

Sociología de la autenticidad y simulación

Cayetano BETANCUR

1

Podría escribirse una historia de la cultura humana en torno de las distintas maneras como el hombre ha practicado los valores de su ser propio y de la ostentación que de ellos ha hecho en la vida social.

Hay épocas culturales en que predomina la lealtad, la fidelidad, la veracidad, la sinceridad como formas que mantienen muchas de las relaciones comunitarias o casi todas ellas. En otras, en cambio, ser leal, fiel, veraz, sincero es desentonar un tanto en el conjunto de la vida que se mueve en torno y hallar a través de cada una de las circunstancias un cúmulo de dificultades y una porción de tropiezos que llevan al sujeto portador de estos valores, a sentirse descentrado y como fuera del tiempo y del espacio vitales que lo contienen.

Pues ocurre que todos estos fenómenos superficialmente advertidos por el común de las gentes, son apenas la floración de un algo más hondo que arranca de los hontanares mismos del ser e influye en la vida toda del espíritu y del alma de las culturas.

Hay culturas que discurren a través de las edades en formas cada vez más perfectas, en afán de superación cada día más intenso y que, para decaer, emplean espacios incontables de tiempo a fin de que la disolución se cumpla y se complete en su totalidad el proceso disgregatorio. Y al hablar de culturas me refiero a todas las manifestaciones en que *la* cultura se ostenta: las religiones, las lenguas, los estados, las comunidades filosóficas, las organizaciones económicas, la familia etc. La evanescencia, en cambio de otras creaciones culturales no es más que el efecto de un pobre vivir, de una forma artificial de

existencia que no arranca, ni de profundas necesidades humanas, ni de genuinas aspiraciones colectivas.

Pero decía que todo esto es menester ir a buscarlo en las regiones más recónditas de la existencia, en los más íntimos repliegues del ser. En verdad, para advertir adecuadamente la razón de estos acontecimientos, para comprender exactamente su significación, es urgente hablar de dos categorías fundamentales, en torno de las cuales podamos contribuir a establecer la morfología de la vida cultural, así sea en muy escasa manera.

He aludido a la *autenticidad* y a la *simulación* como formas primordiales de la vida social y del proceso de la historia.

2

Ser y Autenticidad

La *autenticidad* es algo más que la *sinceridad*. Ser sincero es expresar en palabras lo que sentimos y deseamos, pero también, lo que meramente queremos. Ahora bien, sentir y desear no siempre marchan paralelos a nuestro querer. La fuerza de nuestra voluntad puede desviar nuestras tendencias, reprimir nuestros secretos apetitos y dar a nuestra acción un curso que sólo tiene origen en las capas superficiales de nuestro ser, no importa que ellas sean la inteligencia y la voluntad.

Una forma muy vecina de la sinceridad es la *lealtad*. Pero la lealtad dice relación al pasado, mientras la sinceridad mira más bien al presente. Una y otra, en verdad, parten de un yo al tu; suponen una persona a quien nos dirigimos en nuestra expresión sincera o frente a la cual somos leales. Pero mientras mi acto sincero acentúa en el presente su esencia y dirección al expresar lo que en verdad quiero, la lealtad marca una especie de memoria al pasado, y no de un pasado mío, sino del tu, es decir, de la persona a quien guardamos lealtad. Ser leal a alguien es conservar en la actualidad una posición acorde con lo que esa persona tenía derecho a suponer en un instante que fué. A la inversa, ser sincero, es expresar lo que ahora nuestra voluntad realmente quiere.

También la *fidelidad* implica relación interpersonal. Es, como las anteriores, una ecuación en un yo y un tu. Empero, en tanto que la sinceridad se mantiene en el puro presente, y la lealtad mira al pasado, la fidelidad apunta al porvenir y no mienta, como la lealtad, una acción del tú, sino una actuación del propio yo que se dice fiel.

De la misma suerte que las formas de autenticidad que venimos enunciando, la *veracidad* contiene una referencia al tú; es, pues, como aquéllas, una categoría social, La más afín a la veracidad es la sinceridad. Ambas se mantienen en el presente y en él se agotan. Sólo que la sinceridad es la adecuación de lo que expresamos con lo que queremos, al par que la veracidad es la concordancia de lo hablado con lo que lleva nuestro pensamiento.

Ser auténtico es todo esto y algo más. La autenticidad descansa en el ser, en la intimidad del yo. El hombre auténtico se asienta en sí mismo y es inconsciente de los valores que realiza.

Es curioso observar cómo la conciencia profunda de una acción no siempre es significativa de una gran autenticidad. La inteligencia con su aptitud para conocer el universo y adaptar nuestras acciones a un fin, permite en alguna forma falsificar muchas de nuestras reales facultades, de nuestras verdaderas energías ópticas. La excesiva conciencia de menudos detalles en nuestro obrar revela a las claras que no estamos allí, que es la inteligencia universal la que preside nuestras acciones. Es, por así decir, la despersonalización del individuo y el anegamiento en una entidad trascendental. Mientras la inteligencia es el módulo de infinitas posibilidades siempre afines, la autenticidad se caracteriza por la creación original, por lo indiscernible e individualizado de sus producciones.

La autenticidad es el signo del genio; la conciencia, el distintivo del talento. La conciencia es también la que permite que se desarrolle y prospere lo contrario de la autenticidad que es la *simulación*.

Oponiendo en esta forma conciencia y autenticidad se comprende mejor una y otra y, a la vez, la desviación de la primera, la simulación.

Para hacer llegar al lector todo esto, más eficaz que el método de las definiciones formales y apriori, es el de las comprensiones. Por esto hemos empezado por describir aquellos fenómenos más familiares que se aproximan a la esencia de la autenticidad y la simulación.

Estas polaridades serán, pues, antes que *entendidas, comprendidas* por los que sigan atentamente los fenómenos subordinados de que me ocuparé a continuación, muchos de los cuales y, justamente, con sus mismos nombres, vienen ocupando la atención de grandes pensadores y filósofos. (1) La finalidad de este ensayo estará en

(1) Al lado del *entender* está el *comprender*. Lo primero es la aprehensión por conceptos universales, los cuales, por la función abstractiva de la inteligencia, se comportan en forma parcial y más o menos lateral a la totalidad del fenómeno entendido.

mostrar cómo las distintas polaridades subordinadas se relacionan entre sí y son comprensibles dentro de marcos más generales.

3

Cultura y Civilización

La distinción conceptual entre cultura y civilización será bien conocida por todo el que haya tenido entre sus manos un libro de sociología o de historiología.

La comprensión en cambio, va hacia todo el objeto y "vive" con él su ser y su sentido o dirección. Entender un objeto es colocarlo bajo la extensión de un concepto más general que pueda ser predicado de aquél. Comprenderlo es mirarlo en su ser todo; aquí el acto de conocimiento no implica una subsunción, como ocurre cuando entendemos, por ejemplo, que el oro es una especie de metal, en que para saber algo del oro es menester colocarlo bajo la idea general de metal. En el objeto de los sentidos la comprensión no es imposible, aunque menos fácil por razón del papel que aquéllos desempeñan, pues con su materialidad desvirtúan el carácter espiritual de la comprensión... Pero la comprensión debe estar a la base de toda intelección, sobre todo en las ciencias del espíritu... Esto es lo que ha olvidado buena parte del pensamiento occidental, desde la decadencia de la escolástica hasta principios de este siglo. Por lo demás, este es el sino de toda teoría o mejor, de toda la obra de la inteligencia: hacerse esquemática. En los procesos de la cultura la comprensión es un método ineludible, aunque, como queda dicho, no sea el único. De nada nos servirá *entender* solamente esta idea general: "el alto capitalismo acaba siempre por organizar una economía mundial, es decir, una interdependencia de las economías nacionales", a *comprender* cómo el proceso del capitalismo tiene que llevar en su seno esta propensión. Lo que se entiende se puede expresar en definiciones; lo comprendido sólo cabe darlo en descripciones aproximativas, las cuales, en último término, deben detenerse a despertar en el oyente la vivencia respectiva. Frente a un color, por ejemplo, podemos decir de él los efectos que produce su visión, bien sean térmicos, o dinámicos o eléctricos, pero esto no reemplazará a la visión directa. Lo que se entiende es comunicable, por causa del factor universalizador de la inteligencia; lo que apenas se comprende, sólo puede describirse a los demás, no para que con la descripción se comunique el conocimiento mismo, sino a guisa de procedimiento para que el interlocutor lo obtenga por su cuenta.

"Una cosa, escribe Max Scheler, es descomponer mentalmente el mundo de la percepción en complejos y éstos a su vez en últimos elementos "simples", investigando las condiciones y las consecuencias de los complejos modificados artificialmente (mediante la observación o la observación y el experimento), y otra cosa es describir y comprender las unidades de vivencia y de sentido, que están contenidas en la vida misma de los hombres, sin ser producidas por una "síntesis" y un "análisis" artificiales. Aquél es el camino de la Psicología sintético-construktiva y explicativa (orientada metódicamente en la ciencia natural); éste es el camino de la Psicología analítico-comprensiva y descriptiva". ("El resentimiento en la moral", p. 7 (Buenos Aires, 1938). En estas mismas ideas está inspirada toda la obra de Dilthey, seguido después, por Simmel, Spranger y muchos más. Sería interesante, sin embargo, buscar el momento en que en la tradición filosófica y científica se introdujo el constructivismo de los conceptos que hoy se combate, ya que el conceptualismo medieval está bastante alejado de estos métodos. Quizás inspirase muy buenas ideas sobre estas cosas aquella concepción de Santo Tomás según la cual, el conocimiento intelectual de lo singular sólo se opera mediante una reflexión, ya que para él, objeto directo de la inteligencia son únicamente las razones abstractas de lo sensible.

Cf. sobre la comprensión: A. Müller, "Introducción a la filosofía", p. 116 y s. (Madrid, 1934); — idem, "Psicología", p. 244 y s. (Buenos Aires, 1937); — M. Scheler, op. cit. loc. cit.; — F. G. Morente, "Lecciones preliminares de filosofía", p. 149 (Tucumán, 1938); — F. Krüger, "Estudios psicológicos", p. 89 y s. (Santa Fé, 1939); — P. Guillaume, "La psychologie de la forme", p. 5, passim (París, 1937); — H. Rickert, "Ciencia cultural y ciencia natural", psm. y p. 79 (Buenos Aires, 1937).

