al tema (3)—dejará de tener en ese acto un papel esencial. ¿Cómo no recordar, aunque el argumento sea más poético que teológico, la intelectual y aun cosmológica manera con que en la «Oda a Felipe Ruiz» es concebida y esperada la bienaventuranza eterna? «Quien rige las estrellas—veré, y quién las enciende con hermosas—y eficaces centellas...», exclama, ávido de una astrofísica trascendente y definitiva, como si fuese un astrónomo de Monte Palomar y no un agustino de Salamanca, el bueno de fray Luis (4). ¿No es tradicional llamar «visión»—visión beatífica, posesiva evidencia plenaria—a la felicidad celeste? Y si esto puede decirse de la fe religiosa, piénsese lo que cabrá decir de las creencias de índole pura y exclusivamente histórica, como las que alimentan de ilusión la vida del progresista y el marxista convencidos.

En dos sentidos cabe hablar de una «crisis de la

ciencia» en el filo de los siglos XIX y XX: por obra de la teoría de los «cuanta» y de la teoría de la relatividad prodújose en la física, ciencia normativa, entonces, de todas las demás, una indudable crisis de principios; y, por otra parte, cambió de muy visible manera la actitud de los hombres respecto de lo que el saber científico puede por sí mismo dar a quien lo posee. Pero en modo alguno fue «banca rota» esa indudable crisis. Quien con ingenuidad contemple el lugar que en el sistema de prestigios del hombre actual ocupa una serie de cuestiones de carácter puramente científico—energía atómica, astrofísica, conquista del espacio, secreto químico de la vida—, ¿qué pensará del jactancioso epígrafe de Brunetièrre? La crisis no ha afectado a la ciencia en cuanto tal, sino a la fe de las almas en la capacidad de la ciencia para resolver los problemas últimos de la existencia humana. Lo cual, como es obvio, había de traer consigo un profundo cambio en la figura y en la significación social del científico.

III

El sabio del siglo XX

Para entender con alguna precisión lo que el hombre de ciencia significa dentro de la sociedad actual, conviene desde ahora señalar las dos principales figuras típicas con que ese hombre aparece a los ojos del observador atento. Frente al sabio-sacerdote del siglo XIX, hoy el buscador y expositor del saber científico—quede aparte, pues, un tercer tipo, el «simulador de la ciencia»—se realiza psico-

lógica y socialmente con arreglo a dos esquemas ideales: el «sabio-deportista» y el «sabio-mercenario». Trataré de explicar el sentido de estas dos expresiones.

¿Qué es un deportista? A mi modo de ver, un hombre que con riesgo de su integridad o de su vida se consagra empeñada y alegremente al cumplimiento de tareas que para él—y, por supuesto, para los demás hombres—poseen importancia penúltima. He ahí a Hillary, el alpinista vencedor del Gaurisankar. Que con su proeza arriesgó su vida, nadie será capaz de ponerlo en duda; que, no obstante, se entregó a ella con empeño y alegría, tampoco. ¿Quiere esto decir que para Hillary sea la ascensión al Gaurisankar el más noble y sublime de todos los fines humanos? La meta suprema de la existencia humana, aquello por lo cual ésta se ensalza o se aproxima, como diría Descartes, «a su más alto nivel de perfección», ¿será para él una peregrinación más o menos religiosa a la cúspide del Himalaya? En modo alguno. Pero Hillary era deportista, y a sabiendas de que su empresa no podía constituirse en fin último de la vida del hombre, procedió «como si» lo fuese. Y como él, tantos y tantos otros.

Pues bien, tal es el proceder de los sabios más ejemplares y representativos de nuestro siglo. Alegre y deportivamente, sin el menor ademán solemne o sacerdotal, no disimulando su ironía frente al hieratismo de sus abuelos científicos, esos hombres consagran con ahínco su vida—muchas veces en equipo, para que el estilo deportivo sea más patente—a la investigación de una parcela de la realidad. En algunas ocasiones, con verdadero riesgo; en otras, sin riesgo visible, pero con visible entu-

siasmo; casi siempre, con la mesurada, tranquila constancia del que a horas fijas cumple día tras día un gustoso deber vocacional. Visítese un centro de trabajo científico en Bethesda o en Cambridge, en París o en Tubinga, en Tel-Aviv o en Magnitogorsk, y en todas partes se encontrará, estoy seguro, ese mismo espectáculo.

Salvadas excepciones, el «sabio-deportista»—si se quiere, el «deportista de la ciencia»—inicia su vigencia social en los años subsiguientes a la primera guerra mundial. Max Planck, que comenzó su vida científica entre sabios-sacerdotes (Helmholtz, Clausius, Boltzmann, Ostwald) y la terminó entre sabios-deportistas (Heisenberg, Schrödinger), supo expresar muy certera y tempranamente esta nueva condición del sabio. En una conferencia del año 1926, significativamente titulada «Vom Relativen zum Absoluten»—«De lo relativo a lo absoluto»—, y después de negar sin ambages el pretendido carácter absoluto del saber científico, decía el gran físico: «Lo absoluto constituye más bien una meta ideal que (los hombres de ciencia) siempre tenemos ante nosotros, sin poder jamás alcanzarla: un pensamiento tal vez perturbador, al cual debemos resignarnos. Nuestra situación es comparable a la de un alpinista caminante por terreno desconocido, que nunca sabe si tras la cima que ve ante él, y hacia la cual penosamente se esfuerza, se alzarán otras más altas. Mas tanto para él como para nosotros sirve de consuelo el hecho de que así se asciende y se avanza, y que nada nos impide aproximarnos ilimitadamente a la meta anhelada. Perseguir siempre y configurar cada vez más precisamente esta aproximación es el empeño propio e inabdicable de cualquier

ciencia, y así, bien podemos decir, con Lessing: No es la posesión de la verdad, sino el combate victorioso por ella lo que hace feliz al investigador.» Como Lessing, pero sin negar al alma del hombre una posibilidad extracientífica, religiosa, de alcanzar realmente «lo absoluto»—léase su reveladora conferencia «Religion und Naturwissenschaft»—, Planck proclama el valor sólo penúltimo de la ciencia y lanza la consigna de conquistarlo y gozarlo deportivamente. No, no era un capricho infundado mi apelación al ejemplo de Hillary.

¿Necesitaré recordar que Niels Bohr alternaba la dedicación al fútbol con la elaboración intelectual del genial modelo atómico que lleva su nombre? ¿O que Einstein, el hombre a quien, según el sabroso decir de Ortega, «hasta las constelaciones venían a adularle», expresó más de una vez una idea estrictamente «deportiva» del saber físico? ¿O que Schrödinger—Zubiri supo subrayarlo—se formó, como mozo de la «Jugendbewegung», a la sombra del lema: «Camaradería. ¡Abajo las convenciones!»? No hay duda: desde los ilusionados años «twenties» hasta nuestros menos ilusionados días, los sabios más eminentes y representativos del siglo XX han sido, en el sentido antes consignado, «deportistas de la ciencia». A través de su sencillez cristalina, así nos lo mostraba Severo Ochoa a los oyentes de la sensacional conferencia que hace poco dió en Madrid acerca de la clave bioquímica de la herencia.

Todo ello supone un cambio profundo en la idea que el sabio tiene acerca de su papel en la sociedad y en la historia. Mas no me parece oportuno estudiar esa nueva actitud sin un rápido examen de la

segunda de las figuras típicas que más arriba nombré: la del «sabio-mercenario» o «mercenario de la ciencia».

Cuando el sabio-sacerdote se hieratiza demasiado aparatosamente, bien por su propia iniciativa, bien porque la beatería de la sociedad en torno le conduce a ello, su perfil es el del bonzo o santón. Algo tenía de viejo bonzo Rodolfo Virchow, valga su ejemplo, en la medicina alemana de 1900. Cuando el sabio-deportista se degrada moralmente, cuando no le basta esa noble fruición de conquistar lo penúltimo que hemos oído describir a Planck, pronto se convierte en mercenario. Consciente o no de esa penúltimidad que a sus ojos posee el saber científico, el sabio-deportista pone su trabajo al servicio—servicio retribuido, claro está, porque ser deportista dista mil leguas de ser asceta del yermo (5)—de instancias más «últimas» que la ciencia misma; pero no de cualesquiera, sino tan sólo de aquellas que de algún modo casan sin violencia con sus creencias, explícitas o implícitas, fervorosas o tibias, acerca de lo que para él o para cualquier hombre posee real y verdadera ultimidad. La famosa carta de Einstein a Roosevelt sobre la utilización de la energía atómica vendrá inmediatamente a la memoria de todos. El mercenario de la ciencia, en cambio, vende su trabajo a quien mejor se lo pague. Y puesto que la ciencia, hecha técnica, otorga riqueza y poder, véndelo en definitiva a cualquiera de los poderosos que actúan en nombre de creencias o intereses más fuertes y acaso más «últimos» que la dignidad que el sabio-mercenario cree recibir de su investigación personal o de su personal enseñanza.

Se dirá, y con verdad, que el tipo del sabio-mercenario no es nuevo en el mundo moderno. Recuérdese a los varios sabios dieciochescos que en el curso de pocos años sirvieron indistintamente a la Francia de Luis XV, a la Prusia de Federico II y a la Rusia de Catalina; o al francés Proust, llevando a término sus investigaciones químicas en la Academia de Artillería de Segovia. Pero la analogía entre los mercenarios del siglo XVIII y los actuales es más aparente que real. Cualesquiera que fuesen sus diferencias personales, todos aquellos hombres servían a una misma causa espiritual e histórica, la causa de la «razón»; más o menos religiosamente entendido, el servicio a la «raison», tal como su siglo la concibe, unifica entonces a la mayor parte de los sabios de Europa, sean París, Berlín o San Petersburgo la sede de sus emolumentos y sus desvelos. ¿Puede decirse esto de quienes hoy viven como mercenarios de la ciencia? No lo creo. Queden aparte los que dignamente trabajan en un país cualquiera porque forzosidades de orden político, técnico o económico no les dejaron trabajar en el suyo. Entre los restantes, no será difícil descubrir los no escasos para los cuales la ciencia es cínicamente, si vale decirlo así, una penúltimidad exenta de ultimidades, una mercancía vendible al mejor postor. Y así lo demuestra el hecho de que, en la medida a que su propia habilidad científica alcanza, son capaces de ponerla por dinero al servicio de las concepciones del mundo y las ideologías políticas más agriamente opuestas entre sí.

En tal conducta son fácilmente discernibles dos momentos: uno personal, la peculiar instalación de cada sabio frente a un problema que, después de todo,

posee un inequívoco carácter moral; otro típico, dependiente de la significación y el valor que el mundo actual y el propio hombre de ciencia atribuyen al saber científico. Algo de común tienen el sabio-deportista y el sabio-mercenario, y en no pocos casos no será cosa fácil colocar al investigador contemporáneo bajo una u otra de esas dos etiquetas. ¿Qué pasa en nuestro siglo para que los dos principales tipos sociológicos del sabio sean los ahora descritos? ¿Por qué entre ellos hay, en la realidad empírica de la sociedad occidental y de la sociedad marxista, una tan indudable transición continua? Tales son las interrogantes que ahora importan.

Mi respuesta a una y otra dice así: porque la ciencia, que en la sociedad secularizada del siglo XIX desempeñaba el papel de un verdadero «sacramentum» se ha convertido durante el nuestro en una profesión desacralizada y penúltima. En cierto sentido, la secularización de la sociedad se ha hecho más radical, porque afecta tanto a la religión propiamente dicha como a las seudoreligiones que a modo de sucedáneos la habían remplazado. El hombre de nuestro siglo ha hecho recta o torcidamente la experiencia vital de su propia contingencia (Merleau-Ponty); y quien así vive, puede, desde luego, admitir la existencia de un Dios misteriosamente trascendente al mundo, pero no el imperio de dioses o ídolos inmanentes a él. No vacilo en afirmar que a la postre esto ha sido un bien—un bien, eso sí, hartamente incómodo, como empiezan siéndolo casi todos los bienes auténticos—, y pienso que no sería difícil dar una prometedora versión católica a la distinción conceptual y axiológica de Gogarten en-

tre «secularización» y «secularismo». En otro sentido, tan radical secularización de la vida social e histórica—«desilusión del alma», la llamó Ortega en el epílogo a «El tema de nuestro tiempo»—ha dejado al hombre en total franquía, ya para un cultivo entusiasta de lo penúltimo a sabiendas de que lo es, ya para su instalación personal más o menos cínica o angustiada en una penultimidad sin horizontes hacia regiones que la trasciendan. De ahí la actual coincidencia de cristianos, marxistas, deístas, agnósticos e indecisos en el estilo histórico de la «deportividad», y la mencionada transición real entre el sabio-deportista y el sabio-mercenario.

El cultivo de la ciencia, profesión desacralizada y penúltima. Hombre de ciencia es hoy quien con inteligencia egregia o gregaria aprende unas técnicas de trabajo—las del laboratorio físico o las de la comprensión fina del pasado—y las emplea, unas veces con vocación esclarecida, otras como cotidiano recurso «pro pane lucrando», en la investigación metódica de lo que en sí misma es o parece ser una parcela de la realidad. Nada más. Textos como los de Fichte y Hegel antes transcritos conmoverán tal vez al sabio-deportista y harán reír con fácil sarcasmo al sabio-mercenario; pero ni a uno ni a otro parecerá que esas palabras solemnes y augurales «van con ellos». Lo cual no habría acontecido hace ochenta años, es bien seguro, aunque el sabio lector de entonces—un Helmholtz, un Virchow—se hallase muy lejos de confesar el idealismo fichteano o el hegeliano.

Así profesionalmente cualificado, ¿qué es lo que el hombre de ciencia cree dar a la sociedad y qué

es lo que la sociedad espera del hombre de ciencia? A mi juicio, los cinco siguientes bienes:

1.º Holgura de la existencia física, bienestar, comodidad para la satisfacción de las necesidades vitales: tal es la cosecha que incesante y crecientemente vienen ofreciendo las ciencias aplicadas, y el más inmediatamente visible entre todos los beneficios sociales del saber científico. Bastará mencionar los nombres de unas cuantas de esas necesidades—nutrición, actividad sensorial, defensa frente a la inclemencia ambiente, reposo, traslación en el espacio, comunicación interpersonal, lucha contra la enfermedad—, para que acudan a las mentes las innumerables técnicas que en orden a la satisfacción amplia y cómoda de cada una han inventado los hombres de ciencia durante los últimos decenios. Viendo que en sólo trescientos años casi ha llegado a triplicarse la pervivencia media del individuo humano, y que un satélite artificial permite a los hombres enviar en torno al planeta el sonido de sus palabras y fidelísimas imágenes de su cuerpo, ¿no creería Descartes en buena parte cumplido el esperanzado vaticinio que él escribió como remate de su «Discurso del método»?

2.º Poder. «Tantum possumus quantum scimus», dijo Sir Francis Bacon en el siglo XVII. Desde entonces, mil y mil veces ha sido repetida tal sentencia. Parece, sin embargo, que su indudable verdad no ha llegado a ser patente y plenaria hasta nuestro siglo. Todavía en el pasado, los guerrilleros españoles, tan escasamente técnicos, podían vencer a fuerza de astucia y coraje a infantes y artilleros discípulos de Laplace y Monge. Pero frente al poderío bélico que la ciencia actual garantiza a quien de veras

la posee—no será preciso nombrar una por una las distintas bombas «atómicas»—, ¿qué guerrillas serían capaces de subsistir?

Claro que la ciencia no da poder al hombre privado en cuanto tal: nada hubiese podido hacer el mismísimo Einstein frente a un «gun-man» cualquiera dispuesto a agredirle. El poder lo otorga al hombre en cuanto éste pertenece a una comunidad capaz en medida suficiente de hacer ciencia y técnica, y dotada a la vez de firme vocación de mando: de ahí que las fórmulas científicas que garantizan el ejercicio violento del poder sean hoy preciadísimos «arcana imperii», genuinos «secretos de Estado». He oído decir que el gran matemático von Neumann, muerto hace pocos años en Washington, a consecuencia de un cáncer inoperable, pasó muchas de sus últimas horas revelando secretísimamente a un pequeño grupo de altos jefes de la Marina norteamericana todos sus saberes hasta entonces no publicados. No cabe una confirmación más patética de la verdad contenida en el aserto baconiano.

3.º Dignidad. El saber científico—por sí mismo, sin necesidad de realización técnica—ennoblece a quien lo posee, aunque éste no haya contribuido a conquistarlo. Hacia afuera, tal dignidad se manifiesta como prestigio. Basta, para advertirlo, observar cómo los ciudadanos de los Estados Unidos y de la Unión Soviética—y por extensión, los amigos de uno o de otro de esos pueblos—participan en las vicisitudes de la actual conquista del espacio cósmico. O, sin salir de nuestra frontera, el curioso alivio que el premio Nobel de Cajal trajo a las almas de tantos españoles a quienes nada importaba la ciencia histológica. Más quilates tiene la dignidad que

internamente concede el saber científico. Este no permite al hombre gritar quiijotesca y unamunianamente «Yo sé quien soy», porque la ciencia, en el sentido con que esta palabra suele usarse, no entiende de «quiénes»; pero sí le ayuda a decir con fundamento «Yo sé lo que soy»: qué es su condición humana y el mundo en que él existe, dónde está cósmica e históricamente su persona, cuáles son sus posibilidades y límites reales. Aunque a regañadientes, porque ellos son más hombres de «quiénes» que hombres de «qués», hasta los españoles más tradicionales van reconociendo esta virtualidad dignificadora de la ciencia.

4.º Libertad. Predecir o imaginar el ocio que las técnicas científicas van a regalar o están regalando a los hombres, sometidos hasta hoy a la forzosidad del trabajo casi todas las horas del día, constiuye uno de los más difundidos tópicos de nuestro tiempo. La ciencia «libera» en alguna medida de la servidumbre al trabajo, abre nuevas posibilidades a la vida, otorga libertad. Más cuestionable parece ser mente adentro la capacidad liberadora de la ciencia. Saber científicamente una cosa, ¿no es por ventura sentirse obligado a pensar que lo que se sabe «es así» y no puede ser de otro modo? ¿No llamó Lamartine «chaînes de la pensée humaine» a las matemáticas, prototipo del saber científico? Pero no hay que dejarse llevar por las apariencias. Incluso en este orden, la ciencia ayuda al ejercicio «real» de la libertad; y no sólo porque nos hace más lúcidos en cuanto a tal ejercicio, sino, sobre todo, porque orienta de algún modo nuestra acción en el mundo, ordena con eficacia el paso, no siempre fácil, de la «aspiración» al «proyecto» y dirige sin

forzosidad, a manera de «praeambulum», la incardinación de lo penúltimo en lo que es o nos parece ser de veras último (6). Por la ciencia—esta ciencia de hoy, tan alegremente convicta de penúltimidad—llega a sernos razonable nuestra contingencia. Y hoy sabe cualquiera, contra la miope y apresurada sentencia de Lamartine, que tanto respecto de su génesis como respecto de su alcance, el saber matemático se mueve en el elemento de la libertad.

5.º Quehablar. Permítaseme introducir y sustantivar el neologismo verbal «quehablar», gemelo y complementario de «quehacer». Nos dan quehacer las cosas cuando nos obligan al esfuerzo laborioso; nos dan quehablar cuando sirven de pábulo a nuestra conversación, cuando nos incitan a ocuparnos verbalmente de ellas. Sin cosas de que hablar, ¿qué terrible océano de tedio sería nuestra vida? Pues bien, acontece que la ciencia, a medida que hace menor el quehacer del hombre, va incrementando su quehablar. La teoría de la relatividad, la fisión del átomo, la evolución biológica, la síntesis de la materia viva y el origen del hombre han sido y son en nuestro siglo, entre tantos otros, frecuentes temas de conversación. Si el siglo XVIII tuvo por obra de Algarotti un «Newtonianismo per le signore», nuestro siglo tiene gracias a Jacobo von Uexküll unas «Cartas biológicas a una dama», para no mentar el aluvión, no siempre exento de valor, de los libros y las revistas de «science-fiction». La ciencia ilusiona, hace volar, hechas palabras, las imaginaciones más plantígradas, da quehablar. Comodidad vital, poder, dignidad, libertad, materia coloquial: todo esto brinda hoy la ciencia al hom-

bre. Lo que no le brinda es la promesa, a la postre falsa, de una acción redentora respecto de sus menesterosidades más radicales—porque el bienestar no es y no puede ser la felicidad, y mucho menos la felicidad plenaria—, ni tampoco un «ersatz» de la religión, porque el saber científico ha vuelto a ser en la mente de todos un saber penúltimo. Repetiré mi fórmula: la ciencia es hoy una profesión sin duda nobilísima, pero desacralizada y penúltima. Profesión, no sacerdocio; ordenado trabajo cotidiano, económicamente atendido por el Estado y las empresas industriales—mal, cuando el saber científico no interesa de veras; con el decoro suficiente, cuando interesa—o por el mecenazgo espontáneo de la sociedad. Pero la profesión de conquistar verdades acerca mucho más que casi todas las restantes a ese fondo de la vida en que se manifiesta la índole moral de las acciones y los hábitos; y así acaece que el hombre de ciencia actual, muy lejos de creerse sabio-sacerdote, se siente a veces en el honroso deber de denunciar la falsedad, la injusticia y la crueldad que tantas veces hay en el mundo en que vive. Surge así, junto al deportista y al mercenario, un nuevo tipo de sabio: el «sabio-denunciante moral». Los nombres de Einstein, Bertrand Russell, Oppenheimer, Mitscherlich y C. Fr. von Weizsäcker ilustran muy bien, creo, lo que esa expresión concretamente significa (7).

Escribía Renan en «L'avenir de la science»: «Sólo la ciencia dará a la humanidad eso sin lo cual ésta no puede vivir: un símbolo y una ley.» No creo que hoy fuesen muchos los que suscribieran convencidos esta optimista sentencia. Cuando los necesita, la humanidad busca sus símbolos allende la ciencia

o se atiene a los que desde más allá de la ciencia hayan venido a ella; y una ley moral sólo en la ciencia inspirada, tal vez se hallase mucho más cerca del temible «summum ius» que de la deseable equidad. Pero si no símbolo y ley, la ciencia está dando a los hombres cosas nada retóricas y muy reales: hacia afuera, la posibilidad de llegar a otros planetas, y tal vez de instalarse algún tiempo en ellos; sobre la tierra, vida más larga y cómoda; en el interior del alma, dignidad auténtica—no por penúltima menos real—y verdadera libertad. Pienso que no es poco.

EL SABER CIENTIFICO Y LA HISTORIA

A José María López Piñero, joven maestro de la historia del saber médico.

¿De qué modo, en qué medida se halla afectado por la historia el saber científico? Mil veces ha sido repetida una sentencia griega transmitida por Aulo Gelio: «veritas filia temporis». La verdad, hija del tiempo. Hija, por tanto, de una de las situaciones en que se realiza la sucesión del hombre. Toda verdad—todo saber, sea científico o filosófico su contenido—es, en cuanto a su origen, ocasional, pertenece a un determinado «kairós» de la vida y la historia del hombre. En tal oportunidad o sazón la mente humana, ocasionalizada, temporalizada, concibe y pare una verdad, un saber verdadero: «veritas filia temporis».

Pero ¿cómo entender la índole de tal filiación? ¿Cómo la verdad y la ciencia del hombre son «hijas del tiempo»? En definitiva, ¿cómo nuestro saber se relaciona con la historia? El pensamiento occidental ha respondido a estas interrogaciones con dos actitudes contrapuestas, que voy a personalizar en Platón y en Dilthey.

Según la primera, el carácter del ámbito determinado por esa filiación es, mayestáticamente, el

«siempre». Si realmente es verdadero, el saber del hombre nace en el tiempo y del tiempo para vivir en el «siempre». «Son filósofos—dice Platón—aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por multitud de cosas diferentes» («Rep.» VI., 484, b) (1). «Aeí», «siempre». Una vez alumbrado y poseído, el saber verdadero se mantendría invariable por siempre y para siempre; «por los siglos de los siglos», según la fórmula teológica de San Pablo.

