

## *AULA NUEVA* *Instituto de Humanidades*

JOSÉ ORTEGA Y GASSET Y JULIÁN MARÍAS

*Sentido de las nuevas Humanidades.* La palabra “humanidad” —*humanitas*—, probablemente un invento verbal de Cicerón, significó primero aproximadamente lo que en el siglo XIX se decía con los vocablos “civilización” o “cultura”, por tanto, un cierto sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares y a que los hombres grecolatinos de la época helenística creían “por fin” haber llegado. No significa, pues, la condición humana y el carácter problemático de su destino ni la innúmero y antagónica variedad de sus modos de conducirse. Por una sorprendente y hasta paradójica coyuntura, durante la Edad Media, en la mente de árabes y cristianos, que eran hombres de Dios, esta ejemplaridad humana, puramente humana, enunciada por “*humanitas*”, reflujo sobre todo lo que habían sido Grecia y Roma; es decir, sobre la Antigüedad, ungiéndola con un carácter magistral, de suerte que, por una de sus caras, la Edad Media íntegra resultó ser un movimiento, lento al principio, luego uniformemente acelerado, de absorción de la obra filosófica y poética, jurídica, política y artística de griegos y romanos. Esta absorción de tan enorme masa de residuos mentales tuvo que disgregarse y articularse en una pluralidad de disciplinas, cuyo conjunto se impuso en los estudios universitarios medievales como otro hemisferio del saber contrapuesto a las ciencias de lo divino o teológicas. De aquí que el singular *humanitas* se dispersase en el plural Humanidades. Al cambiar de número el término cambió de significación. Mientras la *humanitas* era un cierto modo de comportamiento real por parte del hombre, las *Humanidades* significaron sólo una serie de conocimientos y enseñanzas, cuyo tema era, a su vez, las obras poéticas, retóricas, históricas, jurídicas, didácticas que griegos y romanos tuvieron a bien engendrar. Por tanto, eran las Humanidades conocimientos de

conocimientos, enseñanzas de enseñanzas, alimento enrarecido y de escasas, aunque algunas, vitaminas con que ha pretendido nutrirse el Occidente durante siglos. Menéndez y Pelayo llamó a los estudios clásicos “médula de león”. Sospechamos que exageraba este señor. Claro es que todo aquel torrente de prosas y versos antiguos arrastraba algún poso de realidad humana, a saber, la referencia que hacían a la vida efectiva de griegos y romanos. Pero en las Humanidades esa vida trasparecía sólo oblicuamente. La atención iba dirigida, sobre todo, a las palabras y por eso, cuando el siglo XV culmina todo este movimiento de absorción, la actividad intelectual aparece dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática. Se llamó a aquello Humanismo, es decir, la dictadura de los gramáticos. El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio y “ahí” quiere decir dentro de nosotros los occidentales que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea.

Mas al alzarse de nuevo sobre el horizonte, como un cometa pavoroso, la urgente duda del hombre respecto a sí mismo fue menester desentenderse de meras ejemplaridades y ponerse a estudiar los hechos de la multiforme realidad humana. Hízose esto primero empleando, con algunas modificaciones, el mismo instrumental de conceptos que tan fértil rendimiento había dado en las ciencias naturales. El empeño, como no podía menos, fracasó y entonces hubo que postular un tipo nuevo de ciencias que estudiasen el hombre por su lado más peculiar, el cual escapa a cuanto se había llamado “naturaleza” y le diferencia específicamente del animal, la planta y el mineral. Pero acaece que hasta ahora ese convoluto de ciencias no ha encontrado un nombre que podamos pronunciar con satisfacción. Verdad es —y el hecho debía ser más notorio— que las ciencias no han tenido casi nunca un bautismo afortunado. La lengua les ha proporcionado nombres ineptos, con frecuencia ridículos. Valga como ejemplo superlativo de inexpressividad y ridiculez el nombre de “filosofía” que sólo sirve para despistar. Tan es ello así, que acaso en uno de los coloquios-discusiones proyectados para este primer curso del Instituto, mostremos haber sido esta palabra escogida circunstancialmente con el propósito deliberado de despistar, y no, como suele creerse, por un pujo de modestia ni sincero ni irónico. El cómo y el porqué precisos de este acontecimiento no ha sido nunca hecho manifiesto a pesar de que constituye un ejemplo soberano, apasionante por su dramatismo, de lo que *pasa* a las palabras cuando se hace su historia como es debido, esto es, sabiendo verlas como lo que son, como algos humanos vivientes a quienes, por lo mismo, les *pasan* en efecto las cosas y hacen que les pasen a los hombres que las usan, las desusan y las abusan —por tanto, evitando dejarlas ser “sólo palabras”, mariposas exánimes clavadas con un alfiler en el diccionario o en la gramática.