La cultura es el período creador, de la espontaneidad, de la valoración. La civilización, en cambio, es el artificio, la facticia conformación de elementos traídos de las épocas culturales; nada nuevo en los ingredientes, nada original en las formas de vida; las épocas civilizadas se mueven dentro de carriles trazados en los estadios cultos (2)

Comprenderemos muy claramente esta división de los períodos históricos con sólo atender a lo que es un grupo naciente y a lo que revela este mismo grupo una vez que ya se ha consolidado, que funciona con cierta independencia de las voluntades que lo crearon.

Yo no estoy muy seguro de que la historia universal posea aquellos períodos cerrados de grandes culturas, a que la obra de Spengler nos viene familiarizando. Solamente creo que los estadios culturales y civilizados se suceden con cierta independencia de lo que pudo haber ocurrido antes en épocas anteriores, por fuerte y vigorosa que sea la influencia que sobre ellos exista. Donde nace una cultura hay algo original, aunque muchos de sus motivos ya hayan sido objeto de culturas anteriores. Aquí, me parece, debe estar el fondo permanente de verdad de la suntuosa exposición spengleriana.

Las manifestaciones de cultura y civilización se observan en todos los órdenes culturales: el derecho, la religión, las artes, la literatura, la economía, la organización social, etc.

¿Quién no ve en los dioses de Hesíodo el gran período cultural

(2) Para una sintética exposición sobre esta diferencia establecida por la sociología alemana, cf. R. Aron, "La sociologie allemande contemporaine", p. 62 y s. (París, 1935). — Lo que sigue se lee en Spengler: "Una cultura nace cuando una alma grande despierta de su estado primario y se desprende del eterno infantilismo humano; cuando una forma surge de lo informe; cuando algo limitado y efímero emerge de lo ilimitado y perdurable. Florece entonces sobre el suelo de una comarca, a la cual permanece adherida como una planta. Una cultura muere cuando esa alma ha realizado la suma de sus posibilidades en forma de pueblos, lenguas, dogmas, artes, estados, ciencias, y torna a sumergirse en la espiritualidad primitiva. Pero su existencia vivaz, esa serie de grandes épocas, cuyo riguroso diseño señala el progresivo cumplimiento de su destino, es una lucha íntima, profunda, apasionada, por afirmar la idea contra las potencias del caos en lo exterior y contra la inconsciencia interior adonde han ido éstas a refugiarse coléricas. No sólo el artista lucha contra la resistencia de la materia y el aniquilamiento de la idea. Toda cultura se halla en una profunda relación simbólica y casi mística, con la extensión, con el espacio, en el cual y por el cual quiere realizarse. Cuando el término ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre de las posibilidades interiores se ha cumplido y realizado exteriormente, entonces, de pronto, la cultura se *anquilosa* y muere; su sangre se coaja, sus fuerzas se agotan; se transforma en *civilización*..... Este es el sentido de todas las *decadencias* en la historia — cumplimiento interior y exterior, acabamiento que inevitablemente sobreviene a toda cultura viva". ("La Decadencia de Occidente", t. I, p. 169-70 (Madrid, 1925). — Ver también sobre la oposición entre cultura y civilización: H. de Mann, "Socialismo constructivo", p. 129 y s. (Madrid); — N. Berdiaeff, "El sentido de la historia", p. 247 y s. (Barcelona, 1936).

de la mitología griega? Homero expresa en forma literaria los caracteres de la religiosidad griega, el temor a seres más o menos humanizados, más o menos corpóreos y apenas superiores en grados al linaje de los más preclaros helenos. La religiosidad de estas comarcas se mueve dentro del temor a las divinidades, y este temor religioso crea toda la especulación filosófica de los jonios y lleva a las gentes griegas a pensar por primera vez los problemas de la filosofía. Más tarde con el panhelenismo, la cultura religiosa de los griegos desaparece para dar campo a las formas agotadas e imprecisas de un humanismo, genuinamente griego, pero no por eso menos acorde con el de períodos posteriores. Es el tiempo de la Isis Miriónima, adorada por todas las gentes y ante la cual los pueblos todos rinden su tributo. Desaparece entonces lo individualizado, lo particular en un pueblo y en una raza y surge así lo que todos pueden entender, por estar en consonancia con la inteligencia universal.

Si miramos el cristianismo como fenómeno puramente humano, también encontraremos allí etapas creadoras y períodos de civilización. La época patrística y el siglo XIII dan respectivamente frutos primerizos en el establecimiento de los dogmas y en la fundamentación de la postura misma dogmática. No sólo esto, sino que la moral cristiana recibe entonces su verdadera caracterización como ordenación de todas nuestras cosas hacia Dios y como un ver en todas ellas seres menguados, pero entidades al fin que merecen nuestro amor en tanto se ordenen al fin supremo de nuestra vida. Pero el cristianismo ha tenido también sus épocas civilizadas; díganlo si no esos períodos en que los cristianos, muy bien intencionados por lo demás, han querido ver en la Redención sólo un trampolín para hacer más felices a los hombres en esta vida, en Cristo un mero reformador social y en la castidad un mero valor biológico de conservación de la vida. Es entonces cuando el amor al prójimo se torna filantropía, mera dirección de nuestra afectividad hacia lo impersonal que hay en el hombre, para darle a la humanidad más alegría y más horas de contento y paz. (3)

(3) La filantropía es expresión civilizada, es el *pendant*, en el reino de lo afectivo, de la "ilustración" en lo intelectual. "Por eso la "filantropía" es hostil y sin piedad para el amor y veneración de los muertos, de los hombres pretéritos, y para la tradición de sus valores espirituales y actos de voluntad, de cualquiera forma que sean. Su objeto cambia también en el sentido de que la "humanidad", como ente colectivo, reemplaza ahora al "prójimo" y al "individuo", que es el que representa verdaderamente el fondo personal de lo humano; y toda especie de amor a una parte de la humanidad (nación, familia, individuo) parece una injusta sustracción de lo que es debido al todo como todo". (Max Scheler, "El resentimiento en la moral", p. 134; además, 146 y 150.)

La filosofía platónica es cosa apenas comparable con la filosofía de Platón. Después del maestro de la Academia, viene la especulación fría de discípulos sin genio que combinan virtuosamente los elementos del platonismo. En la peripatética ocurre otro tanto; ya la Isagoge de Porfirio es un poco el símbolo de esta decadencia y se advierte ello muy claramente en el mismo hecho de plantear por vez primera el problema de los universales, problema este que en una filosofía posterior tenía que ser considerado como primordial y de alto estilo, pero que en la sistematización misma de Aristóteles era extraño producto de ingredientes ingeniosamente combinados.

Lo mismo acontece con la filosofía escolástica. La honda vivencia de la filosofía de Santo Tomás que recoge todo un grupo de cuestiones que venían dispersas en la tradición cristiana, resulta más tarde empuñecida y casi en ridículo, cuando seguidores medianos especulan sobre la esencialidad del sol, como luz, de acuerdo con lo cual no eran admisibles manchas solares, como no era admisible que aquello que tiene en sí por esencia la luz posea su negación. O como todas aquellas enfermizas especulaciones sobre el número de cuernos que necesariamente debieran poseer treinta unicornios. Ya la escolástica llega a períodos civilizados cuando se estudian a fondo los sesenta y cuatro modos del silogismo y sus doscientas cincuenta y seis formas.

El derecho quirritario de los romanos obedecía a una necesidad fundamental y culta, no obstante su formulismo rígido si se le mira como expresión de un pensamiento religioso. (4) Nace después la vivencia de lo justo y de lo equitativo y de ella se desprende el derecho pretoriano. Pero luego adviene el casuismo de los juriscónsultos de la decadencia que habiendo perdido la honda razón del derecho estricto tratan de combinar sus fórmulas escuetas con la actitud del pretor, entendida ya como mera función estatal que se despoja de la urgencia humana que le había dado origen.

(4) "La cultura, ha dicho Bendaeff, está íntimamente ligada con el culto y tiene su origen en el culto religioso. La cultura es el resultado de la diferenciación del culto que se esparce en mil direcciones. La razón filosófica, la cognoscencia científica, la Escultura, la Pintura, la Música, la Poesía y la Moral, todo se halla contenido en el culto religioso en forma latente, como principios que aún no han podido desarrollarse, ni diferenciarse. La cultura egipcia, una de las más antiguas del mundo, tuvo sus principios en los templos y sus primeros creadores habían sido los sacerdotes. La cultura deriva, también, del culto de los antepasados, de las tradiciones y de las leyendas. Está llena de simbolismo sagrado y contiene símiles de una realidad espiritual distinta de nuestro mundo real". (Op. cit., p. 254).

En la época moderna surge un nuevo valor del derecho que fue, en alguna forma, desconocido para el derecho antiguo: la seguridad (5). La seguridad conduce a la ley escrita, a la interpretación acomodada a normas y a toda la codificación moderna. Pero la seguridad que fue un tiempo cultura, se tornó más tarde civilización con lo que se ha llamado el fetichismo de la ley escrita. Y este fetichismo de la ley escrita ha tenido a su turno, en nuestros días, formas cultas cuando recibe la más egregia de las sistematizaciones en la obra jurídica de Hans Kelsen (6); pero pronto, muy pronto será de ver a los discípulos de Kelsen perdidos en la ingeniosidad, haciendo llegar al movimiento jurídico de Viena a su período de civilización.

Pues esto que hemos visto a espacio en la religiosidad, en la filosofía y en el derecho se observa igualmente en las lenguas cuando de instrumentos de expresión se tornan en leyes a las cuales el pensamiento y el sentimiento deben acomodarse. Sucede también en la poesía, cuando se descubre la técnica métrica de un gran poeta, cuando se racionaliza su manera de hacer metáforas y tropos retóricos. Es entonces cuando aparece la civilización: el escritor mediocre tendrá a su favor el estudio de la gramática o de la retórica y métrica para escribir ceñidas cláusulas o versos ajustados. Ajustados a qué? Al aspecto puramente externo de algo que en un principio fue hondamente vivido. El clasicismo literario tiene su cultura, pero a su vez posee su época civilizada, la de los hombres mediocres. A su turno, el romanticismo literario encuentra los hombres cultos que lo hacen nacer y luego llegan los imitadores vulgares que juzgan torpemente que ser romántico es poder expresar a sus anchas todo lo más inconfesable de su ser. Para limitarnos a nuestra época, ¿quién no conoce ya las formas civilizadas en que van siendo imitados Rubén Darío o Pablo Neruda?