Frente a esta actitud, la de quienes piensan que el carácter del ámbito determinado por el alumbramiento de la verdad es el «ahora». Naciendo en el tiempo y del tiempo, el saber verdadero vive y vale ahora, sólo ahora; un «ahora», claro está, no instantáneo, sino situacional. «Ante una mirada que abarque toda la tierra y todo el pasado—escribirá Dilthey—, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de vida, constitución, religión o filosofía» (2). Nada habría verdaderamente absoluto en el saber del hombre, todo en él sería contingente, ocasional, histórico.

Todavía son más tajantes y patéticos otros textos del mismo filósofo. Por ejemplo, éste: «La conciencia histórica quebranta las últimas cadenas que la filosofía y la investigación de la naturaleza no pudieron romper. El hombre existe ahora enteramente libre. Ella—la conciencia histórica—le salva al hombre la unidad del alma y, a la vez, le orienta la mirada hacia una conexión de las cosas ciertamente insondable, pero abierta a la vida de nuestro ser. Podemos venerar consolados una parte de la verdad en cada una de las situaciones del mundo. Y si

el curso de nuestra vida sólo acerca a nosotros algún aspecto de esa insondable conexión; si la verdad del mundo que se expresa en ese aspecto se adueña vivamente de nosotros, abandonémonos a él con sosiego: en él está la verdad a todos presente» (3). La verdad de un saber determinado poseería, según esto, doble y precaria validez: la correspondiente a ciertos «ahoras» de la vida individual, aquellos en que la vivencia de la verdad se apodera con fuerza de nuestra alma, y la concerniente a la particular situación histórica en que esa verdad ha sido por nosotros descubierta. La pertenencia de la verdad al «siempre» de la humanidad—a esa «insondable conexión de las cosas» de que habla Dilthey—sería, a lo sumo, un misterio que cada hombre pueda aceptar por vía de creencia y en el cual, una vez así aceptado, podría reposar con sosiego.

Estos dos modos de entender la validez y la verdad del saber científico, el «siempre» inmutable y el «ahora» irrepetible, ¿son inconciliables entre sí? Para responder a esta ineludible interrogación, examinemos la estructura del saber científico y tratemos de descubrir la posible historicidad de los varios momentos que la integran.

He aquí un saber científico cualquiera, una «teoría» de las que hoy componen el cuerpo de la ciencia: la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad, la teoría celular, el evolucionismo biológico, la doctrina psicoanalítica, la sociología de Riesman, de Talcott Parsons o del marxismo, la bioquímica de la herencia. ¿Poseen todas ellas, ordenando su respectivo contenido, una estructura uniforme? En cuanto «teorías científicas», ¿se ajustan a una deter-

minada formalidad? Yo pienso que sí. En todas ellas, en efecto, es posible, más aún, es intelectualmente necesario distinguir hasta cinco momentos o dimensiones: uno intuitivo, otro conceptivo, otro constructivo, otro interpretativo y otro, en fin, posesivo. Contemplémoslos sucesivamente:

I. Llamo «momento intuitivo» del saber científico a lo que de experiencia inmediata de la realidad tiene tal saber. En términos zubirianos, es la formalidad psicológica de la originaria «impresión de realidad» que en el hombre de ciencia produce la parcela del mundo a que consagra su atención. En los orígenes de la mecánica cuántica cumplió ese papel el examen experimental de la emisión de energía térmica radiante; en la teoría de la relatividad, el experimento de Michelson y Morley; en la teoría celular, la observación microscópica de los tejidos vegetales y animales, etc.

La intuición científica de la realidad posee, por lo pronto, un carácter sensible: el hombre de ciencia ve, toca, oye, huele y en determinados casos degusta. En la base de la ciencia humana hay siempre un conjunto de intuiciones sensoriales, los «hechos brutos» de que hablaba Cl. Bernard: un color, la figura visible de una célula, la señal de un contador de Geiger, la letra de un documento. Pese a su apariencia racionalizada, la misma medida de la naturaleza no pasa de ser, en cuanto tal medida, un «hecho bruto». Sin ellos no habría ciencia.

En cuanto experiencia de la realidad, ¿sólo sobre intuiciones sensibles reposa el saber científico? ¿Puede haber, para el hombre, intuiciones no sensibles, puramente «mentales»? Con otras palabras: ¿puede el hombre adquirir una certidumbre intuitiva

que no le haya llegado por vía sensorial? ¿Debemos extender al campo de la mente la noción de «sentido»? Puesto que nuestro tema es el saber científico, según el habitual modo de entenderlo, dejemos de lado los problemas antropológicos y metafísicos que plantean la parapsicología, la intuición mística y la intuición poética. Pero no podemos evitar una rápida alusión al discutido problema de la intuición matemática. El saber matemático ¿es tan sólo una peculiar formalidad mental de la experiencia del mundo, como sostiene el «formalismo» de Hilbert, o hay en su origen y en su fondo una «intuición original» «sui generis», como afirma el «intuicionismo» de Brouwer y Weyl? Acaso la cuestión no se halle definitivamente resuelta.

Algo, sin embargo, podemos decir: que sin una intuición de la realidad susceptible de repetición «ad libitum», no es posible el saber científico; y, complementariamente, que con sólo intuiciones no puede haber saberes científicos propiamente dichos. Respecto de éstos, la simple intuición es una condición tan necesaria como insuficiente.

El sabio antiguo—y el medieval hasta el auge del nominalismo y el voluntarismo—albergó en su alma el proyecto de un conocimiento puramente intuitivo del cosmos. El «elemento» de Empédocles, el «átomo» de Demócrito y el «humor» de los hipocráticos serían realidades elementales intuibles con los ojos de la imaginación o con los ojos de la cara. Apoyada sobre ellas, la «fisiología», el saber científico acerca de la naturaleza, vendría a ser una armoniosa construcción mental de intuiciones reales e intuiciones posibles. Pero cuando el hombre, pasado el siglo XIII, descubra que en el conocimien-

to científico de la realidad cósmica hay y tiene que haber un momento hipotético e inventivo—a la postre, creador—, no tardará en venirse abajo la ingenua y falsa ilusión de los antiguos. Todavía en Galileo es perceptible esta ilusión. Aunque él sea el genial creador del experimento inventivo o «resolutorio» y, por tanto, del pensamiento científico «moderno», sigue pensando que la geometría «é scritta» en el fundamento mismo de la realidad del cosmos; y pese a tantas ulteriores novedades, ése será todavía el esquema intelectual de la teoría cinética de la materia que parecía «clásica» a fines del siglo XIX. Pero a través de una serie de pasos decisivos—en el siglo XVII, la hipótesis del éter; en el siglo XIX, la termodinámica; en el XX, la quiebra teórica y experimental del átomo «intuitivo» de Bohr y Sommerfeld—se llegará a la conclusión de que, en su último fundamento, el saber científico no puede ser meramente intuitivo. La realidad del átomo puede ser artificiosamente simplificada en representaciones gráficas, pero en sí misma no sería susceptible de intuición eidética (4).

¿Cuál puede ser la temporeidad propia de este momento intuitivo del saber? ¿De qué modo pertenece a la sucesión temporal y a la historia? Yo diría que considerada en sí misma, al margen, por tanto, del pensamiento en cuya virtud haya sido obtenida, la intuición de la realidad posee un carácter puramente ante-histórico. Nace, por supuesto, en un «ahora»: aquél en que el hombre de ciencia mira al microscopio un corte de tejido o mide la intensidad de una radiación térmica. Es consecuencia, por otra parte, de los presupuestos de todo orden que han conducido a observar aquella zona de la realidad y

a emplear, para hacerlo, tal o cual recurso técnico. Pero una vez obtenida, adopta un modo de la temporalidad que propongo llamar el «siempre hipotético» o «condicional». Si añado una disolución de ferrocianuro potásico a otra de cloruro férrico, obtengo un precipitado azul, y cuantas veces repita el experimento obtendré el mismo resultado. Ésto es: si el ferrocianuro potásico, el cloruro férrico y el hombre existiesen siempre, siempre el hombre vería «azul» el precipitado en cuestión. Aparece así ante nuestra mente el «semper ex suppositione». La temporalidad propia de la intuición es, según esto, el paso de un «ahora ocasional» a un «siempre hipotético» (5).

II. Viene en segundo lugar el «momento conceptual» del saber científico, la elevación de la intuición a concepto. O, como dice Zubiri, el paso del mero inteligir al comprender, de la simple impresión de realidad al primer grado de la verdadera comprensión intelectual. El hombre de ciencia pasa entonces de ver «tal» célula a ver «la» célula; o, mejor dicho, de la intuición microscópica de un ser viviente o de un fragmento de él—una amiba o el corte de un tejido— a la idea y el concepto de célula. No será difícil al lector añadir otros a este sencillo ejemplo.

Toda intuición de la realidad, hasta las menos racionalizadas y científicas, lleva dentro de sí, esbozado o turbio, algún elemento conceptual. Un campesino iletrado no posee, ciertamente, la noción conceptual de la especie botánica «manzano»; pero su visión de un árbol al cual puede dar ese nombre es, sin duda, una intuición conceptualizada, aunque lo sea de manera oscura y tosca. Y cuando el más

rudo de los conquistadores de América veía una planta o un animal nuevos para él, su intuición de aquella realidad individual era inmediatamente conceptualizada—vaga y tal vez erróneamente—desde la experiencia y el saber que él traía del Viejo Mundo.

La formación del concepto es siempre una operación «productiva»; un acto que, como dice la psicología aristotélica, supone la acción de un «intellectus agens o nous poietikós». Pero el concepto científico exige de la mente humana una segunda creación; el acto que lo produce es, si vale decirlo así, reduplicativamente creador. El «elemento» y el «átomo» en la ciencia antigua, la «inercia», la «entropía» o el «espacio cuatridimensional» en la ciencia moderna, son conceptos surgidos «ex novo» en la mente de Empédocles, Leucipo, Demócrito, Galileo, Newton, Clausius, Minkowski y Einstein. Conceptuar científicamente es crear a escala humana; cuasi-crear, según la certera precisión conceptual y léxica de Zubiri.

Ahora bien, hay dos modos, netamente distintos entre sí, de crear conceptos: el que la inteligencia pone en juego frente a las realidades sensorial o imaginativamente intuibles (por ejemplo, la formación del concepto científico de «manzano» en la mente del botánico o la del concepto de «fibra» en la del anatomista del siglo XVII) y el que la inteligencia ejercita cuando forja creaciones conceptuales no intuibles ni imaginables (por ejemplo, la invención de los conceptos matemáticos de «función variable imaginaria» o de «espacio de 'n' dimensiones»). Lo cual va a determinar la existencia de dos modos de la temporeidad—y, por lo tanto,

de la historicidad—en el momento conceptual del saber científico.

Nacidos del «ahora» en que la mente del hombre de ciencia, a la vista del objeto en cuestión, llega a crearlos, los conceptos relativos a las realidades sensorialmente perceptibles existen en un «siempre» más o menos próximo al «semper ex suppositione» que hemos descubierto en el caso de la intuición: «Si el manzano y el hombre existiesen siempre, siempre la mente humana podría formar el concepto de que la expresión «malus communis» es nombre científico.» Pero, como acabo de decir, sólo «más o menos próximo», porque todo concepto científico, hasta los más netamente intuitivos, lleva en sí notas de carácter interpretativo añadidas a las que resultan de la pura abstracción conceptualizadora. Por ejemplo: en el caso del concepto de «manzano», las notas que dependen de considerar la especie «malus communis» con criterio fixista o con criterio evolucionista. Mirada con mente linneana, la posesión de flores de cinco pétalos pertenecería rigurosamente, en el caso del manzano, a un «semper ex suppositione»; contemplada tal nota con mente evolucionista, la fijeza de ese «semper» comienza a difluir, porque aparece como posible la existencia real—valga tal hipótesis—de un manzano o cuasi-manzano con flores de cuatro o de seis pétalos. A través de una actitud mental interpretativa, la realidad y el concepto se historifican: la realidad, porque se admite que ella va realmente cambiando; el concepto, porque el curso de la historia nos muestra la posibilidad de conceptualizar de manera variable las distintas cosas reales. Si la pura intuición es antehistórica, el con-

cepto es, cuando menos, incoativamente histórico. Sube de punto el carácter histórico del concepto cuando el contenido de éste se halla constituido por entes de razón no intuitivos ni imaginables: la función de variable imaginaria o el espacio de «n» dimensiones. Ahora el «semper» es, si se me permite decirlo así, más etéreo, más frágil. Su fórmula es ésta: «Siempre que haya hombres con mente semejante a la de Cauchy, siempre podrá ser recreado el concepto de función de variable imaginaria y siempre se pensará que tal creación alumbró un concepto humano e intemporalmente válido.» Pero ¿Quién podría asegurarnos de que la «semejanza a la mente de Cauchy» es una nota esencial de la mente humana? ¿Quién puede excluir la existencia de hombres que, siendo físicamente tales hombres, no posean en su mente tal semejanza? En el caso de los conceptos científicos procedentes de la realidad intuitiva, la «suppositio» del «semper ex suppositione» atañe a una realidad; en el caso de los conceptos científicos cuyo contenido no es intuitivo ni imaginable, la «suppositio» se refiere no más que a una posibilidad. La historicidad del momento conceptivo del saber sube así de grado.

III. Cuando el saber científico llega a configurarse como «teoría», siempre hay en él un «momento constructivo». Una teoría científica es siempre una construcción mental de intuiciones y conceptos; construcción que unas veces es simple «combinación arquitectónica» (por ejemplo, la que enlaza entre sí, por modo descriptivo, los distintos elementos intuitivos y conceptuales de la teoría celular) y otras toma la forma dinámica y causal de la «ley física» (por ejemplo, la que en la misma teoría

celular expresa el «*omnis cellula e cellula*», de Virchow, la «ley eterna del desarrollo continuo», según la solemne fórmula de su creador).

¿Qué es la sal común? ¿Qué es un organismo animal? ¿Qué es la familia? ¿Qué fue la «polis» griega? La respuesta científica a todas estas interrogaciones—y, por lo tanto, la apelación a las distintas «teorías» que tal respuesta exige—es, en definitiva, construcción estructural y dinámica de un conjunto de intuiciones y de conceptos. Compruébelo el lector formulando «in mente» el saber que acerca de cada una de las mencionadas realidades ofrecen los libros de ciencia.

Basta lo dicho para advertir que la historicidad propia del momento constructivo del saber científico es del mismo orden que la de su momento conceutivo: nace de un «ahora»—una situación biográfica y una situación histórica, tal como en su persona la vive el autor de que se trate—y reside en un «siempre» hipotético o condicional; el cual, a su vez, concierne tanto a una realidad como a una posibilidad. En lo que de construcción tiene, la teoría celular—valga de nuevo este ejemplo—ha nacido del «ahora» que determinaron la biografía y la situación histórica de Schleiden, Schwann y Virchow, y vale en un «siempre» condicionado por la realidad de los organismos vivientes (que estos sigan existiendo con la estructura que actualmente tienen) y por la posibilidad de que la mente humana combine intuiciones y conceptos tocantes a esa realidad como Schleiden, Schwann y Virchow enseñaron a hacerlo. ¿Acaso no es posible que, en cuanto pura construcción intelectual, la teoría celular sea extremadamente «individualista» o extrema-

damente «holista»? Una comparación entre la biología de Virchow y la de von Bertalanffy dará la respuesta.

IV. Para muchos hombres de ciencia, la intuición, la conceptuación y la construcción serían, sin necesidad de otra cosa, los momentos constitutivos del saber científico. La teoría celular, la mecánica cuántica o el psicoanálisis no pasarían de ser puras construcciones intelectuales de intuiciones y conceptos. Pero un examen atento de cualquier «teoría» nos permite advertir que junto a esos tres momentos del saber existe siempre, más o menos visible, su «momento interpretativo» o «hermenéutico»: aquel que formalmente lo pone en conexión con la vida de quien lo formula y con el todo de la realidad. La situación histórica, muy poco operante en el caso de la intuición, más eficaz en el de la conceptuación y la construcción, adquiere plena vigencia en lo que dentro del saber científico es pura interpretación.

Alguién dirá: ¿qué hay de interpretación en la teoría celular o en la de los «cuanta», tal y como las exponen un buen libro de biología o un buen manual de física? Es verdad: muy poco. Pero si de la obligada sequedad de los manuales escolares pasamos a los documentos en que la teoría en cuestión fue expuesta por primera vez—memorias originales, cartas, escritos polémicos, relatos autobiográficos, etc.—, rara vez dejaremos de percibir lo que ella fue para la persona de su creador y lo que a juicio de éste significa dentro del todo de la realidad y del todo de la historia. Es decir: el sentido que posee para un hombre que con su individual modo de ser existió en «tal» situación histórica y

en «tal» situación social. Lo cual, aunque a veces se exprese de un modo conceptual o constructivo, no es y no puede ser otra cosa que interpretación personal.

Sigamos con el ejemplo de la teoría celular. «Cuando se proclaman los derechos del «tiers-état» de los múltiples pequeños elementos—decía Virchow en un escrito de 1855—puede parecer que se postula la total destrucción de la aristocracia y la jerarquía de la sangre y del nervio; pero lo que aquí se ataca es tan sólo el privilegio, y lo único que se trata es de abolir el monopolio. Afirmemos una vez más que lo único que queremos es considerar a la sangre y al nervio como factores situados en igualdad de derechos junto a las restantes partes, y que aun cuando en modo alguno negamos su papel dominante, vemos su influjo sobre las demás partes como una acción incitadora e impulsora, no como un imperio absoluto» (6). «El llamado individuo», dice en otra página Virchow para nombrar el organismo pluricelular; en el rigor de los términos, éste sería biológicamente—añade—una «Zellrepublik». Todas estas expresiones—«"tiers-état" de los múltiples pequeños elementos», «igualdad de derechos», «papel dominante o imperio absoluto», «república celular», etc.—¿que indican? Indudablemente, esto: que para Virchow la consideración del organismo animal superior desde el punto de vista de la teoría celular y la concepción de la sociedad política que él personalmente profesaba—la de un hombre de las barricadas de 1848 más afecto a la reforma constitucional que a la pura revolución social y política—se corresponderían analógicamente entre sí: la «Zellrepublik» del organismo animal sería la demo-

cracia jerárquica de las células que lo componen, y la sociedad política, una composición plural y unitaria de individuos-células y estamentos-tejidos; con lo cual la acción política vendría a ser, según una significativa expresión virchowiana, «Medizin im Grossen», «medicina en gran escala». Ahora bien: todo esto ¿qué es, sino una interpretación personal y situacional de la teoría celular? En la mente de Virchow, y acaso sin él saberlo, su «Zellenlehre» era algo más que una simple construcción científica de intuiciones y conceptos.

Vengamos a un saber más abstracto que la biología y mas ajeno, por tanto, a las vicisitudes de la historia: la matemática. ¿Cómo desconocer la conexión entre el cálculo infinitesimal y el espíritu de la época en que Leibniz y Newton lo crearon? En el caso de Leibniz, ¿no es acaso posible establecer una relación entre su idea del conocimiento divino—el «análisis infinito» de la realidad—y su personal concepción del «análisis infinitesimal» como recurso principal para el conocimiento humano del cosmos? Por lo que a nuestro tiempo atañe, no resisto la tentación de copiar el párrafo que un historiador del saber matemático nada «culturalista», E. T. Bell, consagra a la obra de los matemáticos polacos—Chwistek, Lukasiewicz y otros—en el debate entre intuicionistas y formalistas: «La historia se inició—nos dice Bell—al descubrir Guillermo de Occam la lógica de tres valores... Es muy notable el hecho de que una parte de los razonamientos más sutiles de los matemáticos polacos que desarrollaron las lógicas de muchos valores, al igual que los de Occam, se realizaran «sin» símbolos. El matemático corriente que se ve obliga-

do a manejar símbolos para razonar sin contradicciones ve en esta hazaña de Occam y de los lógicos polacos algo casi increíble. Posiblemente en ambos casos la explicación es la misma: varios de los lógicos polacos, al igual que Occam, eran católicos, y sin duda dominaban la difícil técnica de razonar con palabras que suele caracterizar a la formación lógica de los jesuitas o de otras órdenes católicas como parte de una educación liberal» (7).

No sé yo la significación que para esos autores polacos pudo tener su obra matemática; pero sí sé que un historiador bien documentado y dispuesto a entenderla con alguna integridad, descubre una conexión de sentido—siquiera sea de carácter formal—entre ella y la situación histórico-cultural de quienes la crearon. Lo cual, apenas será necesario decirlo, había de condicionar de algún modo la idea de esos hombres acerca de la significación de su saber.

El examen detenido de cualquier teoría científica—el darwinismo, el psicoanálisis, los «quanta» o la relatividad—siempre permitirá distinguir en ella su momento interpretativo; unas veces bien perceptible en los documentos originales, y susceptible otras de un lícito rastreo conjetural por parte del historiador. Las preguntas de éste serán, metódica y sucesivamente, estas cinco:

1.ª ¿Cómo la teoría científica en cuestión se relaciona, dentro de la mente de su autor, con el resto de las teorías científicas entonces vigentes, y por lo tanto con el «todo» de la ciencia? ¿Cómo para Virchow—valga este ejemplo—la teoría celular se relaciona con el evolucionismo biológico, la teoría atómico-molecular, la ciencia de la sociedad, etc.?

No sería impropio hablar, en relación con estas preguntas, del aspecto «integrativo» de la interpretación.

2.^a ¿Cómo el autor de una teoría científica ve y entiende la relación entre ella y el todo de lo real? Con otras palabras: ¿cómo interpreta y concibe la relación entre esa teoría científica y la filosofía?

3.^a ¿Cuál fue el sentido que para su autor tuvo la teoría científica por él creada? ¿Qué significó en su vida y para su persona?

4.^a ¿Cómo una determinada teoría científica manifiesta la situación histórica, la situación social, la índole biológica y la condición personal de su creador?

5.^a ¿Cuál es, para el autor de una teoría científica y para el historiador de ella la significación de tal teoría en la totalidad de la historia y la vida del hombre?

Con ello aparecen en la estructura de la teoría científica dos elementos nuevos. Hasta ahora, el hombre de ciencia parece haberse limitado a observar y pensar; a primera vista, la intuición directa y experimental, la conceptualización y la construcción no requieren más de la mente humana. Ahora hemos descubierto que el hombre de ciencia, además de observar y pensar, y muchas veces sin él proponérselo ni advertirlo, conjetura y cree, porque la significación del saber científico en la vida de quien lo posee y en la total vida del hombre sólo a través de la conjetura y la creencia—cualquiera que ésta sea—puede ser vivida y formulada. Encarnándose, realizándose plenariamente en un hombre, la verdad científica adquiere esa secreta inquietud hu-

mana que en ella hay siempre y que la seca prosa de los tratados y los manuales no nos deja percibir.

En toda interpretación hay, según esto, un componente genéricamente humano, dos situacionales y otro personal. El primero consiste en la esencial tendencia del hombre a poner en relación lo que ocasionalmente sabe con el todo de la realidad. Por modo mítico o por modo filosófico, siempre la inteligencia humana se ha visto obligada desde dentro de sí misma a referir intelectualmente «tal» realidad a «la» realidad (8). Los componentes situacionales atañen a la doble situación, histórica y social, del autor en cuestión. Baste un ejemplo: ¿no ha habido un momento en que el fixismo biológico era expresión de una actividad vital «aristocrática» y el evolucionismo signo de una actitud vital «democrática»? (9). Y dentro de los componentes situacionales, el componente personal: el carácter y la genialidad del autor, en cuanto determinantes del contenido, el estilo y la interpretación de su obra; la cautela circunspecta de un Harvey o la osadía entusiasta y polémica de un Haeckel.