La primera expresión con que, al lado de las inveteradas Humanidades, se intenta apellidar las ciencias de lo humano o, por lo menos, una gran parte de ellas es la que usan los franceses, y por eco, usamos nosotros: ciencias morales y políticas. Este nombre recurre desmañadamente a la operación de enganchar una tras otra dos palabras y tras ellas dos cosas, renunciando a su expresión unitaria y dejándonos la sospecha de que aún serán menester nuevos enganches, con lo cual nos parece asistir más bien que a la nomenclatura de un sistema de ciencias a la formación de un tren mixto. Además, no se ve cómo en aquel nombre pueda alojarse la lingüística ni la hermenéutica, ni la retórica y poética y falta en él sitio nada menos que para la teoría general del hombre. La teoría de la sociedad o sociología tiene que encogerse dentro de la Política cuando ésta es sólo un capítulo de aquélla, revelándose con ello que a comienzos del siglo XIX, fecha aproximada en que cuajó esta denominación, se seguía como en tiempos de Aristóteles. Los griegos todos, incluso Aristóteles, eran ciegos para la realidad que hoy llamamos “sociedad”. No acertaban a verla y, en su lugar, percibían sólo el Estado. El caso es que Aristóteles, con su pasmosa sensibilidad para los hechos, palpa tenuemente que Estado y sociedad no son una misma cosa. Pero esto le lleva sólo a decir, sin mucho compromiso, que hay otras sociedades, por ejemplo, la familia, distintas del

Estado, lo cual no hace sino remachar que para él el Estado era, por lo menos, una sociedad; en rigor, la sociedad por excelencia. La percepción de que familia o Estado no son sociedades, sino algo que hay en la sociedad, que en ella acontece, les fue negada. Esta ceguera, ni que decir tiene, no les es imputable ni siquiera es extraña. Es naturalísima. Porque toda la realidad está pronta a ocultarse —ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*. Si el escolasticismo hubiese sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué Dios se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud y a su exuberancia. Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras. El Estado es su más obvia máscara, y a ello se debe que todo el pensamiento sociológico griego nos llegue en forma de Tratados de Política. Pero no hay razón para que hoy, al querer nombrar lo social y hacerlo manifiesto, sigamos llamándolo con la careta que lo ha tapado.

Peor anda el asunto si atendemos al otro vagón del título: ciencias morales. El vocablo “morales” reverbera ante nosotros equívocamente. Es el tornasol que cambia de color según sea el ángulo de nuestra mirada. ¿Son las ciencias morales teorías normativas de la conducta humana, es decir, Ética, el doctrinal de las buenas costumbres? Para el latino, en efecto, el sentido fuerte de la palabra *mores* era el de las costumbres que son como es debido. ¿Son, más bien, las ciencias morales el estudio de las costumbres todas, sean buenas o malas? Ya el cuitado Lévy-Bruhl contraponía ambas significaciones en el título de uno de sus primeros libros: *La Morale et la Science des Moeurs*. Mas aun con esta ampliación queda angosto el panorama. Lo humano no es sólo costumbre. Hay, junto a ella, lo desacostumbrado, lo insólito, lo único. Es más, la costumbre presupone la acción original, creadora e inaudita que va a convertirse y degradarse en uso.