Cultura y civilización son, para mí, sólo ejemplares de autenticidad y simulación. Grandes movimientos culturales tienen en su

(5) "El *praetor peregrinus* desenvolvía el derecho de los extranjeros como un derecho de tráfico económico en una ciudad mundial de las postrimerías; y lo desarrollaba sin plan ni tendencia, sólo por los casos realmente presentes. Pero la voluntad fáustica de duración pide un libro que valga "de hoy en adelante para siempre" y quiere un sistema que prevea todos los casos posibles". (O. Spengler, op. cit., t. III, p. 117-18) -- Cf. en sentido apenas vecino, J. Ortega y Gasset, "Ideas de los Castillos" (1925), en que opone, en este asunto de la seguridad, la Edad Antigua y la Moderna a la Edad Media.

(6) He creído demostrar en mi "Introducción al derecho internacional" (v. Nos. 8-9 de esta revista), cómo la obra de Kelsen, no obstante su básica prescindencia de todo valor, está fundada, en verdad, sobre el valor de la seguridad jurídica.

seno formas civilizadas; esto podría demostrarse detenidamente siguiendo paso a paso los grandes períodos que Spengler considera de sola cultura. Al contrario, en las épocas que el historiador germano denomina de civilización es preciso también atender a sus momentos cultos, a los estadios en que lo que es civilizado globalmente en relación a lo anterior, si se le mira aparte representa una tendencia creadora y original, es decir culta. Así es posible entender la historia universal como proceso de acciones y reacciones, en cada una de las cuales hay necesidad de reconocer su momento culto y su momento civilizado.

Cultura es autenticidad. La creación inconsciente aparece entonces como predominante; se obra sin saber cómo, se discurre con la sola mira a la verdad, la acción sólo mira a la meta. La autenticidad se muestra entonces como la adecuada concordancia entre nuestras aspiraciones y nuestros fines. Podríamos definir entonces las épocas de cultura como aquellas en que todo nuestro ser busca la realización de ciertos y determinados valores, no importa la manera como se llegue a ellos.

En las épocas de civilización, lo que más interesa es el método, el procedimiento adoptado por las épocas cultas para realizar el valor que antes fuera conseguido. Los que practican entonces la metodología de los valores simulan ser como los primeros grandes creadores de cultura; nada de auténtico hay en ellos, sólo el ritmo externo de la acción palpita en sus obras y la gran falsificación avanza a medida que crece la mediocridad de sus protagonistas.

Pero decía que cultura es inconsciencia y civilización inteligencia. En efecto, la inteligencia es la que permite la simulación, porque ésta exige ante todo procedimientos y procedimientos universalmente racionales. La inteligencia es la que descubre la razón de una obra realizada en la cultura, la que esquematiza sus resultados, la que, si se me permite esta expresión, industrializa la cultura poniéndola al alcance de todas las fortunas intelectuales. Así como sólo la inteligencia puede falsificar las piedras preciosas dándoles apariencia de tales, así también en los órdenes del espíritu la inteligencia opera la simulación de sus productos. Cuando se descubre el método de la filosofía todos hacen entonces filosofía aunque ya nadie filosofe; cuando se esquematizan los principios de la justicia, todo hombre podrá dictar una sentencia justa, aunque ya nadie tenga la vivencia de su valor; cuando se hallan aquellos instrumentos con que un gran pintor logró un cuadro célebre, o un poeta la más alta lírica o la más grandiosa tragedia, entonces se

siente todo mundo en posibilidad de realizar estos valores, se fundan las escuelas y surgen los prosélitos.

Por esto con gran juicio los historiadores vienen observando cómo los períodos de civilización coinciden con las épocas llamadas de ilustración o de racionalismo o de iluminismo. Pero advirtamos otra vez que en estas mismas etapas hay cultura y que sólo la forma civilizada se acentúa cuando se desconoce el valor de la inteligencia y se la toma como simple medio de simular todos los valores. Así, cuando con Descartes se inicia el racionalismo de la edad moderna, la cultura occidental se halla en su apogeo. Pero cuando este mismo racionalismo preside la especulación de la Enciclopedia, ya la inteligencia es esa cosa insípida y vulgar que todo mundo entiende y de la cual todos quieren servirse en formas iguales.

4

Comunidad y Sociedad

Como la cultura y la civilización, la comunidad y la sociedad son la expresión de un ser auténtico y de un ser simulado.

Existe la *comunidad* cuando en el grupo hay voluntad de ser, cuando la espontaneidad predomina sobre el concepto de obligación, cuando hay cierta inconsciencia en los medios para adquirir el fin porque ante todo lo que importa es conseguirlo. El devenir de la comunidad es la *sociedad*; se han aflojado entonces los resortes de la voluntad; ésta no mira a los valores que han de realizarse, sino a las normas que deben cumplirse para que aquella realización se opere. La sociedad mantiene sus vínculos externos, pero la razón profunda de su ser ya no es vivida por los miembros que la componen.

Nace una comunidad sin normas, sin leyes, sin reglamentos para su constitución. Si no ocurriera así, sería el albor de una sociedad, no el de una comunidad. Es por esto por lo que en nuestros tiempos en que predomina lo simulado sobre lo auténtico, en especial dentro del campo económico, los grupos de este orden surgen siempre mediante una reglamentación previa: es el cálculo, labor de la inteligencia, el que preside su nacimiento. En cambio, entre los pocos ejemplos que ahora vemos de comunidades están las asociaciones científicas, artísticas, caritativas que se fueron formando

en grupos movidos únicamente por la viva tendencia a los fines, y en los cuales, sólo más tarde, cuando la conciencia de su misión se despierta, exigen un reglamento y brota la normatización de sus leyes, con lo cual se hallan a un paso de su funcionamiento mecánico y sin vida.

Yo veo aquí el verdadero sentido de la doctrina de Rousseau sobre los orígenes de la sociabilidad en el hombre: el filósofo de Ginebra, pensador de la "Ilustración", andaba en lo cierto cuando advertía así el origen de la sociedad, pero su racionalismo le impidió ver otra forma de grupos sociales que son justamente lo que Fernando Tónnies denomina comunidades. A un filósofo ilustrado se le hacía difícil elaborar una doctrina en que el objeto de su especulación fuera algo alógico y un tanto distante del predominio absoluto de la inteligencia, como ocurre en las comunidades. Por esto, para Rousseau el hombre auténtico es un salvaje, o mejor, el hombre salvaje de su teoría es justamente el hombre auténtico que aquí queremos descubrir. (7)

Comunidad y sociedad son momentos correspondientes a las épocas de cultura y civilización. Pero mientras éstos expresan un devenir, una forma dinámica, comunidad y sociedad son momentos estáticos; por otra parte, la cultura y la civilización se refieren más bien a la obra objetiva, en tanto que las formas estáticas citadas expresan la manera de ser subjetiva en los portadores de las dos primeras. Podría decirse que están entre sí como el sujeto y el objeto. El hombre de la comunidad hace la cultura, el de la sociedad, la civilización.

La comunidad se mueve dentro de lo auténtico; la sociedad dentro de lo simulado. Lo convencional predomina en esta última, al par que en la primera, el hombre, sumido en el grupo que lo contiene, nada tiene que fingir ante los demás que se mueven y se encaminan hacia la misma meta. (8)

(7) "Cuando Rousseau postulaba la vuelta del hombre a la Naturaleza, proclamaba también la ruptura de la civilización. Esta, lo específicamente humano, es un error, un callejón sin salida. La Naturaleza es más perfecta que la cultura, es decir, la bestia está más cerca de Dios que el hombre. Y Pascal, tiempo antes, había predicado también: "Il faut s'abêtir". (J. Ortega y Gasset, "Tres cuadros del vino", 1913).

(8) Ver: Aron, op. cit., p. 20 a 28. — G. Gurvitch, "L'Expérience juridique et la Philosophie pluraliste du droit", p. 204 (París, 1935) — En sentido apenas afín, W. Sombart, "Le socialisme allemand", p. 258 y s. (París, 1938). — W. Sauer, "Filosofía jurídica y social", p. 139 y s. (Barcelona, 1933).

Individuo y Persona

El ilustre psicoanalista J. G. Jung estudia estas dos polaridades y las opone justamente como lo auténtico y lo simulado. Ha de saberse que la palabra persona significó en un principio "máscara", la que en el teatro griego usaban los actores para presentarse ante sus auditorios. Pues la persona es también hoy día aquella parte de nuestro yo que dejamos para ostentarnos ante los demás; y así decimos que hay la personalidad del abogado, del médico, del sacerdote, del funcionario público; esto es, la manera peculiar como nos presentamos ante los demás según la idea que creemos tienen los demás del carácter que poseamos en la vida social.

La personalidad encubre nuestro auténtico yo; nos sume en una forma universal por todos comprensible, es la careta que nos ayuda en la vida para no asustar a los otros, porque nada hay que nos cause tanto temor como el vernos de improviso ante una intimidad que no habíamos sospechado. ¿Qué sería del profesional si se le revelase a sus visitantes en todo lo que tiene de íntimo, como padre de familia, como hijo, como hermano? La sociedad exige de la mayoría de sus miembros que se le ostenten como personas, que traigan consigo una investidura peculiar, cuando quiera que desean permanecer ante ella como miembros suyos. La sociedad demanda de los que la componen una función que desempeñar y en esa función han de portarse como miembros suyos. Su comportamiento exterior es un signo de que viven su papel, porque sería sospechoso ante la sociedad el que con ella mantuvieran la relación puramente externa de un miembro de familia, por ejemplo, pues se presumiría que la vida social no es distinta de la patriarcal en la que se advierten relaciones óticas y psicológicas diversas y hasta antagónicas a las propiamente sociales.

Pero es justamente la sociedad en sentido estricto, en el sentido de Tönnies que esbozábamos antes, la que con más insistencia pide personas antes que individuos. La sociedad exige que se mantenga la apariencia externa de persona, que se muestre al exterior el símbolo de una realidad, no importa que esta realidad ya se halle exánime.

Cuando la comunidad empieza a fortalecerse surgen con ella los símbolos vivos de sus formas, de la misma suerte que una lengua nace como literatura cuando ciertos espíritus son capaces de

hacerla servir a la expresión de sus pensamientos. De esta suerte, los miembros de la comunidad buscan espantáneos el símbolo que los caracteriza. Pero cuando se pierden los resortes fundamentales y sólo quedan sus armaduras sin vida, el papel, el símbolo es lo que viene a reemplazar lo simbolizado ya muerto. Es entonces el principio de la sociedad, es el orto de la civilización: Reyezuelos insignificantes usan ahora todo el atuendo de sus antepasados ilustres; el abogado guarda su compostura exterior, pero su espíritu de justicia ha desaparecido; el médico acicala cada vez más su máscara, no importa que por dentro sólo exista un sórdido espíritu mercantilista. Viven así del pasado, usan un título y gozan de una dignidad, que no les pertenece porque a ella contribuyeron multitud de generaciones precedentes. Ocurre aquí a modo como las épocas de civilización se limitan a combinar los elementos legados por los estadios de cultura.