No puede extrañar que la historicidad del momento interpretativo del saber suba de punto, en relación con la de los tres anteriores. La temporeidad propia de la interpretación, en efecto, no puede alcanzar el nivel del «siempre». Toda interpretación nace en un «ahora», el correspondiente a la biografía y a la situación del autor, y termina en otro, condicionado por la biografía y la situación del intérprete. Procedente de la historia, muere en la historia. Y así, pensar que el momento interpretativo del saber científico pueda valer «siempre», no es, como en los casos

anteriores, una hipótesis, sino una ilusión o una utopía.

V. El contenido del saber científico ¿se agota en sus momentos intuitivo, conceptivo, constructivo e interpretativo? ¿Puede ser agotadoramente referido a la combinación unitaria y más o menos armoniosa de lo que la intuición, la conceptualización, la construcción y la interpretación han puesto en él? Yo creo que no. Si el saber no fuese real y verdaderamente poseído por una mente humana, la de su creador u otra cualquiera, no pasaría de ser letra muerta: sólo en cuanto poseído y transmitido por alguien llega a formar parte de la historia. Es preciso, por tanto, distinguir en él un «momento posesivo» y pensar acerca de la historicidad de éste.

Aprender un saber científico no equivale, sin más, a poseerlo; la retención memorativa de lo que se sabe puede no ser más que una tenencia meramente externa. Aproxímase el hombre a la posesión personal de lo que ha aprendido cuando de algún modo lo refiere a su vida; entendida según lo expuesto, la interpretación es ya un conato de posesión. Pero ésta sólo llega a ser efectiva a través de la vivencia en que más específicamente se patentiza la apropiación intelectual: la evidencia. Cuando ésta es realmente vivida revela, en efecto, que algo —aquello que se nos está mostrando evidente— es por nosotros intelectualmente poseído; lo cual sólo acontece cuando, según una profunda frase tópica, la verdad de lo que entendemos «se ha adueñado de nosotros». Sorprendente paradoja: en el campo de la actividad espiritual sólo siendo poseído puede poseer el hombre. La evidencia es la posesión actual de la verdad que nos posee; y quien frente

a un saber científico cualquiera no haya sentido en toda su alma esta singular experiencia íntima—en toda su alma, no sólo en su mente—, no podrá decir con plena razón que ha llegado a entender lo que sabe (10).

Ahora bien, la evidencia del saber científico y de cualquier otro saber no tarda en mostrar, en cuanto a su alcance, una radical precariedad. En el instante en que se produce, plenifica. Pero pasado ese maravilloso instante plenificador, hácese en ella patente una doble y radical deficiencia: respecto del todo de lo real, porque su contenido no puede referirse más que a una parcela y un aspecto de ese todo; respecto del mañana, porque en relación con tal parcela y tal aspecto siempre serán posibles evidencias más hondas y satisfactorias, más «verdaderas». La evidencia más genial nunca pasa de ser un relámpago en la oscuridad o en la penumbra. Desde el punto de vista de la luz intelectual, ¿qué otra cosa sino oscuridad o penumbra es la vida cotidiana? La posesión del saber, inexorablemente precaria, se ve así forzada a llevar en su seno los dos sentimientos que la precariedad siempre suscita: una inconformidad más o menos resignada y humilde y una inquietud más o menos animosa y activa. Quien jamás haya experimentado esto en su alma no podrá afirmar con plena verdad que es hombre de ciencia.

Quiere esto decir que la apropiación personal del saber científico es a la vez posesión y pretensión: posesión de una verdad parcial y pretensión de una verdad integral. Con el «pathos» de la todavía inextinta «Naturphilosophie» romántica, el Virchow estudiante escribía a su padre: «Quiero alcanzar un co-

nocimiento omnímodo de la naturaleza, desde la divinidad hasta la piedra». Sin ese derramado y ambicioso entusiasmo, fría y cautelosamente, tal vez, algo semejante siente en su alma, al planear una nueva pesquisa, el investigador para quien la ciencia es algo más que lucro o juego (11). Aunque él, por falta de personal osadía frente al «bello peligro» de que habla una vez Platón («Fedón», 114, d), no pase de llamar «verdad científica» a lo que el joven Virchow llamaba «divinidad» (12).

Dos actitudes cardinales pueden distinguirse frente a esa larvada o patente pretensión de integridad ínsita en la apropiación del saber científico: la esperanza y la desesperanza.

¿Podré yo alcanzar un día la evidencia integral a que aspira la inexorable precariedad de mis parciales evidencias sucesivas? La respuesta afirmativa —la creyente y esperanzada convicción de que tal pretensión no es absurda— puede adoptar dos formas: una resueltamente escatológica o transmortal y otra puramente histórica. En la primera, el sujeto de tal posibilidad es la persona que espera; en la segunda, la humanidad en cuanto tal, la especie viviente de que, con su naturaleza, la persona que espera es minúscula parte.

Acaso nadie ha declarado más bella y explícitamente que fray Luis de León la esperanza escatológica en la posesión integral de la verdad. Recuérdese su «Oda a Felipe Ruiz»:

¿Cuándo será que pueda
libre de esta prisión volar al cielo,
Felipe, y en la rueda
que huye más del suelo
contemplar la verdad pura, sin duelo?

Verdad pura: es decir, integral, sin sombras ni contornos de ignorancia. Verdad sin duelo: esto es, carente de la molestia o el dolor que aquí, en la tierra, causa en nosotros el esfuerzo de conseguirla. Vida intelectualmente, toda fe religiosa, no sólo la cristiana, lleva consigo un sentimiento semejante a ese de fray Luis. Es cierto que el progreso histórico va incrementando—a veces fabulosamente—la amplitud y la profundidad de nuestras evidencias acerca de la realidad; pero sólo en una existencia allende la muerte sería posible lograr una experiencia de la verdad tan apropiada e integral como la que fray Luis de León anhela en su oda (13).

No sé si más o menos ambiciosos que fray Luis, otros hombres esperan que el progreso de la humanidad llevará a ésta a un «estado final» de la historia en el que el hombre, dueño de todas las posibilidades de su naturaleza, conseguirá la felicidad a que constantemente aspira, y con ella una perfecta posesión de «toda» la verdad que su inteligencia es capaz de conocer. Tal es la esperanza que postula la ortodoxia marxista. En la cual, como antes apunté, el hombre espera para la total humanidad; para la especie de que él, con su esfuerzo, es parte transitoria. Tal esperanza es a la vez trans-mortal e histórica; y no es precisa la mirada de un lince para advertir que reposa sobre una creencia cuasirreligiosa en la «virtus» propia de la naturaleza humana, una vez que ésta ha logrado ponerse—gracias a la revolución y a la dictadura del proletariado—en el recto camino de su salvación (14). El «*praestet fides supplementum - sensuurn defectui*» del conocido himno de Santo Tomás de Aquino podría ser analógicamente aplicado

al marxismo ortodoxo, pese a la radicalidad del ateísmo y el racionalismo de éste.

Cada uno a su modo, el cristiano y el marxista esperan una posesión integral de la verdad. Pero no están solos en el mundo. Junto a ellos vive y sobre ellos sutilmente opera otro linaje de hombres: el de aquellos que no osan o no logran esperar esa integral posesión de la verdad, los doctrinarios de la desesperanza. Por encogimiento del ánimo o de la mente—no son pocos los hombres de ciencia remisos a radicalizar filosóficamente su actitud frente al saber—, algunos se limitan a soportar de manera habitual y resignada esa desesperanza; lo cual no es óbice para la posible brillantez y aun para la posible genialidad de sus personales hallazgos. Otros, en cambio, no han vacilado en dar expresión filosófica a su sentir. Recuérdense los textos de Dilthey antes citados y póngase junto a ellos el discurso jubilar del filósofo, su «Traum». Más de una vez me he referido a él. Con ocasión de su fiesta jubilar, Dilthey contó a sus discípulos haber visto en sueños «La escuela de Atenas», el famoso cuadro de Rafael. Con los filósofos antiguos allí representados se mezclaban los más importantes del mundo moderno; y todos ellos, los antiguos y los modernos, vinieron a constituir tres grupos distintos, correspondientes a las tres visiones del mundo que Dilthey juzgaba básicas: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. Sentía el filósofo que los tres grupos le atraían con igual fuerza; e incapaz de renunciar a nada de lo que estaba viendo, porque en todo ello había verdad, acabó percibiendo una creciente rasgadura en lo más íntimo de su ser: «Me sobrecor-

gió—escribe—una rara angustia, porque la filosofía parecía estar partida en tres o más fracciones; parecía desgarrarse la unidad de mi ser, porque me sentía atraído con anhelo, ora hacia aquel grupo, ora hacia éste, y me esforzaba por afirmarlos» (15). Entregado a la pura y simple comprensión de lo distinto y opuesto, el ser personal del hombre se deshilacha y deslíe en el escindido y agitado mar de las «razones de ser» que va descubriendo en la obra de los demás.

Pero esta angustia no es permanente, porque el hombre, para su bien, puede descubrir el valor del «ahora». Es cierto que el fundamento en que se hace «conexión» («Zusammenhang») la discrepancia de las verdades parciales, es «insondable» («unergründlich»); pero también lo es que en nuestra vida hay «ahoras»—aquellos en que, a través de uno de sus ocasionales aspectos, se adueña de nosotros la verdad—a los cuales podemos abandonarnos con sosiego. Por eso puede decir Dilthey que la conciencia histórica le salva al hombre «la unidad del alma», después de que el saber histórico se la ha desgarrado, y por eso el relato de su sueño puede terminar con estas animosas palabras: «Del tormento del instante y de la fugacidad de todo gozo sólo se libera el hombre por la entrega a los grandes poderes objetivos que la historia ha producido. Entrega a ellos, y no a la subjetividad del albedrío y la fruición, es la conciliación de la personalidad soberana con el curso del mundo». Pero esta «entrega» ¿no supone un acto de fe en el carácter últimamente armonioso de esa «insondable conexión» que es la sucesiva diversidad de la historia? (16). Lo que era esperanza de un futuro sacia-

dor, hácese entrega confiada a un ahora insondable.

Frente a los que se limitan a llamar «insondable» al fundamento unitario y último de la realidad física y la historia, hállese los que se sienten intelectualmente obligados a llamarlo «absurdo». Tal es el caso de Sartre. Pretender que el saber de un «ahora» nos abra la mente hacia un fundamento en que se realiza la «coincidentia oppositorum» sería una ilusión imposible. Quien aspira a saber—podría decirse, transportando a nuestro problema lo que acerca de la sed dice Sartre—no pretende en rigor librarse del deseo de saber, lo cual sería tanto como querer la permanencia en la ignorancia, sino que coincidan en su existencia el saber satisfactorio y el deseo de saber. Pretende, en suma, la coincidencia de una plenitud y una conciencia de privación, lo cual es imposible. De ahí la decepción que inevitablemente acompaña al logro de cualquier deseo, el de saber o el de beber: el «¿Y no era más que esto?» que lleva consigo la satisfacción de cualquier apetencia; expresión que, como dice Sartre, no se refiere al placer concreto que da esa satisfacción, sino al desvanecimiento de la esperada coincidencia del existente consigo mismo (17).

Esperanza escatológica, esperanza histórica, resignación prefilosófica o neopositivista, confianza en la secreta virtualidad del «ahora», pura desesperanza: he aquí la gama de las actitudes frente al momento posesivo del saber. El hombre de ciencia podrá adoptar una u otra o sentir que, sin proponérselo, varias de ellas se funden en su alma; lo que no podrá hacer, si toma en serio la ciencia a que consagra su vida—«la» ciencia, no sólo «tal»

ciencia—, es desentenderse del problema que inexorablemente plantea a la mente humana la posesión personal del saber.

Situación, educación y carácter son las instancias que presiden la orientación del alma hacia una u otra de esas actitudes; pero acaso la experiencia en que más agudamente se realiza la decisión sea la del saber instantáneo.

Desde la Grecia antigua hasta hoy, el pensamiento de Occidente ha concedido una importancia singular al instante, en cuanto forma de nuestra relación con el fundamento de lo real. Tres hitos: la idea platónica de «lo instantáneo» por oposición a «lo crónico» («Tim.», 37, d; «Crat.», 396, a, y «Parm», 156, d), la noción tomista del «motus instantaneus» y la reflexión de Jaspers acerca del valor existencial del «instante eminente» («hoher Augenblick») y el «presente eterno» («ewige Gegenwart») (18). Pues bien, dos son los movimientos instantáneos en el conocimiento científico de la realidad: uno inicial, que Cl. Bernard denominó «idea "a priori"», la súbita ocurrencia intelectual acerca de lo que una determinada zona de la realidad parece ser; otro terminal, aquel en que esa «idea "a priori"», luego de haber sido sometida a comprobación experimental, se nos revela como evidente. La investigación científica es un trabajo metódico entre dos asombros, sea importante o minúscula la verdad mediante ella descubierta, y en los dos se hace patente, en uno como posibilidad, en otro como logro, nuestra personal posesión del saber a que se refieren y la posesión intelectual de la realidad que ambos otorgan.

El problema consiste en saber lo que realmente

significa esa segunda vivencia instantánea. Con su precariedad respecto del todo y respecto del mañana, con su carácter meramente provisional, puesto que a su destino pertenece el suscitar una investigación ulterior, ¿cuál es su verdadero valor? Dos respuestas: la de quienes la consideran como una ilusión y la de quienes la ven como una prenda. Para aquéllos, la evidencia sería una trampa que nos tiende la realidad; para estos otros, una ventana abierta al fundamento de lo real, la ocasional y gustosa garantía de que es posible al hombre existir en plenitud intelectual. Tal sería la significación última de ese «regusto, como estelar, de eternidad» que según una espléndida frase de Ortega conceden las ocupaciones en que uno cumple su vocación personal.

¿Cuál puede ser, según esto, la temporeidad propia del momento posesivo del saber? Su punto de partida es, por supuesto, el «ahora» de la posesión; su término, un «siempre» considerado como imposible o como esperable. Pero absurdo o posible, suscitador de la náusea o de la esperanza, este «siempre» ya no es condicional o «ex suppositione», como aquel a que se abren los momentos intuitivo, conceptivo y constructivo del saber, sino absoluto, porque, supuesto su logro, el saber reposaría sin condiciones sobre su propio fundamento. En su raíz, y en cuanto experiencia personal, el momento posesivo del saber es transhistórico.

VI. Antes de llegar a una fórmula conclusiva, conviene recapitular los resultados parciales de nuestra indagación. Cuando un saber científico se organiza en forma de «teoría», un examen atento de ella

permite deslindar en su cuerpo cinco momentos más o menos visibles:

1.º El «momento intuitivo o de realidad»: aquel en cuya virtud la teoría en cuestión expresa científicamente una experiencia directa del mundo real. Su temporeidad consiste en el paso de un «ahora»—el correspondiente a la percepción en que nace esa experiencia—a un «siempre» hipotético o condicional, cuya hipótesis o «suppositio» es la perduración del mundo y el hombre.

2.º El «momento conceptivo o de objetividad»: aquel por el cual la experiencia inmediata del mundo real y las creaciones intelectuales a ella subsiguientes se elevan a conceptos. Lo que era «objetual» se convierte así en «objetivo» (Zubiri) (19). Su temporeidad es el paso del «ahora» de la concepción a un «siempre» también hipotético o condicional, cuya hipótesis es la perduración de una mente equiparable a la de quien ha formulado esos conceptos.

3.º El «momento constructivo o de estructura»: aquel que otorga orden interno y figura a la teoría de que se trate. Su temporeidad es semejante a la anterior.

4.º El «momento interpretativo o de sentido»: aquel en que ostensible o veladamente se manifiesta lo que la teoría significa, dentro del pensamiento de su creador, tanto para su persona singular como para el hombre «in genere», en cuanto ella es declaración científica y verdadera de una parcela de la realidad. Su temporeidad consiste en el paso del «ahora» del autor al «ahora» de quien más tarde descubre y comprende la interpretación.

5.º El «momento posesivo o de arraigo»: aquel que determina y mide la real implantación de la verdad

de esa teoría en la personal existencia de quien la crea o la conoce. Su temporeidad propia es el paso del «ahora» de la posesión a un «siempre» absoluto que unas veces se juzgará posible y esperable y otras será tenido por imposible y absurdo.

Acaso el mejor ejercicio del aspirante a historiador de una ciencia fuera la metódica descomposición de cada una de las diversas «teorías» que la integran en los cinco momentos que acabo de distinguir. Juntas las descripciones de todos ellos, he aquí la conclusión que nos brindan: «procedente de un «ahora» biográfico y situacional, y a través de un «siempre» hipotético, a la vez existencial e histórico, el saber científico cobra su vigencia en un «ahora» personal y posesivo, en cuyo seno late la secreta pretensión de un «siempre» absoluto, estimado como posible por algunos hombres y juzgado como imposible por otros» (20).

Inmediata e inquietamente apoyada en lo empírico y contingente, la mente del hombre se ve obligada a moverse—sea una u otra su actitud—en el horizonte de lo absurdo. «Non vescor nisi de temporalibus, non satiabor de temporalibus», dice una vez San Agustín. El «ahora» alimenta y no sacia. Así lo declaran, buscando sin cesar verdades nuevas, los hombres que en el saber científico tienen su más honda vocación.

CREACION, RESPUESTA Y RESPONSABILIDAD

A Xavier Zubiri, maestro y amigo.

Todo acto personal, toda operación humana en que se actualizan la inteligencia y la libertad de su autor, es en sí mismo una innovación creadora. No es preciso pensar, para descubrirlo, en las obras cuya genialidad hace incontestable y aun radiante la condición creadora de su génesis: la «Pietà» Rondanini o la «Crítica de la razón pura». El simple hecho de haber elegido yo una calle y no otra para ir a un determinado lugar de la ciudad en que estoy—el hecho de que «yo entienda» esa ciudad y haya «querido» transitarla como efectivamente lo hago—, concede a mi personal deambulación un carácter rigurosamente original: ese acto mío no había existido nunca y no se repetirá jamás; minúsculamente, sin la genialidad esplendorosa de la «Pietà» Rondanini o la «Crítica de la razón pura», es en su esencia tan «creador» como ellas. Trasladando al mundo sublunar una conocida frase de Leibniz—el hombre, «un petit Dieu»—, cabría decir que toda persona humana, cualquier persona, es «un petit génie»; al menos, cuando vive personalmente.

Bien, todo ello es muy obvio; pero era necesario

decirlo para advertir que en la originalidad del hombre hay dos niveles harto distintos entre sí: el nivel de la «innovación meramente biográfica» y el de la «innovación formalmente histórica». En el primero, el acto innovador afecta a la vida personal de su ejecutante y sólo a ella; tal es el caso de la indiscutible, pero trivial novedad creadora de caminar por la calle que yo libremente he elegido. En el segundo, la eficacia del acto y la novedad que de ella resulta afectan a la vida de muchos hombres, acaso de todos. El acto personal de Napoleón Bonaparte el 18 Brumario comenzó afectando a la vida de todos los franceses, influyó a continuación sobre la vida de todos los europeos, y luego, virtual o realmente, sobre la vida de todos los habitantes del planeta. Dígase lo mismo, «mutatis mutandis» de la «Pietà» Rondanini o de la «Crítica de la razón pura». Entre ambos niveles hay, por supuesto, una transición continua: ¿dónde acaba lo «meramente biográfico» y dónde comienza lo «formalmente histórico» en los actos de una persona históricamente importante, llámese Napoleón o Kant? Pero ello, pienso, no hace ilícita o innecesaria la distinción antes propuesta.

Quiere todo esto decir—otra inevitable obviedad—que, para ser formalmente histórica, la innovación ha de tener un carácter social, ha de pasar o trascender de la biografía de su autor a la biografía de los hombres que le rodean; y que tal paso o trascendencia puede adoptar, a su vez, dos modos cardinales: la simple imitación y la recreación. No será necesario recordar la doctrina de Gabriel Tarde acerca del papel de la imitación en la estructura de la vida social. Pero a poco que se piense, se advertirá

que la mera imitación mecánica—la pura repetición de lo que otro originalmente hizo—no pasa de ser un caso-límite, porque no hay persona que al imitar no recree de algún modo aquello que así incorpora a su vida. Poco importa ahora que esta recreación sea perfectiva o defectiva, que mejore el modelo de que procede o que, como habitualmente ocurre, lo degrade y trivialice. Perfectiva o defectiva, la imitación, hasta en el caso de la copia más servil, es siempre más o menos creadora. Si la creación personal puede ser comparada a un aria, no será ilícito decir que la vida histórica es un conjunto de arias originales—18 Brumario, «Pietà» Rondanini, «Crítica de la razón pura» o, en tono menor, la canción «Piove»—y de sucesivos coros recreativos. Una concepción operística de la historia, correspondiente a la visión calderoniana del mundo como «Gran Teatro».

Bajo forma de aria recién compuesta o de «particella» coral mil veces repetida, por todas partes nos rodea la innovación histórica: la idea filosófica o el hecho científico que desde hace años vienen circulando, disponibles para todos los hombres, sobre la superficie del planeta; los modos de decir o de conducirse en sociedad que hoy están en boga y hace decenios no existían; la canción que hoy nos acaricia o nos atormenta el oído; tantas y tantas cosas más. El hombre piensa, come, convive y habla desde que como tal hombre existe; pero sus modos actuales de pensar, comer, convivir y hablar han sido inventados en un determinado instante; y en muchos casos, también los objetos en que tales actividades suyas se ejercitan. En cualquier situación de su historia, la vida de la humanidad es una

composición más o menos sistemática de «novedades», unas recientes, otras a medio uso y otras, en fin, resueltamente deterioradas o pasadas de moda.

En esta segunda mitad del siglo XX, ¿cuáles son las «novedades» verdaderamente recientes, y cuáles las que sólo antaño lo fueron, y hoy no pasan de ser hábitos heredados, unas veces envejecidos y otras venerables? Sugestiva tarea, la de aplicarse a determinarlos con cierta precisión. Pero no es éste el tema que hoy me he propuesto. Más que establecer con algún pormenor la diversa novedad de nuestras operaciones históricas, quiero meditar acerca de la novedad misma; precisando más, acerca de lo que la innovación histórica—y por tanto, la creación humana—tiene de respuesta. Creación, respuesta y responsabilidad; tal es el título y el programa de mi actual empeño.

Creación y respuesta

En la realidad intramundana, ¿existe verdaderamente la espontaneidad? Entre los movimientos observables en esa realidad, ¿hay alguno que sin condicionamiento exterior surja del ente que se mueve? Desde hace muchos siglos—por lo menos, desde Aristóteles—viene afirmándose que lo más propio del ser viviente es su capacidad de moverse «por sí mismo»; δι'αὐτοῦ, según el texto del Estagirita («de gen. anim.» II, 1, 412 a 13). Lo que no vive es inerte; si no la empujan desde fuera, quieta está y quieta seguirá estando la piedra. Lo que vive, en cambio, posee de alguna manera, respecto de sus

movimientos propios, eso que solemos llamar «espontaneidad»: la planta crece, aunque nadie la estire; el animal corre hacia su presa, aunque nadie le empuje.

Pero las cosas ¿son así, aunque así parezcan ser? La cuestión será planteada con toda crudeza en la polémica que tácita o expresamente van a sostener entre sí, durante los siglos XVII y XVIII, e incluso en el siglo XIX, los mecanicistas y los vitalistas y los vitalistas a ultranza. Descartes afirmará que el movimiento de los seres materiales, piedras, plantas o animales, no pasa de ser la consecuencia más o menos reactiva de una impulsión exterior al ente que se mueve; recuérdese la famosa «chique-naude» de los alegatos anticartesianos de Pascal. Heredero del pensamiento de Paracelso, van Helmont sostendrá, en cambio, que todo lo «natural» es de algún modo «viviente»; esto es, que también la roca tiene vida, aunque sea en forma de «vita minima»; y así lo demostraría el hecho de que la naturaleza entera, aunque la llamemos inanimada, se mueve desde dentro de sí misma. Lo más propio de la sustancia es la fuerza, la «vis», dirá Leibniz, dando radical expresión metafísica a este modo de pensar. La cuestión sigue viva en nuestro tiempo. Para entender científica y filosóficamente la realidad del mundo, ¿cuál debe ser el concepto primero, el de «estructura» o el de «energía»? Es seguro que las respuestas de los pensadores actuales no serán coincidentes.