Esta dialéctica nos fuerza a retirarnos de esos dos primeros sentidos y entender desde más lejos la expresión “ciencias morales”. Entonces nos envía una significación sin duda amplísima, pero puramente negativa. Lo moral sería simplemente todo lo que no es material o físico. Es, en efecto, el valor coloquial, irresponsable y vago, que la voz tiene cuando se usa en el café o en el refectorio, y lleva, por ejemplo, a decir que Descartes es “moralmente” el autor de los asesinatos cometidos en la Revolución Francesa. En esta aceptación, decir “ciencias morales” vale tanto como si, frente a las ciencias naturales, hablásemos elusivamente de las “ciencias otras”.

Si ahora reenganchamos los dos componentes del título y subrayamos su disyunción —ciencias morales y políticas— caemos en la cuenta de que acaso las ciencias morales representan aquí el punto de vista general sociológico, mientras que las políticas se reducen a las ciencias del Estado, es decir, a las ramas del derecho y de la administración. Pero ¿qué pretende este acontecimiento? ¿Es que las ciencias políticas son ajenas a lo social, son ciencias “inmorales”? Y así sucesivamente podríamos seguir largo rato perdiéndonos en esa denominación que en vez de señalarnos un camino se nos va liando a los pies.

Tal vez por todo esto prefirieron los alemanes llamar a las disciplinas que estudian lo peculiarmente humano “ciencias del espíritu” —*Geisteswissenschaften*—. Pero no somos con ello más felices. Esta denominación es desorientadora, porque no nos hace saber qué cosa sea el espíritu y nos hace saber demasiado las cien cosas contradictorias que se han dicho que es. El término “espíritu” no nombra un fenómeno y, por tanto, algo incuestionable, sino que es ya una interpretación, mejor dicho, es muchas interpretaciones distintas entre sí, que pululan dentro del vocablo, mordiéndose las unas a las otras y causándonos incertidumbre y desasosiego. Se comprende muy bien, como ya hemos recordado alguna vez, el mal humor de Schopenhauer frente

a las innumerables “filosofías del espíritu” surgidas en su tiempo que le llevó a preguntar: *Geist? ... Wer ist denn den Bursche!* “¿Espíritu?... Bueno, pero ¡quién es ese mozo!”

Sorprende que encontrándose en tal perplejidad no se haya recurrido antes, por lo menos en nuestros países latinos, a la espléndida palabra “humanidades” para designar las disciplinas todas que se ocupan de los hechos exclusivamente humanos. Pocas veces se ofrece una ocasión tan favorable para dar nombre a una serie de investigaciones y conocimientos. La voz Humanidades es hoy el nombre de una cosa muy determinada que fue en otros tiempos y ya no existe, a saber, una cierta configuración de los estudios ya pretérita. Su significado es arqueológico; entenderla supone ya cierto saber y, en consecuencia, es a estas fechas más bien un signo terminológico que una palabra de la lengua. Además, aun como término, apenas se la emplea. Pero basta con ahuyentar de ella este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos. Es curioso que esta palabra parece como si, por su propia virtud, hubiera intentado siempre significar eso y lo extraño *prima facie* es que no se le haya permitido nunca vivir efectivamente en la lengua emitiendo su más natural sentido. Sólo ha podido explayarse cuando, aquí o allá, alguien la ha empleado estilísticamente, es decir, alzando un poco las faldas a la gramática. Pero la facilidad con que, estilizando, podemos hacer que “humanidades” diga, sin más, “cosas sólo humanas” demuestra que es ésta su más espontánea significación, reprimida en ella por un adverso y raro destino. Claro es que lo raro y extraño de este caso —una palabra amordazada— tiene clara explicación que resultaría aquí inoportuna. Ahora bien, ésta es la diferencia entre el término de una terminología y la palabra de una lengua: aquél no dice lo que dice sino porque nosotros se lo hacemos decir previa una definición. Si no sabemos ésta no lo entendemos. Mas la palabra de la lengua nos comunica su sentido, nos lo dice, de suyo, antes de todo acuerdo especial y deliberado. De tal modo no necesitan una definición previa las palabras de la lengua que en rigor tampoco toleran una definición posterior. De aquí que sea una tontería y revela desconocer por completo lo que es una lengua reírse demasiado de los apuros que pasan los académicos para definir los vocablos cuando hacen un *Diccionario de la lengua*. La palabra natural nos proyecta con prodigiosa eficacia sobre un círculo del mundo objetivo. El centro de ese círculo —por tanto, de la significación de la palabra— es clarísimo, pero su dintorno es flotante. Por esta razón la palabra nos *dice* muy bien algo, pero nos lo *define* o delimita muy mal y es ella misma indefinible. Cuando la gente vitupera a los académicos, comete el *quid pro quo* elemental de confundir el diccionario con una enciclopedia, como si la misión de aquél fuera definir las cosas y no procurar circunscribir aproximadamente los vagabundos significados de las palabras. Esta tarea es desesperante porque se afana en perfilar lo sin perfil.