6

Vida pública y Vida privada

Los conceptos de individuo y persona se enlazan en la forma que venimos estudiando con los de vida pública y vida privada: Cuando la relación intersocial implica un mutuo conocimiento, cuando damos a nuestro interlocutor una zona de nuestro ser correspondiente a la que él, en cambio, nos otorga, cuando el conocimiento que el otro tiene de nosotros no es mayor que el que nosotros de él poseemos, hay entonces una relación de vida privada. Pero la vida privada es aquí conocimiento entre individualidades, recíproca afinidad entre las partes íntimas de nuestro ser.

Hay una forma subsiguiente que es el mutuo conocimiento entre las personas como personas, esto es como máscaras. Pero este conocer no es una categoría nueva de interrelación social, pues en la sociedad todos nos conocemos como personas, todos miramos en los otros, seres que desempeñan un papel, el que, merced a su objetividad podría ser desempeñado por otro cualquiera, en virtud del mecanismo universal que representa.

Pero llega un tercer estadio en que ya no sólo se nos conoce como personas, sino como individuos, sin que a la vez seamos conocedores de la individualidad de los que en esta forma penetran en nuestro ser. Es entonces cuando podemos decir que tenemos vida pública. Vivir públicamente no consiste sólo en ser citado todos los días en los

diarios, ni estar en boca de todo el mundo, si a esto no se añade el que los demás sepan de nosotros algo distinto del papel social que desempeñamos como escritores, ministros, abogados, médicos, etc.

La vida pública, por lo mismo, conduce a la falta de autenticidad. Seducido el hombre por la perspectiva de un lugar glorioso busca ser conocido sin conocer y empieza entonces a falsear una buena parte de su yo, aquélla que le es más íntima; pero ciertamente escasa de nobles atributos para que llegue al público. Simula a este fin cualidades que no tiene, ostenta la máscara de una vida interior que no posee y en esta forma logra llegar prestigiosamente a la masa, a las ignoradas multitudes. El símbolo más claro de esto que decimos nos lo trasmite la historia antigua, cuando nos enseña a Alcibiades cortando la cola de su perro favorito.

Y no es casual que el número de hombres públicos se acrezca precisamente en las épocas de civilización, en las épocas en que lo simulado predomina sobre lo auténtico. Por esto también, en las sociedades surgen los demagogos, mientras la comunidad sólo conoce al caudillo; en las sociedades nacientes aparece como su nuncio preferido, el parlamento, o sea el órgano de hacer vidas públicas fáciles para aquellos a los cuales la comunidad habría mantenido en el más perfecto anonimato a causa de sus mediocres méritos. (9)

7

Hombre y Mujer

La mujer es el ser en quien más hondamente se vive la vida privada. Toda la característica de sus disposiciones, todo el determinismo biológico de su temperamento está encaminado al predominio de su vida privada sobre su vida pública. No es el azar el que ha hecho de la expresión "mujer pública" algo peyorativo, cuando para el hombre esta calificación constituye una de sus más hondas aspiraciones. (10)

La mujer vive en perpetua vida privada, porque su ser está centrado en sí mismo; para ella como rarísima vez para el hombre, su yo va más allá de la epidermis; colora su obra de su ser interior y

(9) En lo anterior se aprovechan muchas de las ideas del estudio admirable de F. G. Morente sobre la vida privada: "Revista de Occidente", N^o 132 y 133.

(10) Léase sobre esto un ensayo de Ortega y Gasset en torno a la poesía de la Condesa de Noailles.

por esto lo objetivo y lo subjetivo son en ella una misma cosa, una parte de sí misma. No es posible censurar lo que la mujer realiza sin que hiriamos al mismo tiempo la integridad misma de su ser. El hombre tiende entre su yo y su obra un puente de objetividad y podrá entregarse con amor a ella sin que su ser pierda sus características más profundas. La mujer en cambio, no hace amorosamente sino lo que puede considerar como suyo, aquello en lo que ella está; cuando esto no es posible, la mujer trabaja en lo puramente mecánico, en lo que queda más allá de la objetividad y de la subjetividad. (11)

Al aspirar la mujer moderna a la emancipación de las tradiciones del hogar, en realidad no se ha hecho semejante al hombre, sino un remedo suyo: trabaja sin amor y lo hace exclusivamente porque busca cierta independencia económica que la complicación de estos tiempos no le otorga en el seno de la familia. Por esto ha escogido todos aquellos oficios como la taquigrafía, la mecanografía, el arte de archivar, en que ante todo lo que interesa no es la obra con sello personal, sino la obra en sí, cualquiera que haya sido su operario.

Un día llegará en que la mujer sea fácilmente médico, abogado, industrial, pero a condición de que estas profesiones se tornen mecánicas, más de lo hoy pueden serlo y de que el elemento creador sea en ellas muy poco exigente. Pero nunca tendremos la mujer jurista, la experta en alta biología, ni la financista de gran linaje, justamente porque estos oficios exigen dos condiciones contrarias en su conjunción a su más profundo ser: la creación y la objetividad. No quiero decir que la mujer no sea apta para la creación; tampoco que sea incapaz de objetividad; lo que crea es individual, inaprensible por los demás en conceptos, inindustrializable, nace y muere en su par-

(11) Esto es, apenas, la síntesis del gran pensamiento de Simmel sobre el carácter unitario del alma femenina: "Dijérase que el varón puede emplear sus energías en una sola dirección fija sin menoscabo de su personalidad. Y es porque considera esa actividad diferenciada, desde un punto de vista puramente objetivo, como algo separado y distinto de su vida personal y privada, aun cuando se entregue a ella con la máxima intensidad posible. Mas precisamente lo que le falta a la mujer es esa facultad tan masculina de mantener intacta la esencia personal a pesar de dedicarse a una producción especializada, que no implica la unidad del espíritu. El hombre lo consigue merced a la distancia de objetividad en que coloca su trabajo. Pero la mujer no puede lograrlo. Y no significa esto en ella un defecto, una carencia, sino que lo que aquí expresamos en forma negativa de falta es en ella la resultante de su positiva naturaleza. En efecto, si quisiéramos manifestar con un símbolo el carácter propio del alma femenina, podríamos decir que en la mujer la periferia está más estrechamente unida con el centro y las partes son más solidarias con el todo, que en la naturaleza masculina. Y así resulta que cada una de las actuaciones de la mujer pone en juego la personalidad total y no se separa del yo y sus centros sentimentales". ("Cultura femenina", p. 14-15, Buenos Aires, 1938). Lo que sigue es desarrollo, en mucho, independiente de esta idea capital simmeliana.

particularidad; y cuando objetiva, la objetividad está de tal manera en el allende de su intimidad que ni siquiera el módulo personal de que es susceptible lo objetivo, puede encontrarse allí; es la obra de todos y la obra de nadie. La mujer danza o declama creadoramente porque en estas actividades tiene que estar con acción de presencia; ha dado al mundo su gran creación, la del hogar, como tan sabiamente lo ha visto Simmel, sólo porque el hogar desaparece con ella. Pero poco nos dejará en pintura, en escultura, en poesía, no importa que en estas artes tenga que haber siempre un sello personal, porque la particularidad que allí existe no es tal o lo es solamente si se la compara con la universalidad del producto de la inteligencia: El arte es humano, no es el arte de una sola persona que nada nos diría en verdad; la inteligencia es conciencia absoluta, trasciende de lo humano y se dispara hacia todos los objetos y estos son postulados como conocibles por toda la inteligencia. Pero la labor femenina ni es simplemente humana, ni es universal; seductoramente nace y muere en la más refinada de las particularidades.

Pues varón y mujer están en la relación de lo auténtico y lo simulado. Con razón se ha visto que las mujeres no hacen nunca el payaso en las fiestas sociales; tampoco es de su resorte la alta estafa, ni se encuentra en el elemento femenino el caballero de industria. La época de las civilizaciones predominantemente simuladoras como ya lo hemos anotado, no cuentan a la mujer como inspiradora, todo lo contrario de lo que acontece en el período de las altas culturas, como en el griego de la Helena homérica o en el occidental de la caballería.

El hombre con su capacidad de objetivar, de intelectualizar todas las cosas es el que ha marcado los grandes tránsitos de la autenticidad a la simulación. La violencia en el delito es compartida en los primeros tiempos por los dos sexos; pero cuando la criminalidad evoluciona hacia la etapa en que predominan las mañas y las malas artes, el varón tiene entonces casi toda la responsabilidad de la delincuencia. En los delitos por violencia no es extraño encontrar autores femeninos en crecido número; en los fraudulentos, el varón predomina casi siempre.

Es al hombre a quien se deben las actitudes urbanas: el disimulo, la cortesía y las frases hechas surgieron porque el varón al practicar todo esto no compromete tan seriamente su ser como le ocurriría a la mujer. No es extraño que el concepto de galantería implique siempre una relación activa masculina y una pasiva femenina: Ahora bien, todos habremos notado cómo la palabra

galantería viene haciéndose desde hace tiempos sinónima de simulación, de algo que no corresponde y, todavía más, que no tiene por qué corresponder a lo que en lo interno se siente o se piensa. La vida urbana es, por así decirlo, el juego en el que el sólo jugador es el varón, el único que tiene en sus manos las cartas de una baraja de valores convencionales y tras de las cuales se halla la mujer como mera espectadora.

La mujer es intuición; el hombre predominantemente, inteligencia. Y ésta se hace más necesaria al varón en los períodos civilizados donde toda acción va presidida por el cálculo. Al contrario, las épocas de cultura son prolíficas en conductores de fecunda intuición creadora.

En las relaciones entre hombre y mujer, la segunda halla sin buscarlo, pero certeramente, el tipo de varón que le es afín; en tanto que el hombre busca sin hallar un tipo de mujer. Y son éstas justamente las características respectivas de la intuición y de la inteligencia.

El varón enamorado es, por lo común, más temerario que el comunmente retraído del sexo opuesto. En cambio, la temeridad y, en general, todas las formas catabólicas, sólo se encuentran en las mujeres muy alejadas de su sexo, por la actividad y la vida afectiva de contornos varoniles. Lo cual indica que en el varón, el acto amoroso mismo tiende a salir ad extra, mientras la mujer se repliega en su ser con anabolismo no sólo fisiológico, sino también emocional. Y llevaría a concluir, igualmente, lo que hace tiempo se ha considerado como un mero lugar común: que el heroísmo es la sublimación del amor masculino, y la maternidad, la del amor femenino.