Pero vengamos a nuestro problema, al problema de la espontaneidad o capacidad de un ente para moverse «por sí mismo». Si somos cartesianos, ¿restringiremos la espontaneidad al espíritu, a la mente?

En cuanto que la «res cogitans» es «res libera», ¿afirmaremos que entre todos los entes intramundanos sólo el hombre es capaz de espontaneidad? ¿Será la espontaneidad la nota esencial de la libertad? Ser libre, ¿será, en definitiva, ser capaz de iniciar lo que Renouvier llamaba «un commencement absolu»? Y si somos helmontianos o leibnizianos, ¿sostendremos que todo lo real es de algún modo espontáneo, aunque su realidad sea esa que solemos denominar «materia inanimada» o «inerte»?

Responder adecuadamente a estas interrogaciones exigiría construir, de manera complementaria, una «analogía de la espontaneidad» y una «analogía de la respuesta». La primera podría tal vez condensarse en este aserto: en la realidad intramundana—dejando aparte el problema de la espontaneidad de Dios—hay una serie de modos analógicos de la espontaneidad, correspondientes a las diversas estructuras en que se presenta esa realidad, desde la nebulosa hasta el hombre; pero tal espontaneidad se halla siempre de alguna manera condicionada desde fuera de ella. La segunda, a su vez, podría resumirse así: en la realidad intramundana todo movimiento es respuesta; pero en la respuesta hay una gradación de modos cualitativamente distintos entre sí, cuyos extremos son el simple desplazamiento mecánico y la creación humana. Las sucesivas transformaciones de la nebulosa primitiva eran de algún modo «espontáneas»; la creación de la doctrina de las ideas, de la teoría de la relatividad o del «Hamlet» fue de algún modo «responsiva».

Sí: hasta cuando más originales parecen ser, las creaciones del hombre son siempre respuestas. Algo tienen de «comienzo absoluto», de relámpago que

surge en la tiniebla, las ideas platónicas, la concepción einsteiniana del universo y el «Hamlet»; pero ello no impide que cada una de estas geniales novedades sea «también» una respuesta de su autor a la total situación en que él se encontraba en el momento de crearlas. Lo cual nos plantea, entre otras, dos urgentes cuestiones: 1.º ¿Cómo la creación humana es respuesta? 2.º ¿A qué responde, cuando crea, el hombre creador?

En la estructura del acto creador hay, a mi juicio, un «momento voluntario» y un «momento gratuito». La «feliz ocurrencia» en que la creación humana tiene su nervio y su origen posee siempre un carácter gratuito; para su autor es un regalo venido, no se sabe cómo, de los abismos de sí mismo. Pero el creador nunca habría podido recibir ese regalo si en él no hubiese habido antes, más o menos tensa y dilatada, una actitud de búsqueda y esfuerzo. Al químico Kekulé le vino la idea de la estructura anular y exagonal del benceno durante un sueño; el carácter gratuito que para él tuvo tan fecunda noción científica no puede ser más evidente; pero Kekulé nunca hubiese tenido ese sueño si previamente no se hubiese consagrado con esfuerzo a la química orgánica. Viceversa: el hallazgo de la fórmula melódica que bajo el nombre de «Obertura de Fidelio» hoy ejecutan nuestras orquestas fue, por lo que nos cuentan los biógrafos de Beethoven, el término de una esforzada y tenaz búsqueda; pero estoy seguro de que, en medio de su parturienta fatiga, el propio Beethoven lo recibió en su alma como un regalo sorprendente, como un tesoro súbitamente encontrado. Sea poema, mancha de color, melodía o idea filosófica la obra creada, el creador, cuando la lo-

gra, sabe que ella es «como tenía que ser», sin que antes de crearla él supiese claramente «cómo iba a ser». No parece un azar que con tanta frecuencia llamemos «inventos» o «invenciones»—esto es, hallazgos—a las creaciones del hombre.

Según esto, la creación humana es respuesta de dos modos complementarios entre sí: en cuanto que tal creación es el resultado de una actitud de búsqueda, y la búsqueda, además de ser esfuerzo, es siempre interrogación, y en cuanto que la ocurrencia creadora—venga de donde viniere—sólo llega a ser fecunda cuando el creador la acepta como suya y como suya la elabora; esto es, cuando él responde personalmente, con un acto de aceptación y otro de elaboración, al maravilloso regalo de haberla recibido. Aplíquese este esquema a cualquier actividad creadora, sea genial o modesta, y se le verá confirmado por la realidad.

Incluso en sus formas supremas, cuando se manifiesta como creación genial, la libertad humana nunca es espontaneidad pura, siempre es respuesta. Acabamos de ver cómo lo es. Tratemos ahora de averiguar cuál es la pregunta que la determina.

He aquí al poeta ante el poema que acaba de componer, al pintor ante el lienzo que acaba de pintar, al filósofo ante la especulación que acaba de escribir. En cuanto respuestas, ¿a qué responden ese poema, ese cuadro y esa especulación filosófica? Pienso que esta interrogación nos refiere a dos planos de la realidad cualitativamente distintos entre sí: uno primero o inmediato, el plano del «qué»; otro último y fundamental, el plano del «quién».

Ante todo, el plano del «qué». A él se refiere de manera directa la interrogación antes formulada:

¿a qué responde la obra de creación? Más precisamente: ¿a qué responde el creador con la obra que le hace serlo? ¿A qué respondieron Miguel Angel con la «Pietá» Rondanini, Shakespeare con el «Hamlet» y Kant con la «Crítica de la razón pura»? Ese «qué», ¿posee una estructura genéricamente uniforme, por debajo de la forzosa individualidad de sus contenidos? Pienso que sí. A mi juicio, el creador responde siempre a una «situación» y a un «recuerdo»; más exactamente, a la parcela de situación y a la parcela de recuerdo que recortan, aunados entre sí, su talento personal y su personal vocación.

Me explicaré. ¿A qué respondió Kant con su «Crítica de la razón pura»? Todos lo sabemos. En primer término, a una situación del pensamiento filosófico integrada, en sus rasgos fundamentales, por la física newtoniana, la metafísica de Wolff y la crítica de Hume; más precisamente, a la personal imagen que de esa situación histórica proyectaban o refractaban en el alma del filósofo su información, su talento y su vocación. Por otra parte, el recuerdo que de sus propias vicisitudes intelectuales como filósofo y como hombre conservaba Kant en su mente, cuando en él comenzó la gestación de su obra decisiva. Y aunque las cosas no sean tan claras y distintas en el dominio de la creación artística, otro tanto cabría decir, «mutatis mutandis», de la respuesta de Miguel Angel, con su «Pietá» Rondanini, a una situación del arte escultórico, y de la de Shakespeare a una situación del arte dramático, con su «Hamlet».

Quiere esto decir que toda creación es tradicional, por muy revolucionaria que parezca. Aunque a ve-

ces sea demoledora, porque el genio siempre pone en suspenso o deroga algunos de los hábitos históricos vigentes hasta él, la obra creadora, en otra de sus dimensiones, es siempre perfectiva, pone alguna perfección en lo que hasta entonces venía siendo la actividad humana a que pertenece: filosofía, escultura o dramaturgia; y lo es, y es, por tanto, tradicional, en cuanto que «responde» a la situación histórica en que ella innovadoramente surge.

Pero en el orden de la realidad histórica, ¿puede haber un «qué» sin un «quién»? Indudablemente, no. Si el interrogador es consecuente, la pregunta «¿A qué responde el creador?» debe conducir a esta otra: «El creador, ¿a quién responde?»

Procedamos con discernimiento y método. Con su obra de creación, el creador responde, en primer término, a los autores de los diversos componentes de la situación en que él como tal creador vive. La «Crítica de la razón pura» es una respuesta de Kant a Newton, Wolff y Hume; no sólo a la física contenida como objeto mental y como letra impresa en los «Principia» de Newton, y al pensamiento filosófico expuesto en el frondoso «opus» wolfiano y en la aristada «Enquiry» de Hume, sino a los personales autores de esos libros. Además de ser un objeto legible o contemplable, por tanto inteligible, toda obra original es, en efecto, una pregunta propuesta por su creador a los hombres; pregunta a la cual, por la vía de la recreación, de la réplica o de la elaboración perfectiva, sólo es posible responder conjeturando e interpretando de algún modo la intención de quien la formuló. Respondiendo a Newton, Wolff y Hume, Kant hubo de tener en cuenta

—aunque deliberadamente no se lo propusiera— tanto lo que Newton, Wolff y Hume objetivamente dijeron (lo que en sus libros es objeto inteligible) como lo que ellos subjetivamente quisieron decir (la intención intelectual que en esos libros ellos expresaron).

El autor de una obra de creación responde así a los creadores de la situación en que él vive. ¿Sólo a ellos? No. También se responde a sí mismo, y éste es el segundo término del «a quién» de su respuesta. La «Crítica de la razón pura» fue una respuesta que Kant se dio a sí mismo; lo cual quiere decir que, en cuanto ente capaz de creación, en todo hombre hay, por lo menos, un «yo operativo» (el que de hecho responde proyectando y produciendo la obra de creación) y un «yo interrogativo» (el que se pregunta a sí mismo por lo que en aquella situación histórica y biográfica se puede hacer y «él» puede hacer). Lo cual supone la existencia de una autointerpretación más o menos deliberada y lúcida en el alma del creador; esto es, la posesión de un conocimiento conjetural e interpretativo de lo que uno es como persona y de lo que para uno significa la obra de creación en que él va a empeñarse. Interrogándose a sí mismo por lo que filosóficamente «se» podía hacer y «él» podía hacer en la víspera de la «Crítica de la razón pura», Kant ponía en acto su autoconciencia como persona y como filósofo; se veía, se recordaba y se interpretaba a sí mismo.

La obra de creación es una respuesta personal al «quién» que uno es y a los «quiénes»—vivos o muertos—con que uno vive. «Vivo en conversación con los difuntos», decía de sí mismo, en cuanto lector

de textos antiguos, el poeta Quevedo. ¿Se agota con ella el «a quién» de esa respuesta? ¿Sería posible la existencia de «quiénes»—el mío, el de los otros—sin la existencia de un «Quién» con mayúscula, abarcante y fundamental? La verdad es que, más o menos explícita y lúcidamente, el creador «responde» con su obra a una idea de lo que es y significa la actividad a que él se consagra—filosofía, arte, ciencia, política, etc—, y, por tanto, a una idea de lo que es y significa el hombre, y en definitiva a una idea de lo que es y significa la realidad; lo cual no sería posible sin rozar, siquiera sea inconscientemente, el problema del «fundamento último» de tal actividad, de la humanidad y de lo real. El creador, a veces, pensará—creerá—que este último fundamento es un Quién, y por tanto un Dios personal; tal era el caso de Claudel, cuando personalmente juzgaba necesaria la existencia de «quelqu'un qui soit en moi plus moi-même que moi». Otras veces no ocurrirá así. Pero visto o no visto como Dios personal, el fundamento último de la realidad condiciona siempre, para el creador, el carácter de respuesta que su obra posee. Aunque ese creador sea un marxista o un sartriano; aunque el fundamento último de la realidad sea para él la Materia, tal como Marx la concibe, o el absurdo y desesperante En-sí-Para-sí de los análisis de Sartre.

Esquemáticamente, al menos, ya sabemos a qué responde y a quién responde, con su obra de creación, el creador de ella. Pero no debemos avanzar en nuestra reflexión sin poner en contraste el distinto carácter que para nuestra mente poseen, en éste y en todos los casos, el «qué» y el «quién». El

término «qué» alude siempre a una realidad objetiva; palabra impresa, con el objeto mental que ella declara—las páginas de Newton, Wolff y Hume—, en el caso de Kant; forma escultórica—las creadas por Donatello y Verrocchio—, en el caso de Miguel Angel. Refiérese, por tanto, a algo de lo cual uno puede estar objetivamente cierto, con la satisfactoria certidumbre de lo que se ve y se entiende. Ahora bien, el «qué», para el hombre, es siempre cosa penúltima. Otro es el caso del «quién». El término «quién» se refiere siempre a una realidad personal, y por tanto, última; por modo finito, cuando se trata del hombre, por modo infinito, cuando se trata de Dios, toda persona es «un commencement absolu», una realidad que, vista desde fuera, tiene en sí misma su propio fin. Pero, como contrapartida, el «quién» nunca puede ser conocido con entera certidumbre, porque a su constitución pertenece la libertad, y ser libre es, por lo pronto, «poder ser de otro modo», ser imprevisible. Tal es el drama del hombre: que para él lo cierto sólo puede ser penúltimo, y lo último sólo puede ser incierto. Quien no tenga esto en cuenta, no podrá entender rectamente el drama que siempre lleva consigo la gloria de la creación. Su misma realidad es lo que prohíbe al hombre auténtico caer en el orgullo o en la vanidad del triunfalismo.

Respuesta y responsabilidad

No hay respuesta sin responsabilidad. Con otras palabras: cuando uno se pregunta «a qué responde» y «a quién responde» con su respuesta, se está

preguntando también—aunque no tenga de ello conciencia expresa—«ante qué responde» y «ante quién responde». De ahí la constitutiva responsabilidad de la obra de creación.

El vocablo «responsabilidad» procede—trivial noción—del verbo latino «respondere», y éste expresa la acción recíproca de «spondere», «empeñarse», «obligarse a» o «prometer»; y la raíz de uno y otro término hállase en el verbo griego σπένδω, «practicar una libación» o «concertar un pacto», y en el sustantivo σπονδή, «el ofrecimiento de una libación» o «la acción por ella santificada». Detengámonos aquí. ¿Acaso no merece tal detención el hecho de que la palabra «responsabilidad» se halle en estrecha relación genética con la libación, el esponsal, el pie métrico espondeo y el desposorio, además de hallarse emparentada con la respuesta?

Reconstruyamos la historia de este curioso proceso semántico. Originariamente, σπονδή era el nombre griego de la «libatio» latina o «libación», la cual consistía en una ceremonia religiosa de promisión o empeño. Vertiendo un poco de vino sobre la tierra, el altar o la víctima del sacrificio al tiempo de concluir un pacto, el griego antiguo—y como él, el romano—se obligaba ante los dioses a mantenerlo. Hermes, las Gracias y Zeus fueron las divinidades más frecuentemente invocadas en el rito libatorio. De ahí la fórmula de «hacer las tres libaciones», y de ahí el nombre de σπονδεῖος, «espondeo», dado al pie de dos sílabas largas, porque él era el más adecuado al ritmo lento de las solemnes melodías que serían de acompañamiento a la libación. Pero, por extensión, el término vino a significar lo ofrecido en

la libación—por ejemplo, el vino vertido y ofrendado—y el convenio que con ella se consagraba. Por eso los latinos llamaron «sponsalia» al pacto matrimonial y «sponsa» a la esposa o prometida. «Responder» es, en consecuencia, empeñarse, obligarse o prometer recíprocamente; y «responsabilidad», la condición o el estado de quien así se empeña, obliga o promete. No puede extrañar que el arquitecto Vitruvio llamase «responsus» a la simetría o proporción mutuas.

Pero si la arcaica libación religiosa se ha ido trocando, con el tiempo, en convenio y en respuesta conveniente, ¿no será porque toda responsabilidad y aun toda respuesta tienen, en su fondo, una esencial dimensión religiosa? Acabo de oír la una de la tarde, y alguien me pregunta qué hora es. Yo respondo: «La una». ¿Qué he hecho con ello? Por lo menos, dos cosas: he dado una respuesta adecuada a la pregunta del interrogante y le he respondido de que es la una. Más explícitamente: he «respondido a» (a una pregunta, a un hombre), he «respondido de» (de la verdad de lo que yo he dicho) y me declaro dispuesto a «responder ante» (ante el hombre que me ha hecho la pregunta o ante el juez que, llegado el caso, pueda exigirme cuenta de mi respuesta).

Vengamos ahora a nuestro tema. Dando a sus lectores la «Crítica de la razón pura»—y, a través de ellos, a todos los hombres—, Kant ha «respondido a», ha «respondido de» y ha «respondido ante». ¿De qué respondió Kant con su obra? De que era suya—esto es, de que no era un plagio—y de que, en su opinión, exponía en ella la verdad de lo que realmente es el conocimiento humano. ¿Ante qué y ante

quién respondió? Esto requiere más detenida reflexión.

Conocemos ya la estructura del «qué» a que responde la obra de creación: una situación y un recuerdo. Prescindamos por el momento del recuerdo, atengámonos tan sólo a la situación. Con su «Crítica de la razón pura», Kant respondió a la situación del pensamiento filosófico en que él vivía. ¿Quiere esto decir que, desde el punto de vista de su responsabilidad de creador, Kant respondió «ante» esa situación? A primera vista, nada más absurdo; ante una situación histórica no se responde. Sería grotesco afirmar que Leonardo fue responsable de su obra ante el Renacimiento, Víctor Hugo de la suya ante el Romanticismo o Einstein de su teoría ante el siglo XX. Pero contemplando las situaciones históricas como particulares posiciones del «espíritu objetivo», y por tanto, como ocasionales concreciones de «la Historia», el hombre puede sentirse responsable ante el «qué» que forman, juntas entre sí, todas las situaciones históricas de la humanidad; ante «el tribunal de la historia», según una expresión tópica desde el siglo XVIII. «Weltgeschichte, Weltgericht», «la historia universal es el tribunal del mundo», dijeron los románticos alemanes. En cuanto escenario y crisol de la verdad y del bien, la historia universal sería el supremo tribunal del hombre. Por debajo de toda retórica y de todo histrionismo, porque no poco histrionismo han solido expresar estas frases desde hace ciento cincuenta años, en ellas late la conciencia que de su responsabilidad personal han tenido, en cuanto creadores de vida histórica, no pocos de los mejores hombres del siglo XIX y del siglo XX.

Tres son, por otra parte, los «quiénes» a que con su obra responde el creador: los diversos autores de la situación en que él vive, él mismo y el problemático, pero ineludible Quién fundamental de toda la realidad. Ante los tres es de algún modo responsable.

Con su «Crítica de la razón pura», Kant respondió a Newton, a Wolff y a Hume; hemos visto cómo. ¿Quiere esto decir que fue responsable ante ellos? En sentido directo, no, porque en 1781, año en que la tal «Crítica» fue publicada, los tres habían muerto. Sólo quien crea que los muertos pueden hacérsenos presentes y comunicativos a través de un velador, sólo él podrá sentirse directa e inmediatamente responsable ante la persona de un difunto. Pero si se piensa que las obras y la fama de un hombre constituyen para él, después de muerto, la «tercera vida» de que habló Jorge Manrique, podrá afirmarse sin la menor superstición que también ante la persona de los difuntos cabe cierta responsabilidad. Desde su «tercera vida», Newton—valga este solo ejemplo—nos pide que entendamos su obra según lo que él quiso que fuera, y así, cada vez que un hombre maneja con intención recreadora los «Principia» newtonianos, adquiere una aguda responsabilidad ante la persona de su autor. «Cuando vibres por entero—soy yo, lector, que en ti vibro», decía Unamuno a los futuros lectores de su obra; lo cual equivale a afirmar que la obra intelectual o artística—el libro, el lienzo, la escultura o la sonata—es el mejor «velador» para que un difunto hable a los demás hombres y sea por ellos respondido. Apenas será necesario añadir que este problema adquiere gravedad y delicadeza especiales cuan-

do todavía vive el autor cuya obra se maneja o a cuya obra se replica. ¿Cuántos no son los creadores y los críticos que al dictado de su propio interés deforman el pasado sobre que mediata o inmediatamente viven?

El creador responde también de su obra—de la autenticidad y de la relativa perfección de su obra—ante sí mismo. En la persona del creador, sin mengua de su radical unidad, hay, decía yo antes, un «yo interrogativo» (el que se pregunta a sí mismo por lo que en su particular situación «se» puede hacer y «él» puede hacer) y un «yo operativo» (el que proyecta y ejecuta la obra de creación). Pues bien: desde que tal proyecto surge en el espíritu del creador, hasta que su obra, ya redonda y conclusa, yace ante él, en su persona actúa también un «yo judicativo», un invisible e interno tribunal que juzga acerca de la relación entre esa obra y la vocación de que ha surgido. Dos voces hablan queda y constantemente en la intimidad del hombre: la vocación personal y la voz de la conciencia. La primera nos dice, con claridad mayor o menor: «Este es el camino por el cual puedes llegar a ser el hombre que tú debes ser, para ser tú mismo». Un camino en el que se integran la condición humana, porque sólo cumpliendo una genérica «vocación de hombre» se puede ser hombre auténtico, y las particulares determinaciones de esa condición que llamamos «matemático», «historiador», «filósofo» o «músico». Por su parte, la voz de la conciencia habla así: «Esta obra tuya responde de tal o cual modo—por tanto, más o menos bien—a tu personal vocación, a lo que tú crees que debes ser para ser de veras tú mismo». No puedo examinar aquí cómo

el saber (un saber acerca de sí mismo y del mundo) y el creer (un creer acerca de la propia realidad y de la realidad en general) se articulan en la estructura de la vocación y de la voz de la conciencia, ni cómo estas dos «voces» se relacionan entre sí. Para mi actual propósito me bastaba mostrar que, a través de una y otra, el creador de una obra responde de ella ante sí mismo.

Múltiples son los modos concretos de esta responsabilidad: el celo obsesivo del «perfeccionista» y el derramado descuido del «fa presto»; la ambición cualitativa del que quisiera limitar su actividad creadora a unas pocas obras, acaso a una sola, y la embriaguez genesiaca del que, aceptando el riesgo de la deficiencia, sin cesar concibe y pare una obra tras otra; la complacencia orgullosa o humilde en lo que uno efectivamente ha hecho, y la todavía más orgullosa o todavía más humilde complacencia en lo que uno no ha hecho y hubiera podido hacer. Mil y mil maneras de responder ante uno mismo acerca de lo que son, valen y significan las obras de creación.

Cualquiera que sea su materia—la filosofía, el arte, la ciencia, la economía o la política—, la creación posee un constitutivo carácter ético. Con su obra personal, el creador responde de ella ante el «tribunal de la historia», actualizado, al margen de toda retórica, en los hombres de carne y hueso que la contemplan y la juzgan, y ante el «tribunal de sí mismo», constituido por esa esencial e íntima articulación entre la vocación personal y la voz de la conciencia. ¿Falla siempre en justicia el tribunal de la historia? Sería arriesgado afirmarlo: el teatro del mundo está lleno de obras valiosas preteridas

y de obras mediocres ensalzadas. ¿Falla siempre en justicia el tribunal de uno mismo? Es cierto que en toda persona hay, como diría Ortega, un «fondo insobornable»; más para que esta insobornabilidad nuestra—tan frecuentemente velada por el egoísmo, el atolondramiento y la cobardía—se ponga resueltamente en acto, es preciso que estemos viviendo el carácter finito de nuestra realidad. Porque el hombre, que en cuanto persona es un «ens absolute»—nadie ha sabido decirlo mejor que Zubiri—, sólo por modo finito lo es.

De hecho, el tribunal de la historia puede ser inapelable; de derecho, no debe serlo, porque no siempre es justo. De hecho, el tribunal de uno mismo puede ser insobornable; mas para que esta insobornabilidad se manifieste como auténtica justicia, es preciso que el individuo se plantee y resuelva de algún modo el problema que le imponen, por el hecho de darse juntos, el carácter absoluto y el carácter finito de su realidad; lo cual, a mi juicio, equivale a vivir dentro de uno mismo el problema del Quién abarcante y fundamental a que antes me referí; del Quién absolutamente absoluto, si quiere decirse así. Cualquiera que sea el nombre que él le dé, ante él responde de su obra el hombre creador, si es que en insobornable soledad—no todos quieren llegar hasta ella—se decide a preguntarse por el sentido y el valor de la obra que él ha creado.