La dicción “Humanidades” liberada así y pudiendo actuar como voz vulgarísima nos consigna directamente a los fenómenos en que la realidad humana aparece, y ello sin limitación alguna y sin prejuzgar la más tenue interpretación. Es, pues, el ideal para nuestro propósito, puesto que ése es el tema de las ciencias postuladas y no hay mejor nomenclatura para una disciplina que señalar con el índice las cosas de que se ocupa. Sólo hace falta hacer que ese nombre de unas cosas enuncie, a la vez, la faena de conocimiento que a ellas se dedica. Así, Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones. Sin duda, es también un equívoco, pero que estorba mayormente, como no causa daño apreciable que “historia” designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía.

Al proponer esta modificación en el uso del vocablo “humanidades” nos encontramos en una situación curiosa. Porque, evidentemente, se trata de un neologismo, pero en este caso la nueva dicción tiene el aire de ser más vieja, de más rancio hábito que su valor establecido. Es como sí, por vez primera, la palabra Humanidades cobrase su *étymon*, su verdadero, plenario y perenne sentido.

*Propósito e invitación.* Sin esta aclaración semántica, el título *Instituto de Humanidades* que damos a nuestra organización en proyecto no coincidiría con su propósito. Pero habiéndola hecho, hemos conseguido de paso adelantar en qué consiste éste. Quisiéramos emprender una serie de estudios sobre las más diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto “vida humana”. Para ello buscamos una amplia colaboración. Desde hace mucho tiempo, en las ciencias naturales se trabaja en equipos. Las investigaciones sobre el hecho humano han llegado a un punto que reclama una organización parecida. El tamaño de lo que tal organización supondría, en cuanto a medios y fuerzas vivas, es tal que su más sobrio aforo invita a la renuncia anticipada y a una inmediata parálisis. Por tanto, no se trata aquí de empresa semejante. Mas ¿por qué no intentar un ejemplo, y aun éste en formato minúsculo, de lo que podrían ser esos estudios y esas investigaciones en común? Creemos haber llegado a ciertos puntos de vista y a determinados métodos que permiten renovar en su raíz misma muchas de las tradicionales disciplinas históricas e incoar otras hasta ahora desconocidas. La lingüística, por ejemplo, que es entre todas las Humanidades la ciencia más avanzada y que ha logrado, en efecto, un glorioso, admirable desarrollo, necesita, a nuestro juicio, ser de nuevo cimentada y fertilizada mediante dos ciencias funcionalmente anteriores a ella. Una es la *Teoría de la lengua* que estudia a ésta en un estrato previo al atendido por la cuestionable *Lingüística general*. Fuera de España se ha hecho ya algún ensayo de *Teoría de la lengua*. Pero ésta, a su vez, demanda una investigación más radical y previa a ella, de que no existe el menor asomo ni dentro ni fuera de España. Es el estudio que llamamos *Teoría del decir*, donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ser la palabra como lo que, en efecto es, a saber: nunca “mera palabra” y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino.