Las relaciones sexuales afectan más profundamente a la mujer que al hombre. Con esto no expreso simplemente un concepto biológico, sino también social; pero en ningún caso, moral. La mujer queda postrada tras el desvío sexual; el varón sigue siendo el que es, con tal que no traspase ciertos límites puramente externos en que el escándalo es realmente lo censurable. Ahora bien, esto tiene una razón muy honda: la sexualidad posee siempre algo de bestial en su puro erotismo; el ser humano se siente inferior. Empero, la situación no es idéntica para los dos sexos; la autenticidad, la integridad vital de la mujer hace que todo su yo se cargue del colorido de una de sus caras; mientras en el hombre las fascetas conservan cierta relativa independencia. Podríamos decir que la mujer es la esfera que descansa totalmente en un sólo punto de

su superficie y el varón, el poliedro donde los ángulos y planos guardan una mayor independencia.

Pero se dirá: cómo puede armonizarse lo que vengo diciendo sobre la mujer como lo auténtico, siendo así que ella ha sido el eterno símbolo de lo voluble y tornadizo? Pero es que en este caso la comparación hay que hacerla, no entre el varón y la mujer, sino entre el amor y la estimación.

8

Amor y Estimación

No voy a confundir el *amor* con el erotismo, sentimiento del cual no hablaré ahora. El amor se distingue del erotismo por su dirección, por su sentido: el amor tiende al yo del amado y busca compenetrarlo en una relación muy particular y específica; por medio del amor situamos en la persona amada algo más que la simple simpatía hacia una de sus facultades o de sus cualidades, o hacia todas ellas en conjunto; y este algo más es la afinidad con el yo. El erotismo no conoce estas finas ecuaciones entre dos intimidades, ni siente tampoco la cualidad específica que persigue, como una individualidad; el erotismo tiende a lo indeterminado.

El amor busca el yo y tiñe del contenido emocional que en el yo pone todas las cualidades del amado; por medio del amor realizamos en una persona distinta de nosotros esa extensión virtual del yo hacia las epidermis, hacia lo objetivo que sólo rara vez se hace consigo mismo y que en el varón es particularmente extraña.

La *estimación*, al contrario, no tiende al yo sino a sus cualidades; pero se distingue de la admiración en que ésta no se endereza más que a lo objetivo de la cualidad, y se aparta del erotismo por la tendencia en éste a poseer la cualidad que persigue. La estimación ama el conjunto de las cualidades y las ama en su concreción, en su determinación en el sujeto estimado. En lo que estimamos podemos encontrar defectos, los reconocemos como tales y no son entonces objeto de nuestra tendencia; pero la estimación es capaz de hacer abstracción de ellos, merced a la fuerza de las virtudes en lo estimado que por su concreción nos seducen. Es esto justamente lo que no ocurre en el amor: en este puede el amante ver defectos, pero no los valora como tales; la fuerza del yo que ama lo impulsa a apreciarlos como derivaciones de aquél.

Amor y estimación están vinculados sólo por la dirección concre-

ta que hay en uno y otro; pero mientras la primera es intersubjetiva, la segunda va del sujeto al contorno objetivo del otro yo.

Amor y estimación son modos de conducta de sentido auténtico profundo. Sin embargo, no se hallan en idénticas dosis en los dos sexos. El hombre es más apto a la estimación, en tanto que la mujer vive casi exclusivamente en función del amor. Por algo la verdadera camaradería existe sólo entre varones, pues ella obra apenas estimativamente. Pero no sólo no se da o se presenta muy pocas veces la estimación entre hombre y mujer, sino que entre mujeres es cosa inusitada. La amistad femenina se nutre y fortifica por la relación ante el varón; es una a manera de defensa del sexo contra un posible ataque masculino que quiere ser resistido, pero no repelido. Es más frecuente que dos mujeres se amen que entre ellas exista auténtica amistad.

La estimación quiere la autonomía del yo que está en frente; para el amor esta autonomía sería distanciamiento, rotura de los vínculos afectivos. Por lo mismo que aquélla tiene tendencia a la objetividad, es más susceptible de simulación que el amor; amor es fruto de una gran autenticidad interior. Es esta la razón para que el amor sea parejamente virtud femenina y virtud masculina predominantes en su orden. Así no es extraño que en el matrimonio una vez rotas las trabas que contenían el impulso varonil, sea propiamente la mujer la más enamorada, en tanto el marido conserva una actitud de cariñosa indiferencia. He podido observar que en las uniones donde el marido ama con más vehemencia que la mujer, los vínculos afectivos se aflojan prontamente y llegan a disolverse, si razones de orden superior no vienen a mantenerla.

El amor florece espléndidamente en las épocas de cultura, al par que en los estadios de civilización aparece la estimación y llega hasta hacerse posible entre los dos sexos, como lo vemos ahora en países que discurren por esta etapa de su historia.

Y aquí ganamos justamente la altura en que puede explicarse por qué la mujer aparece como la gran simuladora en el amor, no obstante que su virtud por excelencia sea la autenticidad y su capacidad amorosa. La mujer no simula el amor, simplemente se defiende: colocada ante el hombre que fácilmente falsifica su yo, que se halla dispuesto a entregarse a la objetividad, actitudes que la mujer no entiende en forma alguna, en vez de simular, lo que hace es retroceder con certero instinto, pues no comprende la actitud del varón que, de amorosa, parece tornarse en meramente estimativa. Como en lo mas-

culino predomina la objetividad, el acto amoroso se combina fácilmente en el hombre con formas de conducta objetiva que a la mujer sorprenden y ponen perpleja. La mujer pide al varón una intersubjetividad que éste no puede siempre otorgarle. Es entonces, cuando rechaza la relación amorosa que en un principio la atrajera. E incluso puede reemplazarla por el odio y las formas más extremas de la venganza. Esto ocurrirá ciertamente en el amor como en el erotismo; pero sería grave error comprender como un mismo fenómeno la reacción femenina del odio que surge del amor, con la que nace de un desengaño puramente sexual.

9

Distinción y Vulgaridad

Federico Nietzsche había visto agudamente que el hombre distinguido es el que no se compara. Simmel repitió igual concepto más tarde y Max Scheler lo completó de manera admirable. (12)

Ser hombre distinguido es reposar en sí mismo, es estar seguro de que los méritos que se tienen lo son en verdad, así se estimen posteriormente inferiores a un ideal absoluto de valoración. La distinción está en partir de sí mismo y en mirar derechamente a los valores absolutos en un alarde de superación. El hombre distinguido es el que no se compara con otros hombres en los méritos que les son paralelos, y que, de una vez, dirige su mirada al valor del cual esos méritos no son más que realizaciones aproximadas.

El hombre ordinario no sabe nada de sus méritos, pero conoce muy bien los ajenos con la tácita ansiedad de encontrar algún día que son inferiores a los suyos. En este juego de comparación, la ordina-

(12) En la siguiente forma expresa Messer el pensamiento nietzscheano: "El hombre distinguido se siente a sí mismo como definidor de valores; no necesita aprobación. Su juicio es: "lo que me perjudica es en sí perjudicial". Se conoce a sí mismo como el que presta a las cosas honor; es creador de valores. En primer término está el sentimiento de la plenitud de poderío, que quiere desbordarse; el goce de la alta tensión; la conciencia de la riqueza, que quiere hacer presentes y dones. El hombre distinguido honra en sí al poderoso; honra al que tiene poder sobre sí mismo, al que sabe hablar y callar, al que se complace en ser severo y duro consigo mismo, y guarda respeto ante toda severidad y dureza, y no menos siente profunda veneración por la edad y la tradición". ("Historia de la Filosofía", t. IV, p. 147-48, Madrid, 1931. — G. Simmel, "Schopenhauer y Nietzsche", p. 237 y s. (Madrid) — M. Scheler, "El resentimiento en la moral", p. 30).

riez falsifica los pocos valores que posee y simula aquellos que se disparan a la superación de los demás. El hombre ordinario o vulgar difunde siempre en torno suyo aquéllo que él hizo y los demás no hicieron, y poco se interesa por marcar el acento en el valor de su propia obra; ella no vale nada en sí si no se la mira en relación a otra.

Hay en la distinción una conciencia que no compara y por lo mismo no cuantifica; es en cierto sentido, la del hombre distinguido una conciencia inconsciente. La cuantificación en cambio surge al punto en el hombre vulgar; inconsciente de sí mismo, es sólo consciente de la relación cuantitativa que guardan sus virtudes con las ajenas. Y esta comparación es obra de la inteligencia que, ya lo expresamos, es la que otorga al hombre la ilusión de devenir todas las cosas y todas las excelencias.

Vése muy claro cómo el de distinción es un concepto que marcha paralelo con el de autenticidad y, en el orden del sér, es fruto de esta última. Al par que la vulgaridad, más que nacer de la simulación, conduce a ella y crea relaciones sociales que sólo por ella se explican.

En las comunidades, el hombre distinguido predomina; sólo con él son posibles estas formas de agrupación en que cada cual ocupa los distintos cargos que sus propios méritos señalan. Con la sociedad aparece la idea de la igualdad absoluta, ocurrencia salvadora del hombre vulgar que la predica y la impone; como no reside en su ser, como no descansa en sí mismo, tiende a buscar en los demás motivos de inferioridad, los que no hallados, lo inducen a descubrir la idea de la igualdad mecánica que nivele a todos como portadores en igual cantidad de unos mismos valores. (13)

En los movimientos nacientes de la cultura, el hombre distinguido es el que crea, e impone, por la sola virtud de su ser, el fruto de su actividad creadora. Cuando adviene la civilización, merced a la virtud combinadora de la inteligencia del hombre vulgar, se llega a descubrir que lo hecho por los antecesores no valía tanto, pues que no fueron capaces de conducir su descubrimiento hasta las formas combinadas que ahora aparecen.

(13) Cf. sobre este concepto de la igualdad, la citada obra de Scheler, pp. 127, 157, 176, 183-85 etc.