«Pietà» Rondanini, «Hamlet», «Crítica de la razón pura». En verdad y en justicia, ¿cuáles son su valor y su sentido? ¿Los que aleatoriamente va señalando el curso de la historia? Todo hombre exigente responderá diciendo: «No me basta». ¿Los que en el fondo insobornable de sus respectivas personas

sintieran, respondiendo de su obra ante sí mismos, Miguel Angel, Shakespeare y Kant? Sólo muy parcialmente podemos conocer esa respuesta; pero aunque la conociéramos en su integridad, ni para ellos ni para nosotros podría ser satisfactoria, porque lo absoluto se relativiza al realizarse finitamente. ¿Qué solución cabe? Si somos verdaderamente radicales, una de estas dos: la desesperación radical y la problemática esperanza; pensar que es radicalmente absurdo preguntarse por el valor y el sentido «reales» de una creación humana o esperar inquietamente que al término de la historia resplandezcan de un modo hoy inimaginable ese sentido y ese valor. En cuanto historiador de la filosofía, ha escrito Paul Ricoeur: «Yo espero que todos los grandes filósofos son y están en la misma verdad y que tienen la misma comprensión preontológica de su relación con el ser. Pienso, en consecuencia, que la función de esta esperanza es mantener el diálogo siempre abierto e introducir una intención fraternal en los más ásperos debates. La historia sigue siendo polémica, pero queda como iluminada por ese «éskhaton» que la unifica y eterniza.» Lo que respecto de la verdad dice un historiador de la filosofía, ¿no podría decirse respecto de la belleza por un historiador del arte, y respecto del bien por un historiador de la vida política?

La obra de creación es siempre respuesta, y toda respuesta supone responsabilidad. ¿Ante quién? Ya lo sabemos. Ante los demás hombres, ante uno mismo y ante el secreto e indefinible Quién por el que todos los demás hombres y yo mismo tenemos verdadera realidad y ejecutamos acciones dotadas de un valor y un sentido realmente satisfactorios.

La creación exige la soledad: únicamente el moribundo está más solo consigo mismo que el creador en el momento de crear. Pero, a la vez, la creación implica la solidaridad: nadie está con los hombres, con todos los hombres, tanto como el que con sacrificio está creando una obra valiosa. Quien no llegue a verlo así, es un miope; quien no quiera verlo así, es un traidor. Miopía y traición: a mi modo de ver, los dos modos cardinales de no ser plenamente hombre.

LA HISTORIA DE LA MEDICINA EN LA VIDA DEL MEDICO

A Luis García Ballester, que tan bien sabe enseñar cómo esa historia debe estar presente en esta vida.

Tema viejo y constante en la cultura occidental éste de la utilidad y el sentido del conocimiento de la historia. Desde Tucídides y Cicerón, en el mundo antiguo, hasta Nietzsche, Valéry y Ortega, en el más inmediato ayer, todas las opiniones han sido vertidas; desde aquellas que hacen del conocimiento histórico una suerte de férula para el buen crecimiento espiritual de los hombres y los pueblos—el ciceroniano «Historia vitae magistra»—hasta las de quienes, seducidos por una encandilada estimación del puro presente—tal la del «presencialista» Valéry—, declaran ser puro y deletéreo narcisismo mental la exploración morosa del pasado.

Más o menos directa y expresamente influida por una de esas opiniones, la que en todo el Occidente difundió el positivismo de Augusto Comte, los médicos de los siglos XIX y XX han solido mirar con despego, cuando no con irónica aversión, el conocimiento de la historia de su propia disciplina. Entre los intelectualmente menos ambiciosos, los puros técnicos repetidores de técnicas que otros inventaron, porque el saber histórico no parece añadir

perfección alguna a la ejecución correcta de las operaciones manuales, instrumentales y mentales —la percusión, la auscultación, la inducción diferencial, la gastrectomía, etc.—en que de ordinario consiste la práctica del diagnóstico y del tratamiento. Y entre aquellos cuya ambición intelectual es patente—los profesores bien informados, los investigadores—, porque ha prevalecido la idea de que la obra de la inteligencia humana fue puro mito o inútil construcción «a priori» antes de que las mentes de los hombres de ciencia, indeliberadamente en unos casos, consciente y reflexivamente en otros, llegaran a ser guiadas por los principios y las orientaciones del método experimental y positivo. «Historia, ¿para qué?»: tal es la interrogación tópica en la actitud o en los labios de los médicos que a sí mismos se consideran «serios» y «científicos». El saber histórico que a éstos importa no rebasaría los límites del que constituye la bibliografía que suele acompañar a las publicaciones de las revistas científicas; a lo sumo, los dos o tres decenios anteriores a la confección del trabajo en cuestión. Lo demás, lo que acerca de ese tema o de otros más o menos próximos hayan podido decir Hipócrates, Galeno, Avicena, Paracelso e incluso Sydenham, Boerhaave o Albrecht von Haller, no pasaría de ser vaga y amena literatura, buena, en el mejor de los casos, para lucimiento de quien sea capaz de exhibirla a la hora «poco seria» de la sobremesa o de la tertulia.

¿Es así? La sentencia de «inutilidad»—acaso la más grave de cuantas puede formular el judicial espíritu del hombre moderno—¿deberá caer resuelta e inexorablemente sobre el conocimiento de la his-

toria de la Medicina? Quienes académica o vocacionalmente hacen de esta disciplina la ocupación de su vida, ¿habrán de resignarse a vivir en el mundo científico «de trop pour l'éternité», para decirlo con la tan difundida expresión sartriana?

Como en todas sus tareas, la inteligencia responsable debe comenzar, frente a ésta, distinguiendo los diversos sentidos del término sobre que debe pronunciarse; en nuestro caso, los diversos sentidos posibles del término «utilidad». Si sólo se reputa «útil» lo que proporciona constante y sonante lucro material o concreta habilidad técnica, habrá que afirmar sin reservas que ese juicio negativo respecto del saber histórico del terapeuta tiene, como suele decirse, toda la razón. Para quien considere el ejercicio de la Medicina sólo como una profesión más o menos lucrativa o como la mera ejecución habitual y más o menos correcta de técnicas diagnósticas y terapéuticas perfectamente regladas, la historia del saber médico será, sin el menor género de duda, pura inutilidad. ¿Podrá pensar lo mismo el médico—más genéricamente: el hombre—que en cuanto médico y en cuanto hombre aspire a poseer en mayor o menor medida esa perfección del espíritu a que solemos dar el amplio y expresivo nombre de «cultura»? Independientemente de la fruición que su lectura pueda producir, ¿no es cierto que un diálogo de Platón, El «Quijote» y un poema de Antonio Machado poseen alguna «utilidad» para quien se proponga ser, además de buen técnico, «hombre culto»? ¿No es cierto que esas lecturas son «útiles», valga la expresión, para levantar el nivel de la condición humana o, si se quiere, para hacer que el hombre sea

«más hombre», más perfecto poseedor de ese genérico y personal modo de ser que los hispanohablantes designamos con el término de «hombresdad»?

Pues bien: para quienes como médicos no se contenten con ser simples «técnicos repetidores de técnicas», para cuantos aspiren a poseer en su persona la doble perfección del «hombre culto» y del «técnico intelectualmente ambicioso»—con otras palabras: para los médicos deseosos de buena información intelectual o francamente vocados a la investigación—, he aquí el elenco de las principales razones por las cuales posee alguna «utilidad» el conocimiento de la historia de la Medicina:

I. Ese conocimiento otorga en primer término, «dignidad intelectual». No parece ilícito afirmar que la formación histórica en el campo de su propia disciplina concede al médico, en cuanto tal médico, esa a la vez básica y cimera nobleza que la lengua popular castellana suele llamar «buena nancia» o condición de «hombre bien nacido». ¿Quién es, en efecto, «bien nacido»? No simplemente el que tiene origen noble, sino, de modo más amplio y hondo, quien deliberada, consciente y agradecidamente quiere y sabe asumir en su propia vida lo mejor de cuanto hubo en las de aquellos de quienes como hombre procede.

Imaginemos el caso de un buen técnico de la auscultación. Si ese médico, además de saber auscultar sabe con agradecimiento quien fue Laennec y qué hizo para inventar la auscultación mediata, y por qué y cómo hizo eso que hizo, se elevará sólo con esto a la decorosa condición de médico y hom-

bre «bien nacido». Procediendo de otro modo será un rudo logrero de la técnica, un sujeto que explota en beneficio suyo la decisiva invención de Laennec sin haber tributado a éste el mínimo homenaje a que por su preciosa hazaña científica tiene derecho: ese homenaje que rinden, respecto del creador de algo, quienes se acercan a él con voluntad de conocimiento y de reconocimiento. Y lo que se dice de una invención técnica—llámese ésta termometría clínica, auscultación mediata o seroaglutinación—, con el mismo derecho puede y debe decirse de las invenciones intelectuales que la historia ha revelado ser orientadoras y fecundas; por ejemplo, el esquema etiológico de Galeno, el concepto de «especie morbosa» o la anatomía comparada de los morfólogos «idealistas».

II. La frecuentación de la historia de la Medicina regala al médico, por otra parte, «claridad intelectual», y hasta «claridad» a secas, esa a que los viejos escritores de nuestra lengua aluden cuando dan a un hombre el título de «claro varón». En efecto, desde un punto de vista moral, y a éste es al que suele referirse la expresión castiza, la claridad del «claro varón» consiste en ejecutar, viéndolas como propias, hazañas a la vez ejemplares y brillantes. Conviene no olvidar, sin embargo, que junto a ésta de carácter moral, más aún, dentro de ella, hay y tiene que haber siempre, como parte integral suya, una claridad de índole intelectual, la que discierne el hecho de conocer y poseer lúcidamente la razón de ser y el sentido de aquello que se hace, así en orden a la vida personal como desde el punto de vista de la vida humana «in genere». ¿Podría darse acaso el título de «claro varón» al inconsciente y al

atolondrado, por esforzadas que parecieran ser las hazañas por él cumplidas?

Apliquemos estas esquemáticas ideas al caso del médico, mediante la consideración de un ejemplo trivial. Diagnosticar correctamente una estenosis mitral puede ser en ocasiones una módica hazaña asistencial y técnica. Pues bien, tal hazaña convertirá en «claro varón» al médico que la cumple, concederá a éste claridad intelectual, cuando sea realizada con un conocimiento cierto y preciso de lo que históricamente es y significa la mentalidad anatomoclínica; esto es, la empresa histórica que sucesivamente han llevado a término—valgan como hitos indicadores estos pocos nombres—Lancisi, Albertini, Morgagni, Bichat, Corvisart, Bayle, Caennec y Bright. Ejecutar con alguna perfección un empeño técnico cualquiera es, a la postre, resolver personalmente un problema intelectual; y la claridad que de suyo irradia el hecho de resolverlo, llega a su máximo cuando se conoce con rigor la historia de ese problema. He aquí, pues, una tarea ineludible de los historiadores de la Medicina, si éstos quieren que su disciplina sea considerada como «útil» por parte de los médicos intelectualmente ambiciosos: construir y exponer sugestivamente la historia de los problemas fundamentales del arte de curar, desde los morfológicos y fisiológicos hasta los médico-sociales.

III. Tercer fruto principal del saber histórico, sea o no sea médico su carácter, es la «libertad intelectual». Conocer la historia de un modo comprensivo y no puramente memorístico da libertad a la mente respecto de aquello que se sabe, y tal

es una de las más profundas razones que justifican el cultivo de ese conocimiento.

¿Acaso no es así? Hay, en efecto, saberes «obligantes»: son aquellos en los cuales la mente humana se siente forzada al aserto en que ellos consisten. Saber, por ejemplo, que dos más dos son cuatro es verse obligado necesariamente a pasar del primero al segundo de los términos de esa sencilla igualdad. Con las restricciones que Boutroux impondría—recuérdese su célebre memoria sobre «la contingencia de las leyes de la Naturaleza»—, lo mismo cabría decir de la ley de la caída de los graves y de las ecuaciones del campo electromagnético.

Pero junto a estos saberes—y en cierto modo sobre ellos—existen otros en el «globus intellectualis» del espíritu humano, a los que conviene el nombre de saberes «liberadores». Son aquellos en los cuales la mente se siente liberada de aceptar como necesaria la proposición de aquello que se sabe; y apenas será necesario decir que entre ellos son precisamente los de carácter histórico los que más clara y enérgicamente cumplen esta sutil faena de liberación espiritual. Quien sin formación ni perspectiva histórica aprende las nociones científicas correspondientes a la situación en que él existe y se educa, con gran facilidad caerá en la tentación de considerarlas incuestionablemente ciertas y definitivas. Pero si ha sido enseñado a contemplar cómo las «teorías» y los «sistemas» nacen y pasan en el curso de la historia, aprenderá a aceptar sin dogmatismo y, por lo tanto, con íntima libertad intelectual, lo que de ninguna manera puede ser elevado a la condición de dogma. La historia, el saber histórico, es el recurso supremo para conse-

quir aquel sano «antidogmatismo», que tan oportuna y certeramente propuso a los médicos Gregorio Marañón, como antídoto contra la tiranía de los «sistemas».

No se postula con ello un relativismo gnoseológico radical; no se afirma que la mente del hombre no puede conquistar nociones, principios o axiomas de validez inmutable. Pero sí se evita, y no es poco, la atribución de un carácter obligante y definitivo a las construcciones científicas—o seudocientíficas—de los doctrinarios de la Medicina, llámense tales construcciones «brownismo», como a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, «virchowismo», como en la segunda mitad de la pasada centuria o «teoría reflexológica», como en los decenios centrales de la nuestra.

El médico sin formación histórica se hallará a veces en grave riesgo de formular, frente a un aspecto cualquiera de la realidad, una de las varias expresiones con que la mente del hombre manifiesta la peligrosa tentación hacia la tiranía lógica que en ella late: «Esto no es más que...», «O esto, o lo otro», u otras semejantes. Frente a los dogmáticos y a los sistematizadores a ultranza—sólo cuando incurren en pretensión de dogmatismo son condenables el «esprit de système» y el «esprit systématique», tendencias ineludibles del espíritu humano—, el hombre educado en la recta comprensión de la historia dirá siempre, en cambio, con libertad y con razón, las tan repetidas y salvadoras palabras de Hamlet: «Hay más cosas en los cielos y en la tierra, Horacio, de las que enseña tu filosofía.»

IV. La formación histórica concede al hombre de

ciencia, por último, cierta «opción a la originalidad». Sólo el hecho de mostrarle el carácter provisional y movedizo del suelo histórico que pisa —con otras palabras: sólo esa libertad intelectual a que el apartado anterior se refiere—moverá frecuentemente al hombre de ciencia, médico o no, a buscar saberes menos inseguros o más íntimamente satisfactorios que aquellos de cuya validez duda. Mas no sólo por esta vía es capaz de incitar hacia la originalidad el saber histórico. Junto a ella hay otras tres, que sumariamente conviene nombrar y describir.

La familiaridad con la historia de un saber suscita en el ánimo de quien la posee, siempre que este ánimo sea sensible y ambicioso, cierta «voluntad de emulación». «¿Por qué yo—se pregunta entonces el hombre—no he de ser capaz de hacer por mí mismo y en mi situación lo que en la suya hicieron los protagonistas de la historia de esto que yo sé?» Así se encendió en el alma de Vesalio su decisión de rivalizar con Galeno en orden al saber anatómico, y aun de superarle, según lo que el gran anatomista bruselés cuenta de sí mismo en el prólogo a su «Fábrica». Y con intención a la vez autobiográfica y educativa, eso mismo viene a decirnos Ramón y Cajal cuando en «Reglas y consejos para la investigación biológica» expone su idea de lo que debe ser la lectura de un texto científico innovador y magistral.

Menos «personal», en el sentido tópico de esta palabra, pero no menos eficaz que la voluntad de emulación antes mencionada, es el propósito de «invención completa» que el conocimiento de la historia de un determinado saber despierta en las

mentes alertadas y generosas. «Saber lo que se hizo»—no otra cosa es, en esencia, el fruto de la información histórica—supone siempre, cuando la inteligencia no es meramente receptiva, saber o sospechar lo que pudo hacerse y no se hizo, porque nadie es capaz de agotar las posibilidades de creación original que su propia situación le brinda. Como anatomopatólogos de la inflamación—valga este ejemplo—, Virchow y Cohnheim hicieron mucho, pero no todo lo que ellos mismos hubieran podido hacer, por lo cual, leyendo con mente a la vez «científica» e «histórica» lo que uno y otro escribieron, no será improbable que en la mente del lector surja un proyecto de investigación original, enderezado a «completar inventivamente» lo que Virchow y Cohnheim hicieron. Y lo que se dice de ellos no será difícil aplicarlo a todos los posibles descubridores de hechos y creadores de teorías.

La lectura de los textos científicos del pasado conducirá a veces, en fin, al «recuerdo de lo olvidado». Por extraño que parezca, los hombres olvidan con frecuencia hallazgos científicos importantes, aunque de ellos haya quedado constancia escrita; y cuando esto acontece, una indagación atenta de los textos del pasado permitirá conquistar a poca costa dignidad de «inventor». Suponiendo que entonces hubiese sido posible, la exploración de los manuscritos árabes de El Cairo durante el siglo XV—entre ellos estaba el de Ibn-an-Nafis, que contiene la primera descripción de la circulación menor—habría permitido adelantarse en cien años, sólo por la vía de la investigación histórica, al descubrimiento que por el camino de la observación anatómica

hizo más tarde Miguel Serveto. Otro tanto cabe decir de la auscultación inmediata del tórax, conocida sin duda alguna por los asclepiádes hipocráticos, según el testimonio del escrito «de Morbis», y totalmente olvidada hasta que en los primeros años del siglo XIX, Corvisart, Bayle y Laennec comienzan otra vez a practicarla. Ni siquiera es preciso ir tan lejos. Hoy, cuando la bibliografía de los trabajos que aparecen en las revistas científicas sólo suele referirse a los diez o quince años anteriores a la fecha de publicación, tengo por seguro que un examen minucioso de las colecciones de las revistas europeas y americanas, publicadas entre 1870 y 1930, conducirá a «descubrir» hechos e ideas que desde entonces han desaparecido de la memoria de los médicos.

Dignidad, claridad, libertad y opción a la originalidad personal: tal es el balance de la «utilidad» de la historia de la Medicina, cuando seria y decorosamente se la estudia y cultiva. El recuerdo, dijo certera y donosamente Ortega y Gasset, es la carrerilla que el hombre toma para saltar hacia adelante en la ejecución de sus proyectos. El hombre recuerda el pasado para lanzarse hacia el futuro. Ampliando al orden de la vida colectiva la validez indudable de esa sentencia, bien puede decirse que la historia—el saber histórico—es un recuerdo al servicio de una esperanza. Cuanto más profunda y articulada, cuanto menos gratuita y ligera sea la esperanza, tanto más hondo y pormenorizado habrá de ser el conocimiento del pasado. El hecho de ser médico no constituye una excepción a esta regla áurea de la existencia de los hombres en el tiempo.

BREVE SINOPSIS HISTORICA DE LA CIENCIA ESPAÑOLA *

A Luis S. Granjel, que tanto ha hecho
y sigue haciendo por la historia de la
medicina española.

La expresión «ciencia española» plantea dos cuestiones distintas. Cabe estudiar, en efecto, el contenido y la forma reales de nuestra producción científica, y lo que los españoles han sentido y pensado acerca de ella. Examinaremos por separado una y otra cuestión, comenzando por la segunda.

I. Tres parecen ser los supuestos de todas las actitudes españolas frente a la historia de nuestra obra científica: 1.º El escaso relieve de ésta. 2.º La derrota de España por la Europa «moderna» en el siglo XVII. 3.º La relativa impregnación de España, desde los primeros decenios del siglo XVIII, por los hábitos y las estimaciones del mundo que la había vencido. Sin el primer supuesto, la cuestión no se hubiera planteado; sin el segundo, no hubiese adop-

* Esta concisa, casi esquemática exposición, compuesta hace años para el «Diccionario de Historia de España» de «Revista de Occidente», muestra a vista de pájaro la relación entre la historia de nuestra ciencia y la historia de nuestra vida. Mi actual manera de ver esa vidriosa relación queda sumariamente apuntada en mi contribución al libro «El pensamiento de Américo Castro» (Madrid, Taurus, 1970).

tado el cariz dramático que la distingue; sin el tercero, no serían explicables las diversas actitudes frente a ella.

La existencia de una «cuestión científica» en la intelección de nuestro pasado y en el proyecto de nuestro futuro hácese perceptible ya en el siglo XVIII. Dentro de España—para no citar sino dos nombres—, en Feijoo y en el padre Isla; allende el Pirineo, en las páginas de la Enciclopedia. La obra del padre Feijoo delata bien la íntima amargura que en su autor producía nuestra poca ciencia exacta y natural: «Acá ni hombres ni mujeres quieren otra geometría que la que ha menester el sastre para tomar bien la medida», escribe una vez. Léanse, por otra parte, los capítulos V y VI del libro II del «Fray Gerundio», y las cartas con que el padre Isla los justifica más tarde ante los «Caballeritos de Azcoitia».

La actitud ibérica frente a la cuestión de la «ciencia española» cobrará especial gravedad en el siglo XIX, cuando esa cuestión se haga política y popular; o, con otras palabras, cuando haya ganado su madurez histórica la mentalidad «moderna». Los españoles en quienes el pensamiento moderno llega a orientar la vida, aunque sea más por el camino del entusiasmo que por el de la información—es decir, los «progresistas»—, afirmarán con vehemencia, al modo del enciclopedista Masson de Morvilliers, la inanidad de la obra intelectual de España. Frente a ellos, los «tradicionalistas» puros, sinceramente instalados o encastillados en la nostalgia de nuestro siglo XVII, menospreciarán en forma varia—la pura actitud vital o el razonamiento histórico—la obra intelectual de la Europa moderna.

Entre unos y otros hállanse los «progresistas nacionales», que buscan en el pensamiento español del pretérito alguna de las raíces de su propia actitud espiritual, y los «tradicionalistas modernizantes», ganosos de afirmar, de un modo u otro, la efectiva participación de España en el mundo moderno.

Adviértese por lo dicho que cada una de esas diversas maneras de estimar nuestra obra científica no era sino la expresión de una postura previa frente a un problema mucho más hondo: la significación de toda nuestra historia pretérita, desde el punto de vista de las varias actitudes espirituales creadas en España por el siglo XIX. Sobre el juicio pesaba más la «visión del mundo» del juez que su erudición acerca del acervo científico de nuestro pasado. Una famosa controversia, la «polémica de la ciencia española», va a mostrarlo con prolija evidencia.

Llámase «polémica de la ciencia española» a la que en torno al tema sostuvieron, entre 1876 y 1878, unos cuantos españoles muy representativos de las tendencias a la sazón vigentes en nuestra vida intelectual. Reduciendo el suceso a sinopsis, he aquí los grupos operantes y las tesis por ellos sustentadas:

1.º Los representantes del progresismo, fuese su pensamiento krausista (Salmerón), positivista (Revilla) o romántico y doctrinario (Azcárate). «En la historia científica no somos nada», dice, por todos, Manuel de la Revilla. Causa principal de tal indigencia habría sido la acción inhibidora de la Inquisición.

2.º Los titulares de un tradicionalismo intelectual a ultranza o «medievalista». Para éstos (el padre

Fonseca, Pidal y Mon), el problema debatido—la cuantía y la calidad de nuestra producción científica—tendría muy escasa importancia. La obra intelectual del mundo moderno apenas sería, a su juicio, algo más que un radical e inmenso descarrío.

3.º Los afirmadores de un tradicionalismo «moderno» (Menéndez Pelayo y Laverde). Estos conceden valor positivo a la obra de los europeos posteriores al siglo XV o, cuando menos, a una parte de ella; de ahí su afán por demostrar con «datos positivos» la participación de España en la historia universal de la ciencia. La copiosa y entusiasta argumentación de Menéndez Pelayo fue luego reunida en su famoso libro «La ciencia española».