Cosa pareja acontece con la filología y especialmente con la filología clásica, torso de las antiguas “Humanidades” que tan magnífica expansión gozó en el siglo pasado y hoy yace inerte, prisionera en un callejón sin salida. Es preciso instaurar los principios de una nueva filología que obligue a los textos a decir mucho más y más rigurosamente controlable de lo que han hecho hasta ahora. Esto os arrastra a la forzosidad de construir en forma por completo distinta de la usada en la historia literaria y, en general, la historia de las demás artes y de las ideas.

En nuestra perspectiva, la *Etnología* asciende a un rango que hasta la fecha no se le había reconocido. Verdad es que se trata de una Etnología responsable, que se exige mucho a sí misma y deja de ser, como hasta aquí fue, la “casa de las fieras” en la ciudad de las Humanidades. Es necesario mostrar que también los salvajes “tienen razón” par poder presumir de tener alguna nosotros.

La base de todo ello es la *Historiografía*, disciplina que nunca ha sido acometida en serio, dando lugar a que los libros de historia, cualesquiera sean sus virtudes y méritos singulares, contengan materia tan vagarosa y sin compromiso y hablen del pasado como de algo ajeno a nosotros, siendo así que constituye nuestros propios entresijos. *La historia tiene que tener razón*, es razón narrativa, una narración que explica o una explicación que consiste en narrar. Es inadmisibile la conducta habitual de la historia que se fatiga en probar, a veces con una superflua ostentación de rigor, los datos que maneja pero no prueba lo que ella dice sobre esos datos y aun rehuye plantearse las cuestiones de realidad humana que anuncian, con lo cual resulta que siendo los libros de historia los más fáciles de leer son los menos inteligibles. No se hace nada con decir que pasó esto y esto y aquello, porque entonces nos quedamos sin saber qué es esto y qué es aquello y nos encontramos simplemente ante palabras sin sentido propio. Si se nos cuenta sólo que César “pasó el rubicón”, nos quedamos *in albis*, porque es una expresión infinitamente equívoca. Innumerables individuos humanos han pasado y siguen pasando el Rubicón y en cada uno de los casos la frase enuncia una realidad humana distinta. Sería menester explicar bien el valor que ello tiene en el caso de César, pero acontece que a pesar de ser uno de los hechos sobre que más se ha escrito, continúa sin esclarecer suficientemente, y como es el acto en que comienza todo el resto de la historia romana,

sigue este resto —que es, nada menos, el Imperio Romano— siéndonos un enigma. En aquel acto se atascó Mommsen y en él seguimos atascados. Si aquello hubiera sido elucidado se volverían, sin más, transparentes muchas cosas que hoy acaecen. Es preciso que la historia, al menos en principio, se comprometa consigo misma a “explicar todo”, a “dar la razón” y exhibir el porqué, un porqué ciertamente muy distinto del porqué determinista que impera en las ciencias naturales. Nos irrita leer al irritado Tácito porque pretende ofrecernos espectáculos atroces; pero como no los explica, como no los hace “verosímiles”, quedan fuera de nosotros sin lograr sernos efectivamente atroces. Hay que iluminar por dentro la atrocidad antigua si se aspira a estremecernos hoy y gracias a ello precavernos frente a atrocidades inminentes. O cambiando de humor, murmuraremos que la historia futura deberá decir a la usada lo que el miembro de aquel tribunal en una Academia de Caballería decía a un examinando: “¡Eh!..., ¡que aquí se explica todo! ¡No es como en Infantería!”.

En cuanto a la *Economía*, bien se manifiesta que anda menesterosa de refundición en un sentido bastante próximo al literal. Originada en el siglo XVIII, sazón de pensamiento abstracto y formalista, sigue siendo un cuerpo de doctrina ajeno a espacio y tiempo, y su rigidez geométrica ha hecho de ella un petrefacto. En su preámbulo dice de sí misma que es una ciencia social, pero al abrilar no encontramos por ninguna parte sus presuntas vísceras sociológicas. Las promete y se olvida de ellas. Se impone el ensayo de hacer efectivo su carácter de ciencia social, y como lo social es histórico, de volverla a fundir en el crisol de la historia para que de rígida se torne teoría fluida, dinámica, que acompaña al hombre en sus inevitables mudanzas sin perder por ello su misión normativa, es decir, descubrirnos qué es lo económico en cada situación económica.