Lo Trágico y lo Cómico

La tragedia es por definición algo que reside en lo más hondo de nuestra intimidad. Lo trágico es una ecuación entre un yo transido en la tendencia y una meta mortal. Justamente el ser trágico es el que sólo se explica en razón del fin que se persigue, pero que conseguido desaparece como tal ser, como tal esencialidad. Este es el concepto en gran estilo desarrollado en la tragedia griega, en el mito de Hércules por ejemplo, cuyo vigor es como una flecha afilada que sólo logra el blanco a condición de perder su consistencia y tornarse roma. (14)

Lo trágico perece en la finalidad que le ha dado su ser. La tragedia es la misión que por fuerza periclita cuando se cumple, la misión que sólo vale en cuanto es misión y en cuanto actúa como tal. "La tragedia aparece cuando el sino destructor que se opone a la voluntad vital del sujeto, tiene su origen en un elemento último del sujeto mismo, en una capa profunda de la voluntad vital misma". (15)

En cierto sentido los grandes destinos de la humanidad son todos trágicos; lo humano mismo va revestido de un fondo oscuro que sólo obtiene su remoto objetivo a condición de echar a un lado lo que nos hace realmente humanos. El afán científico, la aspiración estética, la vivencia religiosa se encaminan a algo que una vez adquirido nos deja ver todo el desgarramiento de nuestro ser interior, porque demandan siempre un más allá y nos patentizan que nuestra aspiración primera sólo valía en cuanto la meta estaba más alejada.

No obstante, existe una honda afinidad entre lo cómico y lo trá-

(14) Para Spengler la tragedia antigua se opone a la occidental, como el gesto sublime se opone al carácter: "La oposición entre la tragedia antigua y la tragedia occidental no queda suficientemente manifiesta si empleamos para designarla los términos de acción o suceso. La tragedia fáustica es *biográfica*; la apolínea es *anecdótica*. Esto significa que aquélla abarca la dirección de toda una vida, mientras que ésta se atiene al instante aislado..... Otello, Don Quijote, el Misántropo, Werther, Hedda Gabler son caracteres..... Unas veces en lucha contra ese mundo, otras contra sí mismos, otras contra otros, siempre es el carácter, no un elemento exterior, el que lleva el combate. Es el *destino*, el destino de un alma enredada en una maraña de relaciones contradictorias, que no admite solución pura. Mas las figuras del teatro antiguo son todas personajes, no caracteres". (Op. cit., t. II, p. 158 y 157).

(15) G. Simmel, "Lo masculino y lo femenino", p 107 (Buenos Aires, ed. 1938).

gico. Comedia es también como tragedia función de los medios, cualidad de los medios, virtud de los medios. Una y otra son sendas hacia una finalidad. Pero mientras la tragedia incluye la plenitud en la realización del fin, la comedia es el aborto de la finalidad, es la adquisición frustrada. Lo cómico perece en la mezquindad del fin, al par que lo trágico muere en su plena posesión. El ser de lo cómico sólo en función de su objetivo es dado comprenderlo; lo mismo vale para el ser de lo trágico; y uno y otro se extinguen en la meta. Sin embargo, lo cómico se encamina a una meta que, alcanzada, resulta ser todo lo contrario de la esencial dirección que lo movía; en tanto que la tragedia está precisamente en que algo que tiende a un fin, deja de ser con su plena posesión.

Si enlazamos esto con lo establecido sobre el elemento trágico en la vida y en el hombre, vemos claramente cómo tragedia se entrecruza con lo más auténtico de nuestro ser y cómo las grandes tragedias de la historia del arte y de la historia real han surgido en las grandes épocas culturales.

Paralelamente, la civilización está impregnada de múltiples elementos cómicos. Comedia es signo de simulación, de destino fingido. Es el remedo de la tragedia que ocurre precisamente en los estadios de la cultura en que empiezan a aflojarse los resortes de la autenticidad: se pierde la fe en los destinos humanos, se buscan objetivos a seres que ya no rinden misión ninguna creadora, se plantea a cada instante el problema de la adquisición de una meta imposible. La gran comicidad de la obra cervantina está precisamente aquí. Ya el ideal caballeresco ha periclitado y sin embargo, don Alonso Quijano sólo por él se siente esencialmente un hombre. Pero Don Quijote es el tránsito a la época propiamente civilizada de la caballería; por esto la amargura y el sentido trágico todavía se advierten en la comicidad de la obra inmortal.

Quien sea capaz de tragedia es también capaz de creación cultural. Mas adviene un momento en que esa creación carece de espectadores espiritualmente afines al hombre trágico. Aparece entonces la desviación hacia lo cómico. Hay cierto tono de negación psicológica en la actitud del hombre civilizado frente a los destinos trágicos. Se empieza por reconocer que un ideal es inaccesible y se concluye negando su valor o mejor, aceptando que la meta propuesta no es tan plenamente valiosa como a primera vista parecía. Es el perenne afirmar que las uvas están verdes, convertido en principio rector de toda una conducta. Así la civilización que busca imitar el período cultural se lanza hacia ideales en que no cree, como si fue-

ran objetivos de adquisición baladí; su empeño es conseguirlos, pero como carece de entusiasmo vital, surge entonces la comicidad de su propia actitud.

Es este el aspecto que mejor aprovecha el cinematógrafo en ciertas cintas de carácter cómico, en las cuales la comicidad reside en el empeño de humanizar las fuerzas puramente mecánicas de la naturaleza, como el imán, la energía eléctrica, las masas, el movimiento físico-matemático, etc.

Pero cuando el artista auténtico de las civilizaciones crea lo cómico, hace denotar en toda su obra una gran tragedia. Es que ha advertido toda la futilidad baldía de esa búsqueda sin sentido que tiene de algo que le es imposible. Por esto hay tragedia en el Quijote; esta es la gran tragedia de Charlot en la vida moderna.

En síntesis, mientras la tragedia muestra toda su autenticidad precisamente en la forma plena con que consigue su fin, la comedia ostenta su simulación en ser precisamente algo de por sí destinado a tender a una meta inaccesible.

11

Saber y Cultura

El saber es algo lateral, algo ya producido, frente al producirse perenne de la cultura. El hombre culto poco uso hace de la memoria objetiva y sólo conserva la memoria de vivencias, de aquélla que es capaz de revivir todo el proceso pasado.

El saber es como la erudición: el dato muerto, el esquema frío. El que simplemente sabe, escribe siempre apuntalado por los libros, por la información que le viene de fuera. Antes que ocurrírsele algo que nazca de su propio ser, el sabio consulta lo dicho por otros, lo estudia. Y muchas veces sólo mediante la prolífica actividad del pensamiento que puede hacer original aquello que no consiste en otra cosa que en la negación de lo que otros han dicho, formula todas sus teorías, siempre en forma de contradictoria, en sentido apologético o polémico. (16)

(16) Basta ampliar todo esto en la famosa conferencia de Scheler, "El saber y la cultura": "Quien, extraño a las difíciles cuestiones de la filosofía y la psicología haya de precisar lo que distingue el "saber culto" de aquel otro saber que, a pesar de su valor, nada tiene que ver con la cultura, percibirá, sin duda, lo siguiente, dicho en términos populares: el saber que se ha convertido en cultura es un saber que se halla perfectamente digerido: es un saber del que no se sabe ya en absoluto cómo fue adquirido, de dónde fue tomado. Goethe lo describe, ingeniosa y atinadamente, cuan-

El hombre culto escribe y después confronta; es memorioso antes que memorista. Tan hondamente pasan por su ser las ideas y los juicios que puede reconstruirlos como suyos, sin que por eso se advierta claramente el plagio o el hurto manifiesto. El ser culto vive en la cultura objetiva como en su ambiente propio y sólo necesita de la incitación exterior. Ser culto es una forma de "vivir" la cultura; ser "sabio" es una forma de "hacer" cultura. Quien "hace" necesita de alguna manera poner su voluntad y todo un equipo de energías externas al servicio de lo que se hace. En cambio, quien vive sólo necesita existir. El hombre culto vive en función de su cultura, no conoce el cansancio ni la fatiga, pues estas ocurrencias no advienen más que de elementos externos. El saber conduce al surmenage; el hombre "sabio" pide siempre que se le dé tiempo para ponerse a tono con el tema que se está tratando, con el problema que se ha suscitado. No siempre está en forma; necesita entrenamiento.

El saber se enlaza con la ordinariez; es una posesión puramente cuantitativa que más o menos a todos puede ser dada. Se consigue a fuerza de energía y constancia, de tesonera voluntad. Por esto las edades civilizadas, las edades de "ilustración" encuentran que la ciencia debe ser algo eminentemente popular. Se odia furiosamente todo el elemento esotérico de las altas culturas que guardaban un cúmulo de verdades para los hombres elegidos. El hombre culto es, como el hombre distinguido, el que no se compara previamente. Todo lo contrario acontece al que simplemente sabe. Como antes decíamos, todo el saber de éste está en relación con el ajeno, es una modalidad de él o igual a él o sólo lo contrario de él. En todo caso carece de originalidad, del impronto de la creación. La obra del hombre culto puede ser todo esto, pero hay algo en ella cualitativo que la hace ser eso y algo más, que le da el sello de una personalidad.

Los períodos de civilización abominan reconocer que algo nuevo se ha dicho, que un progreso cualitativo se ha operado en la vida cul-

do, en una amena poesía dirigida contra los "originales", dice que ya ha olvidado con qué asados de ganso, pato, etcétera, "cebió su modesta andorga". Saber plenamente digerido y asimilado, hecho vida y función, no "saber de experiencia", sino "saber experiencia" (Meinong); saber cuya procedencia y origen es ya indeclarable, sólo ese es el "saber culto". Una de las mejores definiciones vulgares del saber culto es también la de William James: "Es un saber del que no hace falta acordarse y del que no puede uno acordarse". Yo añadiría: Es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto en cada situación concreta de la vida; un saber convertido en "segunda naturaleza" y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora, — ceñido como una piel natural, no como un traje confeccionado — ; no es una "aplicación" de conceptos, reglas y leyes a los hechos, sino un tener y ver directamente las cosas con una forma y en determinadas relaciones de sentido; es "como si" tal aplicación se hubiese realizado simultáneamente en número inmensurable de reglas y conceptos, siendo más bien una medición que una aplicación....." (P. 55-56, Madrid, 1926).

tural. Todo quieren verlo como simple adición, como mera cuantificación de lo ya dado. Es por eso por lo que en las épocas civilizadas florecen los libros eruditos donde se busca la genealogía de las ideas y con gran paciencia el hombre sabio de entonces reúne documentos y establece filiaciones.

Si existen signos actuales que nos indiquen que vamos saliendo de un período de ilustración es este de que vengamos a advertir ahora cómo lo que se había creído que no era más que simple repetición de formas, es auténtica creación: de la edad media frente a la edad antigua, de la edad moderna frente a lo anterior.