Menéndez Pelayo adujo una considerable cantidad de nombres de teólogos, filósofos, juristas, historiadores, matemáticos, cosmógrafos y naturalistas españoles. Pero con ello no hizo otra cosa que replantear más precisa y agudamente el problema. Dejemos de lado lo concerniente a la Teología, la Filosofía y el Derecho; miremos sólo hacia el área de las ciencias de la naturaleza. ¿Por qué España, patria de Cervantes, Velázquez, Hernán Cortés y Lope de Vega no engendró durante el siglo y medio de su máxima grandeza, un hombre comparable a Kepler, a Galileo, a Fermat, o por lo menos a Tartaglia o a Vieta? Los muchos nombres de autores mediocres acumulados por el inmenso saber y la óptima voluntad de Menéndez Pelayo no podían ser capaces de eludir esa grave y urgente interrogación. Y decir, por otra parte, que «la gente española propende a la acción y se distingue por el sentido práctico y por la tendencia a las artes de

la vida», equivalía a evadirse del problema con una respuesta mucho más resignada que suficiente.

El libro de Menéndez Pelayo no fue una solución, sino un punto de partida. En algunos (Echegaray, Carracido, Bonilla y San Martín, Peset, Rey Pastor, Sánchez Pérez, Millás Vallicrosa) suscitó el deseo de completar y depurar la documentación en él reunida. Otros recibieron de él estímulo y noticia suficientes para una revisión estimativa del problema mismo. Entre éstos, Cajal, Unamuno, Ortega y Gasset, Marañón y Américo Castro.

Cajal atacó muy de frente la cuestión en «Reglas y consejos para la investigación científica», su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias (1897). Parte de un hecho: la notoria parvedad de la producción científica española. ¿Dónde está la causa de esa deficiencia nuestra? Después de pasar revista crítica a las varias explicaciones propuestas—«hipótesis térmica», «teoría oligohídrica», «teoría económico-política», «hipótesis del fanatismo religioso», «hipótesis del orgullo y arrogancia españoles»—, Cajal resume su posición en dos tesis, una negativa y otra positiva: 1.º La manquedad de nuestra ciencia no procede de una incapacidad física—geográfica o racial—de la nación española. 2.º La razón principal de esa manquedad consistió en nuestro alejamiento, en nuestra «segregación intelectual». «España—escribe Cajal—no es un pueblo degenerado, sino ineducado», y «la causa culminante de ese retardo nuestro no es otra cosa que el enquistamiento espiritual de los españoles».

La personal disposición de Unamuno frente al pro-

blema de la ciencia española pasó por dos fases. En su mocedad—«cuando yo era algo así como un spenceriano», dijo de sí mismo—deploró nuestra deficiencia y la atribuyó al predominio del «casticismo castellano». Más tarde cambiaron los supuestos de su juicio, y concedió un alto valor positivo a la obra no científica de los españoles. De ahí su fórmula («españolización de Europa») y su consigna («¡Que inventen ellos!»).

La «actitud Cajal» y la «actitud Unamuno» han sido los quicios de casi todas las opiniones solventes emitidas en nuestro siglo. Ortega proclamó con vehemencia el imperativo de la educación europea y científica de España, tanto para obtener su fruto específico—la ciencia—como para potenciar y esclarecer «la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado». No dista mucho de éste el pensamiento de Marañón, expuesto por él hace bien poco en su libro «Cajal, su tiempo y el nuestro». Castro, por su parte, ha iluminado con penetrante luz nueva el hecho histórico de nuestra deficiencia en el saber científico. La peculiaridad de la Edad Media española—ocho siglos de vida puesta en el futuro, convivencia con árabes y judíos—habría hecho a los españoles genuinos incapaces del vigoroso atemimiento a la realidad presente que la ciencia exige: el español vería el mundo más según lo que el mundo y él «pueden ser», que según lo que uno y otro «son». Pero esto no resulta deplorable cuando la estimativa no es unilateral ni angosta: «El que no tenga cotización en el mercado del condicionamiento físico—concluye Castro—no quiere decir que la serie Fernando de Rojas («La Celestina»), Hernán Cortés, Cervantes,

Velázquez y Goya, signifique en el mundo de la axiología, de los valores máximos del hombre, algo de menor volumen que Leonardo, Copérnico, Descartes, Newton y Kant.»

II. Mas, a todo esto, ¿cuál ha sido de hecho la producción científica de los españoles? Tal interrogación puede ser contestada según dos puntos de vista. Si se entiende la expresión «ciencia española» en el sentido de «ciencia en España», y si de España se tiene un criterio puramente geográfico, la narración del historiador habrá de considerar, aparte la obra científica de los españoles posteriores a Covadonga, la aportación de hispanorromanos, hispanovisigodos y árabes de al-Andalus a la historia universal de la ciencia. Si, por el contrario, se atribuye condición española sólo a los hombres de la Reconquista y a sus descendientes y adheridos (Castro), sólo ellos darán pábulo a la materia del relato historiográfico. Elija cada cual la tesis que estime preferible. Yo, resuelto partidario de la segunda, me creo, sin embargo, obligado a iniciar esta sucinta exposición recordando la obra científica de la España romana.

A) En la brillante contribución de los hispanorromanos a la historia de Roma tuvieron parte escasa la ciencia y la técnica. Las «Quaestiones naturales» de Séneca no pasan de ser un inteligente comentario de Posidonio y Platón; el tratado de Columela («De re rustica») es más bien técnica agrícola y poesía geórgica que ciencia propiamente dicha. Más valor científico tiene la cosmografía de Pomponio Mela («De situ orbis» o «Chorographia»).

B) Tampoco entre los hispanovisigodos hubo una producción científica original. Hubo, sí, considera-

ble afición al saber científico, y en ello no fueron inferiores a los restantes pueblos europeos de la alta Edad Media. Basta pensar en las «Etimologías», la gran compilación de San Isidoro. Sabemos también que el obispo Eugenio († 646) era hombre muy versado en las fases de la luna. Pero es lo cierto que sólo una pequeña parte de la ciencia antigua llegó a los sabios de la alta Edad Media europea.

C) La obra científica de los hispanoárabes fue relativamente tardía. Los conquistadores de la Península, incultos bereberes, trajeron mucho más coraje que saber. Sólo cuando 'Abd al-Rahman III eleve a califato el emirato de Córdoba y decrezca el poder social del fanatismo alfaquí comenzará al-Andalus a contar en la vida intelectual del Islam.

El sabio musulmán fue, por lo común, enciclopédico. Averroes cultivó la filosofía, la medicina y las ciencias naturales; Maslama hizo matemáticas, astronomía, zoología y alquimia. Ello, sin embargo, no amengua la conveniencia de exponer en dos apartados el conjunto de la producción científica de al-Andalus: uno consagrado a la matemática y la astronomía, otro a las ciencias naturales y la geografía. En cuanto a la filosofía y a la medicina, remito a los vocablos correspondientes.

Un escrito del astrónomo Ib Sa'id de Toledo (siglo XI) nos permite seguir con alguna precisión el curso del saber matemático y astronómico de los hispanomusulmanes. El primero que merece mención es el matemático Abu Galib Habbab ibn 'Ubada, contemporáneo de 'Abd al-Rahman III; síguenle los dos maestros de Maslama, Abu Ayyub 'Abd al-Gafir

ibn Muhammad y Abu Bakr ibn Abi 'Isà; y, ya en el siglo XI, las dos grandes figuras de la ciencia exacta de al-Andalus: Abu-l-Qasim Maslama al-Mayriti y Abu Ishaq Ibrahim b. Yahyà o Azarquiel. El madrileño Maslama comentó el «Almagesto», compendio de las tablas astronómicas de al-Battani y al-Jwarizmi, escribió de geometría y educó en la ciencia a un grupo de brillantes discípulos (Ibn al-Samh, Ibn al-Saffar, etc.), gracias a los cuales fueron luego cultivadas en los reinos de Taifas la astronomía y la matemática. Azarquiel, por su parte, compuso tablas astronómicas y almanaques, estudió el movimiento del Sol y de las estrellas fijas y publicó un «Tratado de la azafea». Las «Tablas toledanas» o de Azarquiel fueron utilizadas en toda Europa durante los siglos XII y XIII, hasta la difusión y el predominio de las «Tablas Alfonsíes».

Debe mencionarse ahora los más importantes naturalistas y geógrafos de al-Andalus. Fueron decisivos, para suscitar la ciencia natural en Córdoba, el Dioscórides con que el emperador de Bizancio obsequió a 'Abd al-Rahmán III y la difusión del libro geográfico y zoológico del oriental Ibn Hawqal. En la segunda mitad del siglo X, Ibn Yulyul (Ben Cholchol) comenta y amplía el legado botánico de Dioscórides; otro tanto hizo el médico Abu-l-Qasim, en los capítulos de «al Tasrif» dedicados a los remedios simples. En el siglo XI descuellan los tratadistas de agricultura Ibn Wafid (Ben Guefit), Ibn Bassal e Ibn Hayyay; el geólogo cordobés Ibn Hazm; los geógrafos Ibn al-Fayat, sevillano, y al Bakri, cordobés. Ibn Bassal fue también excelente botánico. La cumbre de la historia científica de al-Andalus hállase en el siglo XII. En él hacen ciencia natural

—además de filosofía y medicina—Avenzoar (Ibn Zuhr), Averroes (Ibn Rusd), Ibn Tufayl y Avempace (Ibn Bayyah); escriben geografía al-Mazini y al-Idrisi; compone su tratado botánico al-Gafiqi, y al-'Awwam lleva a su cima la ciencia agrícola hispanomusulmana. Del siglo XII (o de fines del XI) es también un importante manuscrito botánico anónimo estudiado por Asín Palacios. Más tarde, cuando ya al-Andalus se desintegra, brillan los fitógrafos al-Nabati e Ibn-al-Baytar.

Tal fue, en sumarisímo apunte extremo, la ciencia natural hispanoárabe. Pero ¿hubo, en rigor, una ciencia islámica? Los «clasicistas» lo niegan en redondo: «no hay una ciencia árabe», escribió Duhem. Frente a ellos, los «islamitas» afirman con exceso la originalidad musulmana. Acaso sea más certera una posición intermedia. Los árabes no crearon, es cierto, conceptos científicos originales; limitáronse a vivir de los conceptos griegos. Pero en ciertas disciplinas—matemáticas, astronomía, óptica, botánica—ampliaron notablemente el saber helénico. No fue ajena a esta tarea la pronta incorporación de todo el Oriente próximo y medio (Irán, Mesopotamia y parte de la India) a la naciente y arrolladora cultura del Islam.

D) Hemos de estudiar ahora la «ciencia española», en el sentido más estricto de la expresión. Para ello, dividamos la historia de esa ciencia en seis períodos: la Edad Media, el Renacimiento (Reyes Católicos, Carlos V y primera mitad del reinado de Felipe II), la Contrarreforma (de Felipe II a Carlos II), la Ilustración borbónica (desde Felipe V hasta la guerra de la Independencia), el período de

las guerra civiles (1808-1875) y la Restauración (1875-1931).

1. La España medieval fue más difusora que creadora de ciencia. Trájolo consigo la empresa de la Reconquista; la cual, a la vez que absorbió casi íntegra la energía de los españoles, impuso a éstos una estrecha convivencia con los árabes, depositarios y cultivadores de la ciencia antigua. De ahí la importancia de los traductores de Toledo (Johannes Avendaut, Gundisalvus, Gerardo de Cremona, Miguel Escoto, Hermann el Alemán) en la constitución del pensamiento científico medieval. No fueron ellos, sin embargo, los únicos transmisores del saber griego y árabe. En la misma empresa colaboraron, desde el siglo IX, los monjes de Santa María de Ripoll; y, ya en el XII, varios judíos aragoneses y catalanes estudiados por Millás: el converso Pedro Alfonso de Huesca (Monsé Sefardí), maestro de Walcher y, probablemente, de Adelardo de Bath; el barcelonés Abraham bar Hiyya, autor enciclopédico, y el astrónomo y matemático Abraham ibn 'Ezra, que enseñó en casi toda Europa. Ampliamente europea fue también la vigencia de la obra astronómica de Alfonso X.

Ocupan un puesto muy singular en la historia de la ciencia medieval española Ramón Llull, cuya idea de una «ars magna» o ciencia general, será una de las constantes utopías intelectuales del mundo moderno, y el hebreo Hasdy Crescas, de Barcelona, sutil impugnador de la «Física» de Aristóteles en el filo de los siglos XIV y XV.

2. Dos razones levantan y diversifican la producción científica de los españoles en el siglo que transcurre entre el matrimonio de los Reyes Cató-

licos y la batalla de Lepanto: el rápido auge interno de España y su frecuente e íntima relación con la Italia del Renacimiento. España, que acaba de crear el Estado moderno, participa del espíritu renacentista y produce ingenios menesterosos de una visión inédita de la realidad. Entre ellos están los matemáticos Pedro Ciruelo, Juan Martínez de Silíceo, Gaspar Lax, Jerónimo Muñoz, Juan de Ortega y el lusohispano Pedro Núñez; los cosmógrafos Juan de la Cosa, Rodrigo Basurto, Martín Fernández de Enciso y Nuño García de Torreño; los astrónomos Andrés de Poza y Juan López de Velasco; los tratadistas de náutica Pedro de Medina, Martín Cortés y Pedro Guillén; el arquitecto Juan de Herrera, fundador en Madrid de una Academia científica, Domingo de Soto, agudo comentador del pensamiento físico de Aristóteles; los naturalistas Juan Fragoso, Cristóbal Acosta, Francisco Micó, Alvaro Castro y Juan Gil; el geopónico Gabriel Alonso de Herrera; los tratadistas de artillería Diego de Alava, Luis Collado y Cristóbal Lechuga. A esa serie de nombres debe unirse la que constituyen los filósofos, médicos e historiadores de la época. Aun sin haber dado una figura de primer orden—si no se cuentan las de Luis Vives y Miguel Servet—, la España del siglo XVI se adelanta en alguna medida hacia la gran tarea intelectual de la época (1).

3. Cambian las cosas en la segunda mitad del reinado de Felipe II (2). La empresa de la Contrarreforma se hace más árdua, y debe ser más empeñada la entrega de España a la misión de sostenerla. En consecuencia, decrece el comercio espiritual con Europa. «Los españoles, que con más comodidad pudieran practicar el mundo, son los que más retira-

dos están en sus patrias», escribirá Saavedra Fajardo. Todo ello alcanza pronta expresión intelectual: España da teólogos, juristas y un gran metafísico, pero muy escasos y mediocres cultivadores de las ciencias exactas y naturales. «Non omnes omnia possumus». Son dignos de mención los matemáticos Juan Caramuel, Antonio Hugo de Omerique y el padre Tosca; los astrónomos Ginés Rocamora y el padre Zaragoza; el padre José Acosta, naturalista de las Indias, y el botánico Bernardo Cienfuegos; los metalurgistas de la América española, con Alvaro Alonso Barba a su cabeza. No dejó de haber ciencia natural, es cierto, en la España del siglo XVII; pero bien poca, si se piensa que ése fue el siglo de Kepler, Galileo y Newton.

4. Llegó nuestra vida intelectual a su postración máxima en el último decenio del siglo XVII y durante la Guerra de Sucesión (3). Nunca fueron más patentes las consecuencias de la derrota de España por la Europa moderna. De ahí el carácter a la vez fundacional y polémico de la actividad científica española del siglo XVIII. La ciencia moderna hubo de ser instaurada en España, y el empeño no podía ser cumplido sin un difícil combate en dos frentes: uno interior, contra los que seguían adheridos a la rutina de la física y la medicina antiguas; otro exterior, contra los detractores del pasado inmediato y aun de la existencia de España. Tal es la situación espiritual en que viven el padre Feijoo, Forner, Cavanilles, Campomanes y Jovellanos.

Esa empresa de fundación exigió el concurso de sabios y técnicos extranjeros. La iniciativa partió de Felipe V y fue heredada por Fernando VI y Carlos III. Vinieron así y trabajaron en España Loeffling, Quer,

Bowles, Proust, Chavaneau, Godin, Herrgen y otros. Complementariamente, se inició el envío de pensionados a Francia e Inglaterra; lo fueron, entre otros, Jorge Juan, Antonio de Ulloa y Cavanilles. Con todo lo cual pudo al fin lograrse una modesta, pero estimable producción científica. El reinado de Carlos III (1759-1788) señala el ápice de ese florecimiento.

Entre los matemáticos y astrónomos del período descuellan Jorge Juan y Antonio de Ulloa, copartícipes en la medición del grado de meridiano en la zona ecuatorial. Algo anterior a ellos fue Andrés Puig; contemporáneos suyos, Antonio Gregorio Rosell, José de Chaix, el padre Tomás Cerdá y Benito Bails; y un poco posterior, Gabriel Ciscar, que intervino, con Agustín Pedrayes, en el establecimiento del Sistema Métrico Decimal. Fue también un astrónomo muy laborioso y estimado José Joaquín Ferrer y Cafranga.

El magisterio de Proust y Chavaneau, y el celo de la «Sociedad Económica Vascongada de Amigos del País», levantaron hasta un nivel excelente la investigación química. Tres elementos químicos deben su descubrimiento a nuestros investigadores dieciochescos: Antonio de Ulloa fue el primer descriptor del platino; los hermanos Elhuyar aislaron el tungsteno o wolframio; y Andrés Manuel del Río descubrió en Méjico el eritronio, luego llamado vanadio. Junto a ellos deben ser mencionados Antonio Martí de Ardenya, que prosiguió las investigaciones de Lavoisier sobre la composición del aire, el médico Ignacio Ruiz de Luzuriaga, que corrigió el error del mismo Lavoisier acerca del lugar en que se verifica la génesis del calor animal por obra de la oxigena-

ción de la sangre (la masa del organismo y no los pulmones), y Agustín de Betencourt y Francisco Salvá y Campillo, precursores muy inmediatos del telégrafo eléctrico.

También las ciencias naturales fueron muy amplia y decorosamente cultivadas. Destacaron los botánicos Gómez Ortega, Miguel Barnades, Palau y Verdura, Cavanilles, Ignacio de Asso y, sobre todos, Celestino de Mutis, «patriarca de los botánicos del Nuevo Mundo», según el juicio de Humboldt. Lagasca supo continuar a comienzos del siglo XIX esa brillante tradición fitográfica. Y no fue menor el nivel de nuestra técnica militar (baste el nombre de Santa Cruz de Marcenado) y de las ciencias geográfica y náutica (Tofiño, Azara, Malaspina, Mazarredo, Churruca, Tomás López, etc.).

5. Sólo celosamente cultivada prospera en España la delicada planta de trabajo científico; así lo impone, mientras no cambien los hábitos de nuestro espíritu, todo un cúmulo de razones históricas y sociales. Ese animador estado de la ciencia española en la segunda mitad del siglo XVIII comenzó a decaer cuando, elevado al trono Carlos IV, faltó interés por sostenerlo, y se perdió por completo poco más tarde, cuando la Guerra de la Independencia y las contiendas civiles subsiguientes quemaron la actividad y la ambición de los españoles. Nuestra producción científica llegó a ser nula o casi nula en los años de Gauss y Cauchy, Ampère y Faraday, Johannes Müller y Claudio Bernard, Laplace y Maxwell. Sólo algunos de nuestros médicos y naturalistas de esa época podrían ser hoy tímidamente llamados «hombres de ciencia».

6. Mudan sensiblemente las cosas—otra vez—

partir de la Restauración. La calma interior de España, el ejemplo de «la Europa» y un leve cuidado por parte del poder público permitieron la entrega de algunos españoles al «otium» que exige la obra científica. Es la hora de Cajal, de Menéndez Pelayo, de Codera y Ribera, de Ferrán y Turró, de Olóriz, Gómez Ocaña y San Martín, de Hinojosa, de Eduardo Torroja y Zoel García de Galdeano; es decir, de todos los fundadores de la ciencia española contemporánea. Dejando a un lado, como hasta ahora, cuanto atañe a la Filosofía, a la Medicina, a la Filología, a las Ciencias históricas y al Derecho, he aquí un somerísimo cuadro de este reciente y máximo renuevo de nuestra vida intelectual (4).

Dos hombres sacaron a la matemática española de la extrema penuria a que había llegado: Zoel García de Galdeano y Eduardo Torroja. De su magisterio directo o indirecto proceden Vegas, Alvarez Ude, Rey Pastor; y, después de éste, Rodríguez Bachiller, San Juan, Sixto Ríos, Ancochea y Flores. La física, casi inexistente entre nosotros a fines del siglo XIX—Echegaray fue tan sólo un brillante expositor—, ha logrado un nivel considerable por obra de Cabrera, Terradas, Plans, Catalán, Palacios, Dupeyrier y Otero. Isaac Peral, Torres Quevedo y Juan de la Cierva, han dado prestigio a nuestra técnica: Ibáñez de Ibero, Márquez y Galbis se han distinguido como geodestas y astrónomos; y gracias a una creciente exigencia—Carracido, Piñerúa, Casares, del Campo, Rocasolano, Obdulio Fernández, Jimeno, Madinaveitia, Moles—se ha ido pasando en química de la mera erudición a la investigación original.

La investigación biológica española se halla presidida por la obra de Cajal y su escuela; mas también

entre los cultivadores de las disciplinas taxonómicas y descriptivas hay nombres relevantes. Así, los botánicos Amo Mora, Colmeiro, Lázaro y Reyes Prósper; los zoógrafos Graells, Bolívar, De Buen, Cabrera, Lozano y Boscá; y los antropólogos Olóriz, Aranzadi, Hoyos y Sainz, Barras de Aragón y Obermaier. Junto a ellos deben ser mencionados los geólogos y mineralogistas que han cultivado la herencia de Casiano del Prado: Macpherson, Calderón, Lucas Mallada, Fernández Navarro, Hernández-Pacheco y San Miguel de la Cámara.

Varias instituciones van jalando la historia moderna y contemporánea de la ciencia española. En el siglo XVIII, museos, jardines botánicos, observatorios y sociedades de Amigos del País; en el XIX, Academias y Sociedades científicas; ya dentro del XX, el «Instituto Cajal», la Junta para Ampliación de Estudios, el Centro de Estudios Históricos, el Seminario Matemático y la Fundación Rockefeller; y en nuestros mismos días, el Consejo de Investigaciones Científicas (5).

III. Tal ha sido la historia real de la ciencia española. ¿Qué puede decir el historiador, a la vista del retablo que antecede? Tal vez lo siguiente: 1.º En virtud de poderosas razones históricas, relativas a la génesis de nuestra nacionalidad, la ciencia no se da fácilmente en España. Ha debido ser siempre suscitada por el Estado o por una escasa minoría rectora. 2.º Esa disposición habitual del español frente a la ciencia, y la oscilante actitud de los poderes político y social, explican bien el curso histórico real de nuestra vida científica, con sus tres elevaciones, en los siglos XVI, XVIII y XX, y sus dos hundimientos, en el siglo XVII y en los tres primeros

cuartos del XIX. 3.º En modo alguno es aceptable la tesis de una incapacidad física de los españoles —racial o geográfica— para el ejercicio de la actividad científica. Las causas de nuestra deficiencia científica no pertenecen a nuestra «naturaleza», sino a nuestra «historia».

LA MENTE ESPAÑOLA Y LA CIENCIA

Las reflexiones subsiguientes fueron expuestas hace veinte años, bajo forma de conferencia-coloquio, en el «Centro Romano di Comparazione e Sintesi», que dirigía y animaba monseñor Maurizio Raffa. La amable instancia de éste me obligó a ordenar apresuradamente algunos pensamientos, sentimientos y recuerdos, estenografiados luego durante su alocución. Nunca habría publicado yo estas palabras si monseñor Raffa, implacable en la buena amistad, no me hubiese amenazado con reproducir su copia taquigráfica en la revista «Responsabilità del sapere», órgano del Centro mencionado. Así las cosas, no he podido eludir la corrección de ese texto primitivo, aun cuando no haya logrado arrancarle la endeblez y la provisionalidad que le habían infundido mi propia limitación y las condiciones de su génesis. Tal vez no sean inoportunas como apéndice a la exposición histórica que ahora las precede.