Cortemos aquí esta serie de sugerencias puesto que se trata únicamente de insinuar las nuevas y fecundas posibilidades que atisbamos aun en el caso de disciplinas tan conocidas y tradicionales como las citadas. Tenemos un programa ideal de lo que pudiera ser el *Instituto de Humanidades*. En él, junto a las ciencias fundamentales, que no queremos especificar aquí porque sus nombres parecerían abstrusos o desviadores y al lado de los grandes estudios sobre el pasado, habría la sección de investigaciones metódicas sobre el presente hasta el día, la información sobre el mundo humano en la actualidad, “observación masiva” sobre las gentes de nuestro país, donde podrían hallar sugestiva tarea numerosos equipos de jóvenes, etc.

Pero más vale no hablar aquí de ese programa imaginario, ya que su ejecución queda hoy fuera de toda probabilidad. Por el contrario, nos importa insistir en que lo que ahora intentamos es cosa de mínima cuantía y no más que un ensayo de ensayo. Por un lado, necesitamos probarnos a nosotros mismos cuáles son nuestras efectivas fuerzas, y por otro es preciso ver si realmente existen personas que deseen colaborar con nosotros. En cuanto a nosotros, protestamos anticipadamente si se quiere confundir la declaración de que entrevemos todas esas nuevas sabidurías posibles con la pretensión de poseerlas. Si así fuera no necesitaríamos de los demás. En verdad, nuestra relación con todo ese saber se reduce más bien al apetito.

Por lo que hace a eventuales colaboraciones la cosa es más problemática. Porque un conglomerado de causas trae consigo que el cuerpo colectivo de cada país, por ejemplo, el nuestro, se haya vuelto sobremanera opaco. Su intransparencia no permite conjeturar lo que de verdad hay dentro de él. Precisamente porque los gestos colectivos se acusan tanto no dejan ver a su través cómo son los individuos, las personas, qué piensan, qué sienten, qué les falta, qué les sobra. Dada la apariencia de las cosas y si fuésemos de talante pesimista, comenzaríamos por creer que lo que les sobra es justamente verse incomodados con invitaciones como la presente a un entusiasta esfuerzo intelectual. Mas nuestra pronta disposición a aceptar que sea así, nos echa a la espalda el pesimismo dejándonos con la sobrada serenidad para preguntarnos si, a pesar de todo, no habrá quienes experimenten vocación parecida a la nuestra. Sí, ya sabemos que el ambiente es de pesadilla y que en discursos, periódicos y tertulias se habla, como hace justo mil años, del próximo “fin del mundo” y de la civilización. Pero, no obstante, acaso haya también algunas personas que

están habituadas a admitir esa eventualidad por pensar, como nosotros, que el “mundo” y la civilización, ni más ni menos que ahora, han estado y están siempre prestos para acabar, según corresponde a cuanto es contingente. Siempre la humanidad ha “vivido sobre un volcán”. El planeta es, en efecto, un volcán, y lo sorprendente es que hasta ahora se haya comportado con tan mesurada eruptividad. La civilización es una telaraña y pasma que sus tenues filamentos no se hayan quebrado muchas veces, cada cuatro o cinco generaciones. La vida humana es íntegramente peligro, y por lo mismo es íntegramente responsabilidad. No hay, pues, ahora razón especial ni bastante para acoquinarse y suspender el deporte más constitutivo del hombre, que es teorizar.

*Colaboradores, oyentes, público.* No nos dirigimos al público, no lo buscamos. Se trata de formar un grupo de colaboración completamente privada, que no pretende ejercer la menor influencia sobre la vida nacional ni practicar proselitismo, y si imprimimos y repartimos este prospecto es porque no hallamos otro modo de poder llegar a las contadas personas que, desconocidas de nosotros e ignorándose mutuamente, pueden interesarse en trabajar juntos sobre estas cuestiones y con los mismos métodos.