Otra consecuencia es la popularidad del hombre sabio frente a la impopularidad del hombre culto. Aquél es la demostración de que todas las gentes pueden ser como él; éste es un reto a lo cuantitativo. La originalidad de su ser es el mayor de los insultos que se irrogan a las masas "ilustradas". Porque éstas siempre tienen presente como uno de sus mayores consuelos aquello de que el genio es una larga paciencia. El esfuerzo personal vale más para ellas que las virtudes innatas.

La "cultura" moral reside en las almas bellas, en las que no siempre el esfuerzo volitivo es el que tiene que triunfar de las inclinaciones torcidas. La "cultura" científica encuéntrase en el genio o el talento. La "cultura" económica es propia del gran creador de valores. En cambio, el "sabio" moral es el que tiene que recordar que una norma prohíbe esto o impera lo otro y poner entonces en juego toda la energía de su voluntad. La sabiduría científica es obra de la inteligencia, esto es, de esa capacidad para entender, más bien que para comprender que todos poseemos; es la que cuenta en la experiencia socrática del esclavo para hacer ver que las verdades matemáticas son recuerdos. La sabiduría económica sólo se forma con el ahorro; en las épocas civilizadas se desconoce el valor de las grandes fortunas hechas a golpes de visión y se termina por aborrecerlas como signo de lo que es peculiar a unos pocos.

Así saber y cultura se oponen como formas particulares de simulación y autenticidad y son a sus veces, paralelas de otras formas ya aludidas en lo anterior.

12

Selección y Popularidad

No todas las cosas son a todos dadas. Lo selecto no es sólo una forma subjetiva, sino algo objetivo. No significa que en ciertas épocas sean pocas las personas que aprehenden ciertos valores y que en otras

éstas abundan. Lo selecto siempre es, por definición, patrimonio de las minorías y recíprocamente, las minorías son tales porque poseen lo selecto. Hay valores que van a todo mundo, aunque de hecho unos pocos los posean; en tal caso, estos no serían gentes de selección. Otros en cambio, sólo logran ir a las masas en figuras falsas, en formas simuladas; "sólo hay una manera de poner las piedras preciosas al alcance de todas las fortunas: falsificarlas".

Por más popular que se haga Aristóteles o Platón, o Santo Tomás o Kant, o Virgilio o el Dante o Goethe, o la pintura barroca de los grandes maestros de los siglos XVI y XVII nunca su popularidad se deberá a lo que tienen de auténticamente valioso, a lo que poseen de excelsa plenitud espiritual. Nótese cómo hay un matiz sutil que separa la admiración aparentemente común del hombre distinguido y del hombre vulgar por una misma obra del espíritu. Cuando Schubert se hace popular es un Schubert distinto del que admira el musicólogo de alto estilo; el Santo Tomás que saben de memoria tantos sedicentes filósofos está a mucha distancia del que admiraba el Cardenal Cayetano o del que estudia Heimsoeth. Hoy pueden estar en boca de todo el mundo las poesías de Darío, pero siempre queda algo de su primitiva impopularidad. (17)

(17) A medida que prospera el urbanismo, la civilización, va haciéndose más popular la obra del espíritu: "Cuanto más crezca la vacuidad y trivialidad urbana de las artes y de las ciencias, transformadas en manifestaciones "prácticas" y públicas, tanto más irá reclusándose el espíritu póstumo de la cultura en estrechos círculos, actuando sin relación con la publicidad, en pensamientos y formas que sólo tendrán sentido para un escasísimo número de hombres selectos". Pero Spengler, cuyo es lo anterior, opone el populatismo de la cultura antigua al esoterismo de la moderna: "Lo antiguo se abarca todo de una sola mirada: el templo dórico, la estatua, la Polis, el culto divino. No hay dobles fondos, no hay arcanos..... Las esculturas del Partenón están hechas para todos los griegos; la música de Bach y sus contemporáneos es música para músicos..... Y—con razón—se ha criticado a Wagner por la amplitud que el gremio de wagnerianos ha podido alcanzar, por lo poco que hay en su música de accesible sólo al músico avezado.... Comparad pensadores de las dos culturas, Anaximandro, Heráclito, Protágoras, con Giordano Bruno, Leibniz, Kant. Considerad que no hay un poeta alemán de verdadero mérito que pueda ser comprendido por el término medio de los hombres, y que en los idiomas occidentales no existe una obra del valor y al mismo tiempo de la sencillez de Homero. Los *Nibelungos* son un poema rudo y misterioso y entender a Dante es, por lo menos en Alemania, en general, algo así como una vanidosa actitud literaria". (Op. cit., t. II, pp. 170 a 174).

En sentido apenas vecino repite igual pensamiento Ortega y Gasset, pues opone en este campo las culturas europeas en su integridad a las culturas asiáticas: "La filosofía del sabio indio es en esencia, la misma que la de los hombres indoctos de su raza. El arte chino emociona igualmente al mandarín que al *coolí* trashumante..... La obra con que inicia sus destinos la literatura occidental, la *Iliada*, está compuesta en un lenguaje convencional que no ha sido hablado por ningún pueblo y se formó en un círculo relativamente estrecho de especialistas, los *rapsodas*..... De aquí el odio, la hostilidad inveterada del vulgo contra la minoría creadora, que atraviesan en acres bocanadas toda la historia europea y faltan por completo en las grandes civilizaciones de Oriente". ("Musicalia", 1918).

El que juega a persona de selección muestra su ser simulado en el desdén que pone ante ciertas obras aparentemente populares. Odia lo popular porque lo atrae la vulgaridad misma que hay en ello. En cambio, el hombre selecto, puede muy bien admirarlo, sin que se sienta partícipante de lo que todos allí aman. Es la autenticidad de su ser la que lo lleva a descubrir valores donde no se ha visto más que formas vulgares. La popularidad conduce a una selección simulada y falsificada, que abunda precisamente en las épocas de civilización.

En efecto, en los períodos cultos la apariencia muestra a todos los hombres unidos en los mismos valores: pero esto es sólo la apariencia, porque en el fondo, lo que las masas quieren, no lo ama en verdad el ser selecto que con ellas convive. Pero está tan seguro de sí mismo que no necesita hacerlo ver, mostrarlo en forma alguna. También sabe muy bien que las masas no lo creen su camarada en la admiración, sino su señor. Pero en los períodos de civilización lo selecto toma formas cuantitativas; no pudiéndose distinguir la minoría de las grandes masas que participan en una cultura popular, por la fuerza misma de su ser interior, por la peculiar manera en que se apunta a los valores, se erige entonces el factor cuantitativo en determinante de selección; es la suma que cuesta, el esfuerzo acumulado de muchos hombres, lo que constituye el valor selecto ante el valor popular. Por entonces vale más lo que es *caro* que lo que es simplemente *costoso*; esto, desde luego, es la correspondencia con las épocas crematísticas.

Siempre lo histórico ha sido un valor de selección. Las multitudes informes no llegan a apreciarlo y antes colman todo su desdén ante lo que posee tradición. Hablar el lenguaje de la historia es comprender en su particularidad un hecho, un objeto, una causalidad como perteneciente al pasado y situarlo en rigurosa genealogía con lo que viene después y lo que fué antes de él. Es una posición ciertamente difícil y por lo mismo, patrimonio de minorías. Nunca le será dado al hombre vulgar tomar interés ante esta hoja de papel en que escribo si llega un día a saber que el árbol de que se ha hecho fue el mismo que sirvió de sombra a Napoleón en una de sus campañas.

Pero adviene un momento en que la historicidad misma se torna vulgar y la única suerte de que esto ocurra es cuantificar la historia: lo histórico se mide por los años en que ha transcurrido desde su aparición sobre la tierra. El suceso mismo no importa, la carga de ideas, valores, sentimientos, etc., que colocan un suceso dentro del ámbito de lo histórico, no cuenta para nada; lo que realmente interesa es que

el cuadro, o la hornacina, o la columna, o el manuscrito sean *más* antiguos que los que el vecino ostenta y de los cuales hace gala. La comparación es el blanco a que apunta todo el interés de esta historicidad simulada; es justamente, como en el caso del hombre vulgar, el comparar cuantitativamente lo que revela el escaso ser en que descansan estas valoraciones artificiales.

Por su falta de autenticidad, las épocas civilizadas son siempre ajenas a la historicidad, carentes del sentido de la historia.

13

Valor de la autenticidad y valor de la simulación

Hemos visto cómo la cultura y la civilización son apenas formas particulares de la autenticidad y la simulación. Antes que la cultura está la barbarie; después de la cultura, la civilización.

La barbarie es la simulación anterior de la cultura, de la misma suerte que la civilización es la simulación postrimera. Hay, pues, una polaridad de la civilización que es tan antivaliosa como ella, con lo cual se demuestra que la civilización misma tiene algún valor. Y estos valores de la civilización consisten justamente en lo que contienen del peculiar distintivo en que la cultura deja de ser barbarie. La barbarie es espontánea, creadora, simple, auténtica. Esto mismo es la cultura, pero con estilo. Y el estilo está en que la espontaneidad corresponda a valores, lo mismo que la creación, lo mismo que la simpleza, lo mismo que la autenticidad. (18)

De suerte que es el estilo peculiar de dirigir todas las fuerzas de la barbarie, lo que constituye la diferencia específica de las épocas creadoras. Ahora bien, la civilización toma solamente el estilo

(18) Multitud de pasajes de "El Otoño de la Edad Media" corroboran esta afirmación: "Pero la última Edad Media es tan genuinamente aristocrática, y se encuentra tan inerte frente a una ilusión, que la pasión por la vida en el seno de la naturaleza no logra llevar a un enérgico realismo, sino que su acción se limita a exornar de un modo artificioso las costumbres cortesanas. Cuando la nobleza del siglo XV juega a los pastores y las pastoras, es todavía muy escaso el contenido del juego en auténtico culto de la naturaleza y entusiasmo por la simplicidad y el trabajo. Cuando María Antonieta ordeña y hace manteca tres siglos después en el Triánón, el ideal está lleno ya de la gravedad de los fisiócratas; la naturaleza y el trabajo ya se han convertido en las grandes divinidades dormientes de la época, a pesar de lo cual todavía hace de ellas un juego la cultura aristocrática. Cuando hacia 1870 la juventud intelectual rusa se desparrama entre el pueblo para vivir como aldeanos entre aldeanos, el ideal se ha convertido en algo amargamente grave. Y aun entonces resultó la realización una ilusión". (J. Huizinga, T. I, pág. 193. Madrid, 1930).

y olvida las energías innatas que éste encauzaba. Es por esto por lo que las civilizaciones son formalistas, metodologistas, intelectualistas, como ya lo hemos visto.