Para Dionisio, en recuerdo del Trastevere.

Un tratamiento mínimamente riguroso del tema enunciado como epígrafe de esta conferencia exige esclarecer, aunque sea de modo muy sumario, tres cuestiones preliminares: 1.º Lo que aquí debe entenderse por «espiritualidad». 2.º El problema, a la vez sociológico e historiográfico, de la peculiaridad nacional. 3.º Actitud personal y previa frente al tema.

I. ¿Qué es eso de «espiritualidad»? Dos textos, uno de Jacques Maritain, otro de Schopenhauer, van a

indicarnos los extremos entre los que nuestro pensamiento ha de moverse.

En las páginas iniciales de su hermoso libro «Les degrés du savoir» escribe, de pasada, el pensador francés: «Se oye gritar: ¡espíritu, espiritualidad! Pero ¿a qué espíritu invocáis? Si no es el Espíritu Santo, tanto vale invocar al espíritu de madera o al espíritu de vino.» La aguda frase de Maritain tiene, ante todo, una significación ocasional, polémica, frente al abuso que de la palabra «esprit» se hacía en la Francia de entreguerras. Pero, tomado el texto a la letra, ¿no lleva consigo una sobrenaturalización excesiva, tal vez exclusiva, del concepto de espiritualidad?

Es cierto que, para el cristiano, la espiritualidad sobrenatural del Espíritu Santo debe ser el último término y la corona suprema de toda posible espiritualidad humana. Tal verdad no excluye, sin embargo, antes la supone, la existencia de una «espiritualidad natural» en el ser y en la conducta del hombre. Primer riesgo: la tendencia a no ver en el «espíritu» otra cosa que un concepto pertinente a la vida sobrenatural.

Hace algo más de cien años escribía, por su parte, Schopenhauer, frente a la oceánica vaguedad con que el idealismo alemán había usado la palabra «Geist», «espíritu»: «Geist? Wer ist denn der Bursche?» («¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?») Como las de Maritain, estas palabras del filósofo antiprofesoral tienen un valor muy condicionado por la situación en que fueron escritas. Al término de ella se encuentra, como es sabido, la radical hostilidad de Klages contra el espíritu, en nombre de la vida. Mas también puede ser entendido literalmente el

texto de Schopenhauer. Y quien así lo haga se verá conducido a pensar que la mente humana no cuenta con la posibilidad de saber a qué atenerse respecto a lo que es y significa el «espíritu» en la realidad y en la operación del hombre. Segundo riesgo: el agnosticismo respecto a la realidad humana del espíritu o, extremando las cosas, la abierta hostilidad contra él.

II. ¿En qué medida y de qué modo puede hablarse lícitamente de una peculiaridad nacional y, en este caso, de la española? También hay dos actitudes contrapuestas y extremas frente a esta interrogación. Los adeptos a la doctrina romántica del «Volksgeist» o «espíritu del pueblo» (y no han sido pocos desde el Romanticismo hasta hoy), han solido sustantivar excesivamente el supuesto real de las varias peculiaridades nacionales. Frente a ellos, los protagonistas y los secuaces del cosmopolitismo han menospreciado o desconocido, también con abuso, aquello por lo que cada pueblo o nación se distingue de los demás.

Entre uno y otro exceso, conviene afirmar la realidad de las diversas peculiaridades nacionales. Pero esta realidad no es sustantiva, sino accidental y habitual, perteneciente a lo que la filosofía tradicional llama «segunda naturaleza» del hombre. Quiere esto decir que todo o casi todo lo que constituye una peculiaridad nacional ha sido históricamente adquirido y puede ser históricamente perdido por el pueblo que la ostenta. Y, por otra parte, que los diversos hábitos integrantes de cada peculiaridad nacional pueden ser observados, en principio, en la vida de otro pueblo cualquiera, y más cuando los destinos históricos de uno y otro se hallan próximos entre

sí. La diferencia específica de un pueblo se refiere al estilo total de su vida y su historia, no a la índole de los elementos que la componen.

III. En las páginas subsiguientes emplearé siempre la palabra «espiritualidad» en un sentido meramente descriptivo y, por tanto, preontológico. Me explicaré.

Por una exigencia radicada en su misma constitución, la vida del hombre, bien considerada en su totalidad, bien entendida desde el punto de vista de las situaciones en que se nos revela como «existencia auténtica» (1), se orienta por necesidad hacia un término de referencia estrictamente trasmundano, trascendente al mundo y a la vida misma. La índole de ese término de referencia y el modo de la relación de la existencia humana con él constituyen, en rigor, el «sentido» propio del vivir de cada hombre. Así sucede hasta cuando el hombre se entrega a «vivir su vida», esto es, cuando pretende existir según el modo que los teólogos llaman «superbia vitae».

Pues bien: en lo sucesivo llamaremos «espiritualidad natural» al acto y al modo—conscientes y deliberados o no—de referir y ordenar la vida hacia ese centro, trascendente a ella, que le da en cada caso su último sentido. Para los cristianos tal término de referencia es el Dios uno y trino; para otros, la vaga Divinidad que postula o admite el deísmo; para algunos, la unidad metafísica de un universo panteístamente concebido. Con razón pudo decir Jorge Simmel que la vida del hombre es siempre «mehr als Leben», «más que vida». Toda vida humana individual pende, en último término, de algo que la trasciende. Al menos, cuando el hombre no se

empeña en «deshombrecerse», por usar una vez más la vigorosa y afortunada expresión de Quevedo.

Así entendida, la espiritualidad natural de un hombre o de un pueblo alcanza concreción real según cinco principales momentos determinantes:

1.º La índole nativa del pueblo o del hombre en cuestión. La raza, el temperamento, el sexo y el medio físico colaboran a cualificarla. Por muy alejados que nos hallemos del racismo, no podemos negar la importancia de la raza respecto a lo que vengo llamando «espiritualidad natural».

2.º La historia, en cuanto determina la situación en que el hombre existe. Todos somos, como suele decirse, «hijos de un pasado», aun cuando tal filiación no llegue a ser nunca determinismo absoluto.

3.º La estructura social a que el hombre o el grupo de hombres pertenecen. Aquí se inserta la parcial razón de quienes tratan de entender al hombre según la «clase social» en que vive.

4.º La libre voluntad. El hombre es constitutivamente libre, y esa libertad suya se expresa, ante todo, en el hecho de que su modo de vivir y de ser no se halla nunca total y absolutamente determinado por su biología, su historia y su situación social. La libre voluntad de los hombres individuales y de los grupos humanos condiciona esencialmente—y a veces decide—el modo de su espiritualidad natural.

5.º La Providencia divina. Biología, historia, situación social y libertad se hallan, en fin, ordenadas dentro de una totalidad, esa a la cual suelen referirse los historiólogos cuando hablan del «sentido de la Historia Universal». Tal es el lugar natural, si

vale hablar así, de lo que los cristianos llamamos «Providencia».

Creo que es ahora cuando podemos preguntarnos con algún rigor por la espiritualidad del pueblo español.

Cuatro coordenadas del pueblo español

Hace poco más de siete lustros, a la sombra solemne de El Escorial, escribía Ortega y Gasset, como íntima clave de sus «Meditaciones del Quijote»: «Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?» Esas nobles palabras de nuestro gran pensador vienen a ser la expresión de un sentir común a muchas de las mejores almas españolas, desde hace no menos de quince lustros. Lo más significativo de nuestra historia intelectual contemporánea es, creo, ese doloroso e incesante esfuerzo por alcanzar una definición suficiente del ser histórico de España o, cuando menos, una interpretación certera y profunda acerca de él. Unos cuantos nombres, ordenados según la cronología de su particular ensayo hermenéutico, darán prueba sobreabundante de lo que digo: Menéndez Pelayo, Unamuno, Ganivet, Maeztu, Ortega y Gasset, Giménez Caballero, Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, Salvador de Madariaga, Américo Castro.

Mi propia respuesta—una respuesta que me apre-

suro a declarar provisional, esquemática, incompleta, osada y, en consecuencia, harto discutible—no pretende resolver tan arduo problema. Apenas aludirá, como no sea leve y fugazmente, a la significación que dentro de la historia del mundo moderno poseen los siglos de la historia de España subsiguientes a nuestra Edad Media. Por otra parte, se limitará a mostrar según unas cuantas coordenadas principales—cuatro—el modo como los españoles, considerados en su conjunto, han solido orientarse con sus palabras y sus hechos respecto al término trasmundano de ordenación y referencia que sabemos ineludible para la existencia del hombre. Creo, en efecto, que la espiritualidad del pueblo español, concebida según lo más arriba expuesto, no podrá ser entendida sin la consideración de los siguientes cuatro grandes modos de expresarse:

1.º La instalación del español en la temporalidad de la existencia humana, su relación con el tiempo.

2.º La actitud del español frente a su propia realidad personal y frente a la realidad de las restantes personas.

3.º La habitual presencia de la muerte—presencia intencional, ya se entiende—en los actos vitales del español.

4.º La vivencia española de la realidad sensible. Un estudio detenido de cada uno de los anteriores epígrafes—que son otras tantas líneas de expresión de lo que antes llamé «autenticidad de la existencia»—requeriría, para obtener conclusiones medianamente probatorias, la aducción, el análisis y el cotejo de un gran número de documentos de toda índole: literarios, religiosos, jurídicos, artísticos, to-

cantes a la hazaña y a la costumbre. Nada de ello será posible. Habré de limitarme, inexorablemente, al enunciado de unas cuantas tesis y a la ilustración de cada una de ellas con algún testimonio significativo.

El español en el tiempo

La temporalidad de la existencia humana se manifiesta, por lo pronto, en el hecho de que tal existencia no puede ser conocida sin referirla a los tres éxtasis fundamentales del ser temporal: el pasado, el presente y el futuro. El presente de la existencia—o, mejor dicho, la sucesión de sus «presentes»—actualiza de algún modo (recordando u olvidando) su propio pasado; y, en forma de proyecto y espera, precontiene de alguna manera su propio futuro. De ahí que la actitud de un hombre frente a la temporalidad de su propia existencia lleve consigo, tácita o expresamente, con advertencia o sin ella, una consideración de la totalidad de ésta; y, por tanto, que el estudio de la instalación del hombre en la temporalidad—su modo de recordar y olvidar, su modo de proyectar y esperar—sea ineludible para la intelección de su espiritualidad natural (2).

¿Cómo y qué recuerda y olvida el español, cómo y qué proyecta y espera? Por lo que atañe a la segunda parte de la interrogación, el más hondo y comprensivo análisis es, sin duda, el de Américo Castro en su reciente libro «España en su historia», fundamental para entender no pocas de las claves íntimas del pueblo español. Afirma Castro que el español genuino se distingue de los restantes hom-

bres de Europa por la creyente instalación de su existencia entera en la «anhelante esperanza de alzarse a cimas y destinos prefigurados en la creencia misma», sea ésta relativa a la Divinidad o meramente humana. El modo concreto de esa tan decisiva instalación de los españoles en la creencia y en la esperanza ofrecería, sin embargo, dos formas distintas:

1.º La forma integral o plenaria. La creencia es, en tal caso, firme, absoluta, sin fisura de incertidumbre. Su realización total sólo parece exigir del presente el cumplimiento de una condición más o menos ardua, pero siempre humanamente accesible. Véase un ejemplo en los impresionantes versos de fray Diego de Valencia, uno de los poetas del «Cancionero de Baena». Si la gente castellana, dispersa a la sazón, llegase a concordia

non sé en el mundo un solo rencón
que non conquistasen, con toda Granada.

2.º La forma deficiente o insegura. El español se siente ahora «en inseguridad acerca de la promesa implícita en la creencia». Tal parece haber sido el modo de la españolidad de Unamuno y, por lo que atañe a su existencia política y terrena, el de Quevedo. De ahí el carácter reduplicativamente agónico y angustiado del vivir de uno y otro, un vivir referido y reducido de modo constante e ineludible a la inseguridad. Tan medular agonía de la existencia no quita en modo alguno a quien la siente su capacidad de creación; pero—como en Quevedo y Unamuno acontece—esa inseguridad presta a la obra creada buena parte de sus cualidades más íntimas y definitorias.

Sea plenaria o deficiente, sin embargo, la seguridad en aquello que la creencia promete, esa fundamental instalación de la vida en la esperanza impediría «a radice» el atenuamiento del ser a la realidad presente, o, si se quiere, su ocasional reposo en ella. En el orden intelectual no sería posible la edificación de una teoría de la realidad, la cual siempre aparece ante los ojos hispanos—sostiene Castro—desde el punto de vista de su escatología; más, por tanto, según lo que «puede ser» que según lo que «es». En el orden operativo, la realidad no es sometida por el hombre a suficiente dominio técnico, mediante fórmulas, maniobras o instrumentos. «La realidad del presente, siempre sentido como socavado en sus cimientos temporales, como invertebrado, no puede ser otra—escribe Castro—sino un recrearse, como si el mundo se iniciara en cada instante, en un continuo proceso estructural, funcional, de hacerse-deshacerse.»

La creyente instalación habitual del hombre español en la esperanza no puede explicar toda la posible peculiaridad de la vida hispánica; pero esa valiosa clave interpretativa permite entender y alumbrar, creo, muchos de los entresijos de nuestra existencia histórica. Escribió Nietzsche que el rasgo principal de la historia de España consiste en «haber querido demasiado». Con otras palabras: en que los españoles se han hallado siempre dispuestos a querer todo lo que su esperanza les mostrara posible. Y el agudo André Gide escribió en su «Diario», viendo escritas tres palabras—«Sala de espera»—en el muro de una estación ferroviaria del Marruecos español: «Quelle belle langue que celle qui confond l'attente et l'espoir!» El juicio del redo-

mado esteta parisiense no es filológicamente correcto, porque en español distinguimos la «espera» («attente») de la «esperanza» («espoir, espérance»); pero su acierto estético y psicológico es, no hay duda, innegable y profundo.

En la misma línea hermenéutica hay que colocar, a mi juicio, la peculiar actitud del español frente a su propio pasado. ¿Qué y cómo recuerda el español? La desafortunada tendencia del hombre de Iberia a la destrucción de sus archivos, la frecuencia con que desconocemos la suerte de restos mortales ilustres, y aun gloriosos, y la situación perpleja y nesciente en que, al cabo de siglo y medio de historicismo universal, todavía nos hallamos frente a no pocos sucesos importantes de nuestro pretérito, no constituyen, sin duda, hechos inconexos y azarosos. De ahí que entre nosotros la tradición sea, más que un puro recuerdo actualizado, la no aceptación del presente por la esperanza de un futuro más o menos ucrónico.

¿De dónde procede esta colosal importancia de la esperanza en la existencia histórica y cotidiana del español? Castro, a cuyo libro vuelvo, señala dos motivos fundamentales: la relativa semitización espiritual del español durante los siglos medievales y el hecho de que la nacionalidad española se haya formado por obra de una empresa militar de siete siglos, la llamada Reconquista. Mucho más importante y concluyente que la penetración de la mentalidad semítica en la Castilla de la Edad Media me parece este segundo motivo. España fue hecha, a lo largo de siete siglos de vida colectiva distensa hacia un futuro a la vez incitante y concreto, encantador e imaginable. Tan dilatado lapso de «vida

en la esperanza» habría sido decisivo para la configuración de los hábitos históricos e individuales del hombre español; y, por tanto, para dar su estilo propio a toda la ulterior edificación de nuestra historia.

La realidad personal

Dos momentos estructurales, esencialmente conexos entre sí, pero muy netamente discernibles, integran la individualidad personal de un hombre: lo que ese hombre «hace» y lo que ese hombre «es», su «operación» y su «entidad». La operación personal viene compuesta por las creaciones originales propiamente dichas (Cervantes, creador del «Quijote») y por la originalidad en la copia, deliberada o no, de lo que otros hicieron (Cervantes, realizador original de ciertos cánones del Renacimiento italiano). La entidad personal de cada hombre se halla constituida, a su vez, por el supuesto metafísico e individual de su propia existencia. Pues bien: se diría que el personalismo español descansa más resuelta y decisivamente sobre la entidad de la persona que sobre la operación en que esa entidad se realiza y manifiesta.

Debo explicarme. No pretendo afirmar, con lo dicho, que el español sea un hombre inactivo o inoperante; no me propongo sostener de nuevo, con palabras más pedantescas, la conocida tesis de la acedia española. Nada más lejos de la verdad histórica y aun del espectáculo cotidiano. Cuando al hispano le ha movido su propia esperanza, su actividad «ad extra» ha sido literalmente fabulosa: ahí está nuestra his-

toria, desde Covadonga hasta Rocroy; ahí, la existencia diaria de nuestros labriegos y menestrales. Lo que quiero ahora decir es que, puesto en el trance de optar, al español ha solido importarle mucho más lo que él «es» que lo que él «hace». O, con otras palabras, ya que la existencia del hombre es constitutivamente proyectiva: más lo que se cree capaz de ser en este mundo y en el otro, que lo que efectivamente hace y hará en éste. Por eso, a diferencia de lo que suele ocurrir con otros tipos históricos humanos, más atentos a la operación de su personalidad que a la entidad de su persona, nunca el español ha sido más recia e íntimamente orgulloso que cuando se supo derrotado, cuando su libre actividad «efectiva» quedó coartada, desde fuera de él, por la dominante actividad de quien le venció. En ello consiste una de las claves secretas de nuestra historia a partir de la paz de Westfalia. De ahí la peculiaridad del tan traído y llevado individualismo de los españoles; ese individualismo radical, metafísico, a que dan tan dramática y cimera expresión dos versos de Quevedo, ya al borde de la derrota de España por el mundo moderno:

vive para ti solo, si pudieras,
pues sólo para ti, si mueres, mueres.

De ahí también la índole fundamentalmente personalista del misticismo español, tan distante siempre de cualquier panteísmo. Y, cuando el temple del ánimo no es ya la fe, sino la duda, el sentido último de estas palabras de Unamuno, tan elocuentes y definitorias, en su libro «Del sentimiento trágico de la vida»: «Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que

nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, y hay quien pretende darnos consuelo con esto. ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia y en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engañosas de monismo; queremos bulto y no sombra de inmortalidad.» No es otro, en verdad, el postrer sentido metafísico y teológico de lo que afirma el vulgo español diciendo que «Cada uno es cada uno».

Desde este punto de vista puede ser también recatemente entendida la índole de la relación española entre persona y persona. Entre nosotros es más estimada éticamente la relación con un hombre fundada en lo que ese hombre «es»—es decir: en lo que uno cree que es, puesto que el ser último de un hombre sólo nos es accesible por vía de creencia, de confianza—, que la meramente atendida a lo que ese hombre «hace». Cuando el español cree que alguien es «buena persona, en el fondo», como suele decirse, las más villanas acciones visibles de éste son casi siempre impedimento muy escaso para la mutua amistad.

Pienso que en esto debe radicar el carácter, relativamente singular, de la convivencia política española. No es preciso recurrir al ejemplo de la «fides celtiberica» que describió a los romanos Valerio Máximo. Más demostrativa es la conducta de los

españoles—de los «españoles», no de los «iberos»—respecto al Estado moderno, del cual fueron, parece, los más destacados inventores. Pero el Estado moderno puede ser una de dos cosas distintas, o las dos a la vez: fórmula para la convivencia en el presente o instrumento de una empresa proyectada hacia el futuro y sucesivamente cumplida y esperada. Tengo por seguro que las tentativas de los españoles para constituir un Estado basado en la pura convivencia política y social—con otras palabras: mucho más atenido a lo que los hombres hacen que a lo que son—no han sido entre nosotros, hasta ahora, muy afortunadas. La convivencia eficaz y armónica de los españoles no puede ser bien sostenida sino sobre la empresa y la esperanza comunes, porque entonces las personas son, valga la frase, lo que dentro de lo esperado pueden ser, y no meramente lo que en la pura y presente actualidad están siendo. Grave problema, que aquí sólo puedo enunciar al galope.

La presencia de la muerte

El mundo moderno, vencedor de España en el siglo XVII, ha sido resueltamente tanatófugo; ha huido de la muerte, no ha querido pensar en ella, ha mirado la existencia humana según lo que ésta puede hacer en vida (pensar, gozar, dominar el mundo) y no según la inconcusa certidumbre de su esencial sujeción al morir (3). Leed, si no, a Descartes, el gran patriarca de la modernidad. Y si un moderno piensa en la muerte lo hará, como Montaigne, porque esa meditación es un recurso «qui fournit nos-

tre vie d'une molle tranquillité et nous en donne le goust pur et aimable; sans qui toute autre volupté est esteincte».

España, repito, es un pueblo vencido por el mundo moderno. Más que entrar en decadencia en el siglo XVII, cayó en derrota. No decae entonces por insuficiencia interna; cae vencida por un poderío externo a ella. Westfalia y Rocroy son los nombres que mejor expresan nuestro vencimiento. Pero el descubrimiento y la ingente boga del tema de la muerte, desde hace unos cuantos decenios, ¿no constituyen, a su vez, un signo de la crisis interna del mundo moderno y la prenda de una posible actualidad profunda de España?

El pensamiento contemporáneo—deliberadamente no he dicho «moderno»—ha descubierto la inexorable presencia de la muerte en el seno mismo de la vida humana. Los psicoanalistas, para los cuales la vida del hombre es conducta interpretable, han demostrado que esa vida alberga en su entraña, ineludiblemente, un instinto tanático. Conformémonos con este aserto, sin entrar en interpretaciones de escuela. Por su parte, los existencialistas, a cuyos ojos la vida humana es, ante todo, autoexperiencia comprensible, nos han hecho advertir que una cierta previsión de la muerte propia se halla constitutivamente ínsita en la estructura misma del acto humano por excelencia: el proyecto. Todo lo cual, ¿no supone, en último extremo, una secreta actualización de la tanática España, la España vencida y aislada por el mundo moderno?

Porque es lo cierto que el tema de la muerte no ha dejado de estar presente en todos los modos de expresión de la vida española, desde la poesía lí-

rica hasta la costumbre diaria y familiar. No es preciso remontarse, para demostrarlo, hasta Séneca, el cual nos plantearía el problema de si los iberos fueron, en el rigor de los términos, españoles. Desde el Romancero y Jorge Manrique hasta Ortega y Gasset, pasando, claro, por Santa Teresa y Unamuno, la «praemeditatio mortis»—o, cuando menos, la «praevisio mortis»—ha sido la tinta en que constantemente fueron mojadas las más reveladoras plumas españolas. No puedo tejer ahora un florilegio de textos concluyentes. Fácil empresa. Me limitaré a copiar varias líneas de Ortega, uno de los españoles en cuya obra literaria más honda y apremiantemente laten la voluntad y el gozo de vivir. Pues bien; tan eminente y proclamada vocación por la vida no impide a Ortega, ibero sutil y europeo, escribir en «Ideas de los castillos», frente a la ética tanatófuga y hedonista del mundo moderno: «La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería, en virtud de la cual todo sería preferible a morir... Parece de mayor dignidad humana aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte, usando de ella bajo el regimiento de la voluntad. Esta moral mejor habría de advertir al hombre que posee la vida para exponerla con sentido.» Habla aquí, es cierto, un hombre «del siglo XX», vital y necesariamente alzado contra el hombre «moderno»; mas también habla un español, un hombre para quien—por historia, por temperamento o por las dos razones juntas—no ha dejado de ser habitual un coloquio íntimo o subconsciente con la verdad del morir. Ortega mismo nos dijo que junto a un «blondo germano, meditativo y sentimental», va en él, en su alma, un «ibero con sus ásperas, hirsutas

pasiones». Sí; y también con su historia tanática, trágica, sólo jaspeada de modernidad.