La mayor parte de los temas en que vamos a ocuparnos, por su propio carácter, excluyen automáticamente las grandes audiencias. Invitamos a unos cuantos para trabajar en un rincón.

Mas, por otra parte, quisiéramos evitar a nuestro ajeteo toda facción propia de las sociedades secretas que son características de dos momentos de la vida de un pueblo: aparecen en cierto estadio de su etapa primitiva, pro tanto, en la hora de su formación, y reaparecen en la hora confusa de su disolución. De aquí que si bien no nos dirigimos al público ni lo buscamos, tampoco lo rechazamos amaneradamente. La investigación, la ciencia, el conocer o como se le quiera llamar — también para esta noción falta en el léxico palabra decente—, procede atravesando fases muy distintas. Una de esas fases consiste en labores radicalmente incompatibles con toda publicidad, más aún, que sólo pueden ser cumplidas en la más rigurosa soledad de la persona. Hay otra en que la gestación científica no sólo tolera sino que exige el confronte de lo que cada cual cree haber hallado, de las dificultades con que tropieza, de los complementos que necesita con el sentir de otros cofrades sumergidos en el estudio del mismo tema u otros afines. Es la oportunidad del coloquio y la discusión. Ha sido un error en los tiempos modernos no dar la debida importancia a este aspecto de la colaboración que se verifica en forma de diálogo o disputa, máxime si, como parece, cada día será más ineludible trabajar en equipo. En esta fase la investigación, emergiendo del arcano personal donde se inicia, se hace ya visible. ¿Por qué, entonces, no dejarla ver a quienes no se sienten capaces o deseosos de colaborar, pero sí de interesarse en la faena? Es el momento en que el esfuerzo mental no ha llegado todavía a ser obra, es decir, resultado firme, meta lograda, doctrina formal. Es aún la inteligencia en movimiento que vislumbra, analiza, busca, ensaya, que tropieza con la arista de la objeción y se hiere la frente, que se corrige e integra con lo descubierto por otro, que pasa por instantes de ceguera y terco aferramiento a un error, que despierta a nuevas luces, que se pierde una y otra vez en sus propios afanes y desespera y resucita; en suma, el drama mismo del pensar, una de las escenas más maravillosas que existen. ¿Por qué no hacer de ello, para un círculo no muy numeroso de oyentes, espectáculo que compense un poco el multitudinario de los partidos de fútbol? El *Instituto* no tiene designio docente. No se propone enseñar sino aprender —aprender lo que no se enseña porque nadie lo sabe aún. Pero no cabe duda que si logra existir y funcionar, esta porción del trabajo, hecha a la vista de una discreta asistencia tiene más valor didáctico que cualquier escuela. Nada hay como la presencia del pensamiento mismo haciéndose para suscitar vocaciones, alertar las cabezas y hacerlas sacudir la chabacanería intelectual que hoy las corrompe.

Por estas razones, junto al grupo de los colaboradores, instituimos en nuestra organización un cuerpo de oyentes y lo consideramos órgano de suma importancia en la convivencia de nuevo sesgo que aspira a ser el *Instituto*. Creemos así poder servir a muchos de algo, y ellos, recíprocamente,

nos son menester como una cálida atmósfera humana que nos acompañe, nos abrigue y nos presione. Esto nos ayudará a huir de las dos cosas que menos quisiéramos ser: herméticos y mandarines.