Y es curioso que se reaccione contra la civilización en forma de barbarie. Es una forma de simular también los valores de la cultura. Cuando el hombre olvida la relación de los valores con la vida en que se proyectan hace brotar la civilización. De la misma manera que cuando olvida que la vida se encamina a valores, retorna a la barbarie.

Paralelamente podemos estudiar esta retroactividad de la simulación civilizada a la simulación bárbara, en todos los órdenes de fenómenos que hemos venido estudiando:

Hay un momento en que se quiebra la normatividad de las sociedades, cuando el hombre se cansa del mecanismo a que se le tiene sometido. Se quiere regresar a la comunidad, pero sólo se logra su forma bárbara que es el movimiento de las hordas, en las cuales encontramos ciertamente el remedo de la comunidad: surge un caudillo, hay una acción espontánea, existe entusiasmo vital, pero no se halla en parte alguna la dirección valorativa de estos movimientos.

Las lenguas regresan a su punto primitivo y se imita entonces el balbuceo de los primeros siglos de un idioma, como protesta a todas las normas que ha venido creando la civilización. El arte en general, sufre este proceso que en muchas manifestaciones puede ostentarse en las horas mismas que vivimos.

El varón se cansa de su vivir civilizado y se hace niño, que es una manera de ser bárbaro o de feminizarse; ya no objetiva y todo lo convierte en mera ecuación de su yo; surge entonces el psicoanálisis.

La moral de los valores que se civilizó al convertirse en mera moral del deber, retorna a edades bárbaras cuando se suprime toda norma y se predica la plena expansión de todos los deseos; aparece entonces la pedagogía que predica el predominio del temperamento sobre el carácter.

La estimación va olvidando que hay otra zona de la afectividad que es el amor, y cansada por la ausencia de éste, se convierte en barbarie al dejar de medir la escala de valores que los hombres realizan en la sociedad; aparecen aquí los héroes que no tienen más heroísmo que el que les otorgan las masas; brota asimismo el amor libre.

El saber agota todas sus posibilidades y en vez de regresar a

la cultura; se vuelve a la ignorancia. Es el momento en que los libros se arrojan a la hoguera.

La personalidad se convierte en individualidad bárbara con la aparición de la grosería y la falta de consideraciones sociales. Surge entonces la filosofía cínica.

La vida pública acaba por cansar a las gentes y es ahora cuando se busca que todos los hombres sean personas privadas, sin papel social ninguno. Por esta época Aristides marcha al ostracismo.

Hay un momento en que se reacciona contra el empeño vano de alcanzar metas imposibles, contra la comicidad, en fin, de los períodos simuladores. La situación trágica plena de eficacia, es añorada pero en formas ordinarias y torpes: se busca la acción en sí, con prescindencia de su objetivo, de su finalidad. Es la barbarie que precede a los períodos heroicos, es el odio a todo lo que signifique exaltación de la personalidad y a todo lo que siquiera tienda a simularla. Adviene aquí la "rebelión de las masas".

La simulación tiene pues, un auténtico valor frente a la barbarie posterior, frente a la barbarie que es el retorno, *simulado también*, a la autenticidad. Las polaridades, barbarie-simulación, sólo son formas igualmente contrarias a la autenticidad, son los contradictorios que se unen en una síntesis superadora que es la autenticidad.

La barbarie se valora positivamente cuando vemos en ella el contorno vital que la anima; es un recordar las fuerzas poderosas de la vida que se habían encauzado excesivamente en los períodos civilizados. A su turno la civilización posee el valor del refinamiento que es una acentuación excesiva del método o camino que la autenticidad emplea para perseguir sus valores. Sólo en la autenticidad se dan estos extremos en unidad ultramecánica, en síntesis cualitativa, es decir, generadora de una nueva entidad que se distingue de los ingredientes primarios.

En la autenticidad hay vida y hay valor; ninguno de ellos predomina porque ejercen funciones distintas: El valor es el que da sentido a la vida; pero a su vez la vida es el único posible soporte del valor.

La barbarie acentúa la vida con olvido de los valores. La civilización, con olvido de la vida, carga la fuerza en todo lo que antes servía a la vida para dirigirse al valor. Como se ve, tanto la primera como la segunda, pierden el valor, la primera al cerrar los ojos ante él; la segunda al no mirar más que los hilos conductores.

Y esto conduce a la afirmación de que el valor no puede darse concretamente, no puede realizarse sin una fuerza vital que le sirva de asiento, fuerza vital que posee la barbarie y que falta en la civiliza-

ción. Pero la barbarie descansa en la vida y no mira ésta como soporte de valores, en tanto que la civilización tiende a los valores con prescindencia de su esencial portadora que es la vida.

14

El momento presente

La civilización es la cultura fatigada. La barbarie posterior es el hastío que proviene tras la fatiga de la civilización.

Como hemos visto, no es muy de creer en los ciclos continuos de barbarie, cultura, civilización y barbarie posterior, como si en todos los órdenes históricos se verificaran a un mismo tiempo. Es evidente que en el seno de un gran fenómeno histórico que transcurre por su período culto, pueden existir entidades menores que apenas recorren la época de barbarie o que ya llegaron a la simulación y aun a la barbarie posterior. A su vez, dentro de una gran simulación totalitaria de la historia, surgen formas cultas en pequeños fenómenos que pertenecen, por lo demás, al sentido mismo del fenómeno superior. Así, la filosofía platónica tuvo su época de autenticidad durante el período civilizado de la política griega. La filosofía escolástica cumple su simulación en pleno auge de las creaciones fáusticas, es decir, cuando la cultura occidental llega a su apogeo. A su turno, la cultura del capitalismo coincide con la civilización de todos los restantes valores de Occidente.

No hay un momento de la historia en que todo sea cultura o todo civilización o todo barbarie. Ni esto acaece dentro de un determinado gran fenómeno histórico. La unidad de una historia sólo puede reconocerse por el sentido que llevan los fenómenos parciales de que se compone; pero estos, más que marchar paralelos dentro del seno histórico que a todos los contiene, se colocan en formas *imbricadas*: nace uno cuando el otro está en su plenitud y cuando el que le sigue está llegando a su muerte.

Por esto, hablar de decadencia de un gran fenómeno histórico sólo es posible atendiendo al agotamiento del sentido mismo que lo dirige; pero ello no significará que todo esté en decadencia dentro de él. Justamente en los momentos de decadencia de un gran sentido histórico, pueden florecer culturalmente o mejor, tienen que florecer culturalmente aquellos hechos que, por hallarse en plenitud, son el

símbolo de la decadencia del sentido total. (19) Así, si miramos la cultura de Occidente con el sentido fundamental de acentuar el dominio del yo frente al mundo, es necesario que al decaer esta cultura, al hallarse en período de civilización, encuentren su plenitud el capitalismo y la técnica. De la misma manera, en la cultura griega, al dar el vuelco hacia lo civilizado, advienen con fuerzas auténticas y cultas, la filosofía platónica y la aristotélica, que con ser tan desafines en su particularidad, expresan vigorosamente el valor de las cosas ante el yo, de la objetividad ante la subjetividad.

Por esto, en los momentos actuales de Occidente hemos de reconocer que la civilización misma está a punto de concluir su período para dar campo a la segunda barbarie o a la barbarie posterior: las formas de vida que actualmente florecen carecen de sentido, y como si no encontraran un cauce seguro en valores que les sirvan de meta. Sólo el pensamiento se adelanta a la acción, pues al menos en lo filosófico, creo que estamos llegando a un momento genuinamente culto. Y es porque la filosofía occidental se acercaba a su propia civilización cuando la acción estaba en plena cultura; por esto viene aventajando a la acción en unos cuantos lustros, tal vez un siglo.

Apenas estamos en la civilización de nuestra acción ante el mundo, sin que, como dije, tenga todo que ser civilización, pues podría enunciarse toda una serie de fenómenos en plenitud cultural: el cinematógrafo, las comunicaciones inalámbricas, la caricatura, la bacteriología, los deportes. En cambio, en el pensamiento hay hoy un poco de barbarie, nuncio seguro de una cultura nueva que advendrá en no sé que época precisa, pero no ciertamente lejana. Esto mismo me parece que está aconteciendo en uno de los órdenes de la acción que es la política.

(19) Así escribe Huizinga acerca del erotismo: "Para hacer cultura, la erótica tenía que buscar a toda costa un estilo, una forma que la mantuviese dentro de ciertos límites, una expresión que la encubriese. Incluso allí donde desdeñó una forma semejante y descendió desde una desacreditada alegoría a la descripción directa y desembozada de la vida sexual siguió siendo estilizada sin pretenderlo. El género entero, que es fácilmente considerado como naturalismo erótico por un espíritu burdo, el género en que los varones no se agotan nunca y las mujeres son dóciles en todo momento, es una ficción romántica, tan exactamente como el más noble amor cortés. ¿Qué si no romanticismo es la cobarde omisión de todas las complicaciones naturales del amor y el encubrimiento de todo lo que hay de falaz, de egoísta y de trágico en la vida sexual con la bella apariencia de un goce imperturbable? También impera en este caso el gran impulso que da origen a la cultura: el anhelo de una vida bella, la necesidad de ver la vida más hermosa de lo que la presenta la realidad, de donde nace el esfuerzo por someter la vida erótica a la forma de un deseo imaginario, exagerando ahora su lado animal. Un ideal de vida: el ideal de la incontinencia". (Op. cit., t. I, p. 165).

Espíritu y Vida

Si predomina la vida es que estamos ante un caso de barbarie. Si predomina el espíritu, nos hallamos frente a la civilización. El equilibrio de la vida y del espíritu constituyen la cultura, crea las comunidades, es el carácter femenino, es la fuerza esencial del amor, es lo que hace posible la tragedia, es la base de la cultura subjetiva; es en suma, la autenticidad. He aquí cómo volvemos al punto de partida de nuestro concepto de autenticidad como sér, como interioridad, como esencialidad fundamental.

Si la autenticidad es la ecuación entre el espíritu y la vida, resulta entonces confirmada la tesis de que el hombre es fundamentalmente esas dos cosas: síntesis superior de vida y espíritu. Porque ser auténtico es ser lo que se es, y hemos visto cómo el hombre sólo es auténtico cuando armoniza estas dos entidades. Es lo que viene a significar la frase de Holderling que cita Scheler: "Quién ha pensado lo más hondo, ama lo más vivo".