Trágica, he dicho. Al término de su ensayo «Wie erfasst man einen Nationalcharakter?», escribió Spranger: «La más rica imagen de un pueblo se desvela en su gran poesía trágica, y en ninguna otra cosa con tanta pureza y profundidad. Si un pueblo ya no es capaz de alumbrar una gran tragedia desde sus más íntimos penetrales, debe temerse que en esas profundidades últimas hay algo roto. La acción y la pasión heroicas se corresponden mutuamente. El resultado es siempre lo trágico. ¡Decidme, pueblos, lo que habéis vivido como trágico, y cómo lo habéis sobrellevado; mostradme lo que de ello habéis podido configurar como tragedia, y yo os diré lo que sois!» Pero es el caso que España no ha sido un país creador de verdaderas tragedias escritas; ni Lope ni Calderón las compusieron. Acaso el duque de Rivas se acerque a ello, pero en ningún caso alcanza a ser un «trágico» al modo de Sófocles, Shakespeare y, en cierta medida, Schiller. Entonces, ¿habremos de concluir que, desde su nacimiento a la vida histórica, «hay algo roto» en las últimas profundidades de España?

Aun admitiendo la tesis de Spranger, la verdad es otra. Hay dos maneras, por lo menos, de entender «lo trágico». Según una—estricta, literaria—es tragedia la figuración escénica del riesgo letal que trae a la existencia humana el tránsito histórico desde su exclusivo apoyo en la creencia tradicional al intento de regirse no más que por su nuda razón. Eso significó la obra de Sófocles en la vida histórica griega, y eso ha significado la de Shakespeare en la vida histórica europea. Pero, según otra acep-

ción, más amplia y no menos certera, es trágica una acción humana cuando su autor la cumple asumiendo deliberadamente en ella la constante posibilidad de morir. Así es y ha sido trágica España. La historia de España no es, mirada en su conjunto—Reconquista, América, Contrarreforma, Guerra de la Independencia, guerras civiles—, sino un particular modo de hacer patente la condición naturalmente trágica de la existencia humana, cuando se ve obligada o se siente vocada a vivir de manera auténtica y en «situaciones límite»: aquellas en que late, más o menos entrevista, la posibilidad de la muerte. La gravedad española, el temple vital del hidalgo, la idea de que la línea de una conducta humana sólo puede ser recta «cuando pasa por las estrellas», y el tan sabido y comentado predominio de nuestras virtudes éticas sobre nuestras virtudes estéticas e intelectuales son, creo, otros tantos modos de existir sobre la tierra «usando de la muerte bajo el regimiento de la voluntad», para decirlo con la espléndida frase de Ortega. El hidalgo, la gran creación humana de España, vive como decía querer vivir nuestro poeta y capitán Francisco de Aldana:

sin que la muerte al ojo estorbo sea;

esto es, trágicamente. Así miran al mundo los ojos resueltos y aceptadores que se alinean en el «Entierro del conde de Orgaz»; y así, a su modo, los que constelan de luceros negros tantos lienzos de Goya.

La realidad sensible

La actitud habitual del español frente a la realidad del mundo es a un tiempo sustantiva y sensorial. Frente al hecho, muy cierto, de que el español suele existir en la realidad según la esperanza que en ella tiene—con otras palabras: según lo que esa realidad «puede ser», no conforme a lo que actualmente «es»—, hay que poner, como contrapunto, otro hecho no menos cierto: la afección vehemente e incontenible del hombre hispánico al ejercicio de sus sentidos corporales, incluso frente a las realidades que no pueden verse ni oírse. Por eso he hablado de una actitud a la vez «sensorial» y «sustantiva» ante el mundo, y por eso ha podido constituirse en tesis tópica el famoso «realismo» español.

Los seres naturales y visibles pueden ser para el hombre muchas cosas distintas. Por lo menos, las siguientes: concreciones específicas e individuales de un principio de realidad, fecundo y eficaz, inmanente a ellas (así para los griegos antiguos «in genere»); realizaciones materiales de una idea arquetípica (así para los artistas neoplatónicos del Alto Renacimiento); símbolos perceptibles de un tras mundo invisible en sí mismo (así los vio el Bosco, para no citar sino su ejemplo); objetos incitadores de un análisis intelectual y técnico (tal es el caso del físico moderno); y, en fin, sustancias individuales exentas, habladoras a todos los sentidos, singularmente a la vista y al tacto, para gozoso ejercicio de éstos.

Tengo por seguro que este último es el modo según el cual suele considerar el español la realidad del

mundo visible, y no es otra la raíz del hábito cognoscitivo que Unamuno llamó «realismo de los hechos tomados en bruto». A título de ilustración de mi aserto, he aquí, en escueta serie, unas cuantas notas descriptivas de la vida española:

1.^o La sorprendente penetración del término «sustancia» y de sus derivados en el lenguaje popular español. Caldo de gallina es para el hispano «sustancia de gallina»; dicese salsa «sustanciosa» a la que conserva en poco volumen las virtudes y los principios de sus ingredientes, y más cuando éstos son culinariamente nobles; todos nosotros procuramos distinguir de los demás al hombre «sustancial» o «de sustancia», y nuestro vulgo menosprecia, con mucha razón, a los hombres que llama «insustanciales»; «sustanciar» un expediente judicial es deslindar con cuidado y acierto sus partes esenciales, prepararlo para la sentencia; «en sustancia» es entre nosotros locución equivalente a «en resumen». Los ejemplos podrían ser multiplicados. Bien se ve que el pueblo español es el más «sustancializador» de todos los europeos, el más propenso a ver y entender las cosas como realidades firmes y sustantes.

Opera, pues, en el alma de los españoles una fuerte tendencia habitual a sustancializar o sustantivar las esencias. ¿Habrà en ello un remoto supuesto nacional de la tesis suareziana acerca de la no distinción real entre esencia y existencia?

2.^a La apariencia no sólo «personal», sino también ricamente «sensorial» de las creaciones plásticas españolas, y aun de las literarias, cuando representan la figura humana. Basta comparar «in mente» la obra de nuestros imagineros castellanos y andalu-

ces del siglo XVI con la estatuaría del Renacimiento italiano, para advertir el sentido y la verdad de mi afirmación.

3.º El énfasis sensorial, valga la expresión, del lenguaje familiar español. Frases tópicas como «lo vi con mis propios ojos» o, a mayor abundamiento, «con estos ojos que se ha de comer la tierra»; locuciones como «me sabe mal» o «me huele mal»; un poder de certificación tan vigoroso y múltiple como el de la palabra «tangible»; he aquí unos pocos ejemplos, fácilmente multiplicables. de la acusada propensión española a vivir psíquicamente sobre la experiencia sensorial. La sutileza intelectual de Bergson hizo notar que un gran número de palabras abstractas (pensamiento, ánimo, etc.) pueden ser etimológica y semánticamente referidas a otras tantas actividades del cuerpo. Pero el pueblo español—con más intensidad y frecuencia, tal vez, que otros pueblos cultos—gusta de expresar mediante imágenes verbales tocantes al sentido, y relacionadas con él sin elaboración alguna, las experiencias menos sensoriales de la vida espiritual humana. Recuérdese, a este respecto, la terminología mística de San Juan de la Cruz. ¿Podría hablar de «palabras sustanciales» quien no poseyese, por hábito, la mentalidad que he llamado sensorial y sustantiva?

4.º La frecuencia con que en el lenguaje familiar español adquieren una significación muy concreta y material términos que originariamente la tuvieron abstracta. La palabra «género», procedente, sin duda, del acervo verbal escolástico, significa para el vulgo la realidad efectiva de lo que en una tienda puede venderse; y otro tanto cabe decir del voca-

blo «existencia», trivializado en su plural («existencias») por los comerciantes españoles, muchos decenios antes de que los existencialistas europeos lo pusiesen en boga.

5.º La invencible afición a convertir las «noticias», cualquiera que sea su linaje, en «visiones» muy concretas y precisas. Recuérdese, por ejemplo, el bulto corpóreo y la precisión sensible de los «Sueños» de Quevedo, o la actitud imaginativa de fray Luis de León y de fray Luis de Granada ante la esperada realidad de la bienaventuranza eterna. Pero acaso no haya un ejemplo tan bello y tan demostrativo de esa propensión española como el romance en que se describe la traslación del cadáver del Cid. Van a conducirlo desde Valencia a San Pedro de Cardena. Alvar Fáñez quiere

que pongan el cuerpo muerto
con ataúd y tapado,
y con púrpura le cubran,
con clavos de oro clavado.

A lo cual se opone Jimena con estas palabras:

El Cid tiene el rostro hermoso,
los ojos muy aseados,
mientras está desta suerte
no hay por qué sea mudado,
que mis yernos folgarán
y mis fijas en su cabo,
de verlo como ahora está,
que non su cuerpo enterrado.

La noticia se hace más acabada y terminante cuando se la puede reducir a cruda experiencia sensorial; y resulta, por tanto, más satisfactoria, aunque sea triste o doloroso el hecho a que se refiere.

Conclusión y autocrítica

No hay conclusión real si en ella no se vuelve de algún modo al principio de lo que se concluye. Así quiero proceder ahora con la mía. Me propuse explicar, bien que muy parcial y esquemáticamente, la «espiritualidad natural» del pueblo español. No he de insistir acerca de cómo debe entenderse en este caso el adjetivo «natural». Diré tan sólo que los cuatro rasgos por mí descritos son otras tantas formas de ordenación de la existencia hacia el centro trasmundano desde el cual recibe un último sentido. Que ese centro haya sido casi siempre entre los hispanos el Dios uno y trino del Cristianismo, no constituye necesidad, puesto que aquí sólo se habla de una espiritualidad «natural» e «histórica»; mas tampoco es un hecho indiferente o azaroso, puesto que la religiosidad cristiana y católica ha contribuido en muy buena medida a configurar esos hábitos de la «espiritualidad natural» española.

Sobre tales hábitos se halla edificada nuestra existencia histórica, al menos en sus trazos principales. El modo efectivo como los españoles han expresado su fe en la divinidad, o han hecho ciencia de lo divino y de lo humano, o han creado las obras de arte que mejor los definen, o han convivido políticamente, o se han extendido por la superficie del planeta al servicio de una empresa histórica o al de su propia aventura individual, no puede ser bien entendido, a mi juicio, sin tener en cuenta esas orientaciones cardinales de su segunda naturaleza. Pero tal empresa intelectual ha de quedar aquí meramente apuntada.

Debo terminar, sin embargo, señalando el punto de partida de una posible crítica; o, mejor, el posible arranque de una autocrítica real. Quede ésta reducida a dos graves interrogaciones. Llamando «español» al modo de la espiritualidad natural aquí descrito, ¿nos veremos obligados a sostener que no son españoles los hombres nacidos en España y educados en ella, cuando sus hábitos espirituales no coinciden enteramente con éstos? Y, puesto que quien vive históricamente es siempre capaz de novedad, ¿acaso dejarán de ser españoles nuestros nietos si, por la razón que sea, saben atenerse más a lo presente que a lo esperado, y a lo que hacen más que a lo que son, y a vivir «a vida» más que a vivir «a muerte», y más a la fórmula abstracta que a la realidad sensorial y concreta? Que cada cual conteste por sí mismo.

NOTAS

EL HOMBRE DE CIENCIA EN LA SOCIEDAD ACTUAL

(1) Véase, acerca de este tema, mi estudio «El cristianismo y la técnica médica», en «Ocio y trabajo» (Madrid, Revista de Occidente, 1960).

(2) Permítame el lector remitirle a mi ensayo «Europa y la ciencia», recogido en el libro «La empresa de ser hombre» (Madrid, Ediciones Taurus, 1958).

(3) «Le problème de l'acte de foi» (Louvain, 1958).

(4) No será inoportuno observar que fray Luis, personalista, se pregunta por un «quién». El naturalismo objetivador de la ciencia moderna se pregunta más bien por un «qué» y un «cómo».

(5) Más frecuente era tal tipo de ascetismo, por razones obvias, entre los sabios-sacerdotes.

(6) Mencionaré como valioso y muy reciente ejemplo de esta posibilidad de la ciencia actual el libro del P. Dubarle, O. P., «La civilisation et l'atome» (París, 1962). [Comentado en el núm. 1 de esta «Revista».]

(7) No quiero dejar de aludir de nuevo, siquiera sea brevemente, a un tipo social que con frecuencia pulula junto a los verdaderos sabios en los países científicamente inmaturos e históricamente viejos: el «simulador de la ciencia», el sujeto que con publicaciones carentes de todo valor y con sus constantes idas y venidas trata de hacer creer a los demás, a veces con cierto éxito, que él es un hombre de ciencia auténtico. Sus móviles reales son el lucro, el brillo social y el poder, en la medida en que el saber científico a su simulación puedan efectivamente concederlos. Hay ocasiones, incluso, en

que esos fines quedan hábil y púdicamente encubiertos por el pío indumento de un «apostolado» más o menos real. La falta de un general interés por la ciencia, la inexistencia de una crítica responsable y, por supuesto, una veta de picarismo en el simulador, hacen posible la realidad social de esta lamentable superchería.

EL SABER CIENTIFICO Y LA HISTORIA

(1) Lo mismo había dicho Tucídides respecto del verdadero saber histórico: «ktêma eis aei», «posesión para siempre».

(2) «Die Typen der Weltanschauungen», en «Ges. Schr.», VIII, 77.

(3) «Zur Weltanschauungslehre», en «Ges. Schr.», VIII, 223.

(4) Acerca de esta radical novedad del pensamiento científico moderno, vea el lector mis estudios «El cristianismo y la técnica médica», recogido en «Ocio y trabajo» (Madrid, 1960), y «El concepto de la medicina moderna», en «Actas del Segundo Congreso Español de Historia de la Medicina» (Salamanca, 1966).

(5) Lo cual no quiere decir que el momento intuitivo de una teoría científica sea definitivo e invariable. Por una parte, puede ser «ampliado» con observaciones nuevas acerca de la parcela de la realidad a que tal teoría se refiere: eso es lo que sucede en el progreso aditivo del saber científico. Por otra parte, puede ser «corregido», porque en la observación de la realidad, como en toda actividad del hombre, cabe el error: tal es lo que acontece en el progreso rectificativo de la ciencia. Piénsese, a título de ejemplo, en el paso de la teoría celular de Schleiden y Schwann a la de Virchow. Pero sí el dato intuitivo es cierto, aunque sea muy parcial, su ámbito de validez es ese «siempre hipotético» de que acabo de hablar.

(6) «Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin» (Frankfurt, a. M., 1856).

(7) E. T. Bell: «Historia de las matemáticas» (México-Buenos Aires, 1949), págs. 587-588.

(8) Acerca de la relación entre «talidad», «esencia» y «realidad», véase «Sobre la esencia» de Xavier Zubiri (Madrid, 1962).

(9) Este ingrediente histórico y social de la interpretación tiene un reverso negativo, constituido por las prohibiciones y censuras de orden político o religioso que a veces sufre el saber científico. Tales prohibiciones y censuras suelen referirse, en efecto, a una determinada idea acerca de lo que el

saber en cuestión significa en la totalidad de la vida humana. Bastará mencionar, a título de ejemplo, la cambiante actitud del DIAMAT soviético ante la teoría de la relatividad y de la curia romana ante Galileo.

(10) El hecho de subrayar con energía lo que en el fenómeno de la evidencia es apropiación—esto es, lo que hace que «la evidencia» sea «mi evidencia»—, no supone desconocimiento o preterición de lo que acerca de él dijeron Brentano y Husserl.

(11) Véase mi ensayo «El hombre de ciencia en la sociedad actual», en «Revista de Occidente», julio de 1963, y en este mismo libro.

(12) Véase mi ensayo «Soledad y creencia», en «La empresa de ser hombre», 2.ª ed. (Madrid, 1963).

(13) Véase mi libro «La espera y la esperanza», 3.ª ed. (Madrid, 1964).

(14) Véanse los libros «Weltgeschichte und Heiligeschehen», de K. Löwith (Stuttgart, 1953), y «El rapto de Europa», de L. Díez del Corral (Madrid, 1954).

(15) «Zur Weltanschauungslehre», en «Ges. Schr.», VIII, 221.

(16) Muy explícitamente, esa es la actitud que expone Paul Ricoeur en «Histoire et vérité» (París, 1955).

(17) «L'être et le néant», pág. 146. Véase el capítulo «La desesperanza como forma de vida: Jean Paul Sartre» de mi libro «La espera y la esperanza».

(18) Véase mi libro «Teoría y realidad del otro» (Madrid, 1961), II, 290-294.

(19) Véase «Sobre la esencia», págs. 70-71.

(20) He aquí, a título de ejemplo, cómo un historiador actual de la matemática sabe advertir la condicionalidad y, por tanto, la relatividad del «siempre» histórico en que el saber científico aparentemente más intemporal—el matemático—viene logrando desde hace siglos su vigencia y su prestigio. «Dos habrían sido las máximas hazañas de la matemática: la descripción racional de la naturaleza y la creación del razonamiento deductivo. Todo el resto—añade E. T. Bell—es cuestión de táctica. Así, por ejemplo, el hecho de que el análisis haya demostrado a partir del siglo XVII ser más idóneo que la geometría sintética para la descripción matemática de la naturaleza, tiene un interés histórico, pero no necesariamente un significado duradero. En el pasado la geometría tenía con las ciencias la misma posición relativa que hoy tiene el análisis. Dentro de un siglo, la topología u otra rama de las matemáticas, todavía no creada, podría haber revitalizado a la geometría y restituirle al favor científico. Pero a menos que el método matemático evolucione, transformándose en otro

tan distinto de lo que las matemáticas son ahora como el empirismo que las precedió lo es de las matemáticas, parece probable que la descripción matemática de la naturaleza conservará su significado.» Y con una punta de humor anglosajón, nuestro historiador concluye así: «Hay otras alternativas concebibles, y hasta posibles. Los místicos... profetizan un método más intuitivo que los de la ciencia y las matemáticas. Sus adeptos percibirán el universo como «es», sin ningún esfuerzo de los sentidos y del pensamiento. Han sucedido cosas aún más extrañas, y quizá la más curiosa de todas sea la maravilla de que en el futuro las matemáticas sean posibles para un género próximo a los monos» (op. cit., págs. 607-608).

BREVE SINOPSIS HISTORICA DE LA CIENCIA ESPAÑOLA

(1) Dos libros capitales para entender lo que fue «por dentro» la vida espiritual de España durante el siglo XVI: «Erasmus en España», de Marcel Bataillon, y «La realidad histórica de España», de Américo Castro. La precaria situación de los humanistas españoles a lo largo de ese siglo ha sido excelentemente estudiada por Luis Gil («El humanismo español del siglo XVI», en «Actas del III Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos», 1968).

(2) Es bien significativo el hecho de que la «Historia de la composición del cuerpo humano», de Juan Valverde de Hamusco—tratado anatómico que de algún modo supera el anterior de Vesalio y de manera programática inicia el tránsito del pensamiento morfológico al pensamiento fisiológico—, fuera compuesto y publicado en 1556, año del ascenso al trono de Felipe II, y fuera de España. A partir de esa fecha, los estudios anatomo-fisiológicos en España caen en la más desoladora decadencia.

(3) La aguda e innovadora investigación de López Piñero («La introducción de la ciencia moderna en España», Barcelona, Ariel, 1969) ha descubierto la existencia de una estimable gavilla de «novatores» en la España de Carlos II: hombres que claman por la desaparición entre nosotros del rutinario verbalismo escolástico y por un resuelto cultivo de la «ciencia moderna» en España.

(4) La incipiente y tenue, pero real, obra de los histólogos españoles anteriores a Cajal ha sido muy bien estudiada por la escuela histórico-médica de López Piñero (María Luz Terrada, Roberto Marco).

(5) Para conocer con precisión el costado médico de la ciencia española, véase la excelente «Historia de la medicina española», de Luis S. Granjel (Barcelona, Sayma, 1962).

LA MENTE ESPAÑOLA Y LA CIENCIA

(1) Me refiero, como es obvio, a la distinción de Heidegger entre «existencia auténtica» y «existencia inauténtica» o «adocénada». Tomada en su conjunto, toda existencia humana es auténtica.

(2) Recuérdese que el adjetivo «natural» pide en este caso una fundamental consideración de la «segunda naturaleza». De otro modo, apenas podría hablarse con licitud de una «espiritualidad natural».

(3) Quede hecha aquí, sin más precisiones, la salvedad del Romanticismo.

COLECCION «HORA H»

Ensayos y documentos

TITULOS PUBLICADOS

1. ENRIQUE RUIZ GARCIA: **El libro rojo del rearme.**

Un tema que nos concierne a todos. Un libro joven que denuncia el inmenso arcaísmo del que emergen las ideas que gobiernan el mundo de hoy.

2. ANTONIO TOVAR: **Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos.**

Un honesto y objetivo planteamiento, sin triunfalismo, de la aportación cultural española a la conquista de América.

3. JOAN FUSTER: **El hombre: medida de todas las cosas.**

Una visión del hombre incisiva, brillante y abierta desde una perspectiva escéptica y energética, irónica y cálida a la vez.

4. JULIO CARO BAROJA: **El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo.**

Un libro erudito y apasionado en el que se desvelan algunas supercherías y, especialmente, la del mito del «carácter nacional».

5. FRANCISCO PI Y MARGALL: **El reinado de Amadeo de Saboya. La República de 1873.**

Un libro extraordinario sobre un período crucial de la historia española del siglo XIX. Un lúcido estudio escrito por uno de los protagonistas más rigurosos y sagaces de unos años que configuran el siglo XX español. Un análisis objetivo y apasionado, a la vez, para una meditación muy actual de los avatares de nuestra historia.

6. PEDRO LAIN ENTRALGO: **Ciencia y vida.**

Qué es un hombre de ciencia en el mundo de hoy, qué condiciona y da sentido a sus hallazgos, a qué responde cuando investiga, por qué no han hecho más ciencia los españoles; son los interrogantes que, con experta y aguda mirada, se exploran en este libro.

7. ANDRE MARCHAL: Integración y regionalización en la economía europea.

Un análisis riguroso de los antecedentes, resultados y posibilidades de la Comunidad Económica Europea. Un penetrante y sistemático planteamiento de los requisitos y de la estrategia a que han de responder, como procesos complementarios, la integración y la regionalización de la economía continental.

8. JOEL SERRÃO: Portugal: del sebastianismo al socialismo.

La trayectoria—tan similar y paralela, tan cercana a la del nuestro—de un pueblo que con cambiante esperanza busca desde hace siglos su camino, en cuatro momentos, en cuatro perspectivas capitales de su historia.

OBRAS EN PREPARACION

- «VIOLENCIA, MORAL Y CRISTIANISMO». José Luis L. Aranguren.
- «VIEJA Y NUEVA PSIQUIATRIA». Carlos Castilla del Pino.
- «SOCIEDAD-MASA: IDEOLOGIA Y CONFLICTO SOCIAL». Salvador Giner.
- «LAS IDEOLOGIAS EN ESPAÑA (1939-1970)». Coloquio celebrado en la Universidad Autónoma de Madrid.
- «EUROPA COMO DECISION». José Antonio Maravall.
- «LOS MITOS DEL NEO-CAPITALISMO». Antoni Jutglar.
- «POLITICA ECONOMICA Y TENSIONES SOCIALES». Esteban Pinilla de las Heras.
- «PALABRA Y POESIA». Marià Manent.
- «LA SOCIEDAD POST-INDUSTRIAL». Daniel Bell.
- «ANALISIS FILOSOFICO Y DIALECTICA». Javier Muguerza.
- «TIEMPO DE DESTRUCCION». José María Castellet.
- «TESTIMONIOS PERSONALES». Domingo García-Sabell.
- «PENSAMIENTO Y MITO». José Luis Abellán.
- «LA IMAGINACION EN LA POESIA CONTEMPORANEA». Luis Rosales.
- «VIDA DE JOSE MARTI». Alberto Baeza Flores.
- «HISTORIA DE LA CIVILIZACION IBERICA». J. P. Oliveira Martins.
- «LA TENTACION POLITICA». Paulino Garagorri.

Pedro Laín Entralgo

Qué es un hombre de ciencia en el mundo de hoy, qué condiciona y da sentido a sus hallazgos, a qué responde cuando investiga, por qué no han hecho más ciencia los españoles; son los interrogantes que, con experta y aguda mirada, se exploran en este libro.

Hora H
Ensayos y Documentos