Pero hay más: como todos nuestros temas son variaciones del tema general “vida humana”, y éste posee un *sex-appeal* formidable, pudiera acontecer que alguno de nuestros cursos despertara interés —o la forma deficiente del interés que es la curiosidad— en un número bastante crecido de personas. Tal probabilidad, cualquiera que sea su grado, nos preocupa de antemano en estahora de proyectar nuestros trabajos e invitar a otros para una privada colaboración. Pues el hecho significaría vernos consignados a topar con el público, que es precisamente a quien no nos dirigimos. ¿Qué hacer en caso semejante? ¿Tiene sentido que nos neguemos a ser oídos, pedantemente desdeñosos de ese eventual público? No confundamos las cosas. No desdeñamos al público, lo que sería una actitud estúpida. Lo que hacemos es no contar con él, porque, queramos o no, ya lo hemos dicho, la mayor parte de nuestras labores excluye su participación, y además porque no se le puede pedir ni constancia ni dedicación. Lo que haremos, si esa anormal abundancia de oyentes afluyese a algún curso, sería trasladar éste a un local de ocasión, suficientemente amplio, fuera de nuestro domicilio en *Aula Nueva*, que es una habitación de menor burguesía con espacios de exigua capacidad. Pero ha de entenderse que ese traslado a un auditorio mayor representa sólo una extrapolación en la conducta normal de nuestro Instituto.

*Impecuniosidad del Instituto.* En fin, aunque faltasen estas razones para no reducir nuestra convivencia a los colaboradores en los estudios y ampliarla a un contorno de oyentes no tendríamos más remedio que hacerlo por una consideración que queremos declarar de la manera más taxativa. El Instituto de Humanidades tiene que sostenerse con las matrículas de los oyentes a sus cursos y coloquios-discusiones. La cosa no admite escape porque el Instituto carece en absoluto de medios económicos. Nosotros mismos no los tenemos propios y nos faltan los ajenos. Con ser todo aventurado en nuestra iniciativa, el punto más problemático de ella es, como suele en España, el factor crematístico. De suerte que encima de ser tan dudosa la existencia de sincero interés por este género de trabajos, tenemos que empezar pidiendo sacrificios.

*Bajo el signo de la calma.* Cuando en tiempos recientes se hizo por vez primera con energía y perentoriedad, la pregunta: ¿Qué es el hombre?, se descubrió muy pronto que *no era nada* de lo que hasta ahora se había presumido. La consecuencia de este descubrimiento debió ser la admisión de que no sabemos lo que es el hombre y un animoso empeño en ir averiguándolo. Pero el tipo de hombre que hoy predomina está poseído por la básica creencia de que él lo sabe ya todo —es, por definición, no “el hombre de la calle” sino el hombre “al cabo de la calle”, el hombre que no sabe no saber—, el fanático. De aquí que en su mente la averiguación de que *el hombre no era nada* de lo que se había creído hasta ahora se transubstanció, sin más, en la firme doctrina de que *el hombre no es nada*, y se desembocó con velocidad inoportuna, con injustificado atropellamiento, en un nihilismo tan radical como arbitrario. Frente a ello el *Instituto de Humanidades* siente el orgullo de su propia ignorancia, la cual es incuestionable privilegio del hombre y máximo aperitivo que nos mueve a emprender una serie de esfuerzos en común para intentar ir respondiendo a aquella desesperada pregunta. Y todo ello con calma jovial —un temple tan “existencial” como puedan serlo iracundias, acedías y angustias, sobre tener la ventaja —diría un “humanista”— de ponernos bajo la protección directa de Jove, ya que de él procede la jovialidad. Esta calma humana lleva signo contrario a la que suele atribuirse al bovino, la cual, si nos arrojamós a afirmar que el animal la siente, sería un sosiego regalado, hecho de insensibilidad para el peligro. Mas la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma! No parece asentarse en fundamento bastante la calidad privilegiada que algunos pensadores de hoy quieren conceder a las “situaciones extremas”, rehabilitando cierto romántico frenesí de Kierkegaard. No es en la “angustia” sino en esa “calma” que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar



posesión de su vida y, en efecto, “existir”: en ella propiamente se humaniza. Lo único que hay que decir contra la calma es lo mismo que hay que decir contra la angustia y contra toda otra emoción pura en que el hombre quiera radicar su existencia: que cada cual lleva en sí el germen de una viciosidad particular. Todo temple humano puede “ser en forma” o en modo deficiente. Así, la calma puede degenerar en cotidianeidad, mera adaptación y conformismo, como la angustia, degradada en manía o pavor, frenetiza y envilece al hombre.