

PEDRO LAIN ENTRALGO

LA UNIVERSIDAD EL INTELLECTUAL EUROPA



EDICIONES CULTURA HISPANICA

Atento al ser y a las posibilidades del Mundo Hispánico, en esta hora crucial para las generaciones, el Seminario de Problemas Hispanoamericanos intensifica su labor editorial con la esperanza de que pueda ser un vehículo más que contribuya a enraizar en los hombres hispánicos la idea de su misión universal.

Junto a otras colecciones ya en marcha aparece ésta que, siendo fiel a su lema, aspira a ofrecer a sus lectores algo de la autenticidad, es decir, del SANTO Y SEÑA de la Hispanidad.

LA UNIVERSIDAD,
EL INTELLECTUAL,
EUROPA



8

PEDRO LAIN ENTRALGO

LA UNIVERSIDAD,
EL INTELLECTUAL,
EUROPA

MEDITACIONES SOBRE LA MARCHA

EDICIONES CULTURA HISPANICA

PROPIEDAD RESERVADA

IMPRESO EN ESPAÑA

SUMARIO

	<u>Págs</u>
NOTILLA PRELIMINAR	7
POLIPTICO UNIVERSITARIO:	
I.—La Universidad	9
II.—Los profesores	15
III.—Los alumnos	28
IV.—La sociedad	40
V.—El Estado	48
EN TORNO AL «INTELECTUAL»:	
I.—Qué es	55
II.—Qué hace	60
III.—De qué vive	66
DEFINICIÓN DE EUROPA:	
I.—Raíz de Europa	71
II.—Frutos de Europa	77
III.—Misión de Europa	82

BREVE LECCIÓN SOBRE LA ENTIDAD DE EUROPA:

I.—Europa, naturaleza... ..	89
II.—Europa, entidad moral.	94
III.—Europa, equilibrio'	100
IV.—Europa, suceso	105
V.—Europa, discordia y ruina.	110
VI.—Europa, proyecto y misión	115
CIENCIA Y CREENCIA	123

NOTILLA PRELIMINAR

Doy a impresión más definitiva algunas meditaciones aparecidas en las páginas de varios diarios españoles. Son—y esto las hace conexas entre sí—otras tantas reacciones intelectuales y cordiales del autor frente a la apretada situación en que parecen hallarse dos importantes recintos de su existencia personal: la Universidad y Europa.

Fueron todas pensadas y escritas «sobre la marcha», cumpliendo los deberes que diariamente imponen la vocación concreta, el oficio académico y el cuidado de la subsistencia. Esa condición ambulatoria de su génesis las hace, en to-

dos los sentidos, muy ligerás. Pero la ligereza de su complexión y factura no amengua la enorme gravedad de su tema. Ojalá llegue a sentirlo así el lector.

P. I. E.

Madrid, enero de 1950.

POLIPTICO UNIVERSITARIO

I

LA UNIVERSIDAD

Menudean desde hace cinco lustros los escritos consagrados a la misión y la reforma de la Universidad. Citaré tres, por la condición egregia de sus autores: los ensayos de Scheler (*Universität und Volkshochschule*, 1926) y de Ortega (*Misión de la Universidad*, 1930) y el Discurso Rectoral de Heidegger (1933). Matizada por los diversos hábitos nacionales, la Universidad había alcanzado una figura relativamente fija y, por decirlo así, canónica, en la segunda mitad del si-

glo XIX. Nadie hubiese creído hacia 1900 que ese esquema se hallaba menesteroso de revisión. Pronto, sin embargo, una serie de instancias heterogéneas y coincidentes—cambios en la estructura del saber, alteraciones sociales y políticas pertinentes a la enseñanza, paulatino auge de la investigación científica y de la docencia superior extrauniversitarias—demostraron a las inteligencias más sensibles la necesidad de plantearse de raíz el problema de la Universidad. De ahí las reflexiones mencionadas y tantas otras más.

La cuestión sigue en pie. Todos los países cultos—al menos, los europeos—tienen planteado un «problema universitario». La diversidad de los aspectos que éste pueda ofrecer no excluye, parece, la existencia de importantes coincidencias, comenzando por la verdaderamente fundamental: la común actualidad del problema mismo. No con el ingente propósito de resolverlo, sino con el más modesto de apuntar concisa y lealmente sus principales peculiaridades y la vía de su posible solución—tal como las veo yo, *postremus inter pares*—, pintaré este volandero políptico, cuyo cuerpo central debe contener, necesariamente, la figura de la Universidad.

Partamos de un concepto preciso. ¿Qué es la Universidad, idealmente considerada? Es, por lo pronto, una institución, una obra humana. Y puesto que las obras de los hombres deben ser definidas, ante todo, por su causa final, tratemos de reducir a sinopsis el sistema de los fines que la Universidad ha de cumplir. Es el tema de la «misión de la Universidad», sucesivamente tratado por Scheler y Ortega. Sumando sus dictámenes y añadiendo a ellos lo que mi propia mienerva me sugiere, pienso que la misión de la institución universitaria exige el cabal cumplimiento de cinco distintos fines:

1.º Uno histórico en sentido estricto, o tradicional: la conservación y la transmisión de los saberes que hemos recibido, en cuanto hombres pertenecientes a una tradición intelectual. La Universidad tiene el deber estricto de que sigan perviviendo Platón y Aristóteles, Santo Tomás y Descartes, Galileo y Harvey, Linneo y Kant. Responde de ello ante lo que el idealismo alemán llamaba «tribunal del mundo»; o, más en cristiano, ante Dios.

2.º Otro docente o profesional: la enseñanza de las disciplinas científicas que exigen la vida

y el buen orden de la sociedad en que la Universidad existe. Los abogados, los médicos, los profesores, etc., deben salir con suficiencia técnica de las aulas universitarias.

3.º Otro formativo, dando a esta palabra su sentido más plenariamente humano. Los hombres que dejan la Universidad deben ser algo más que técnicos y sabedores; deben ser personas cabales en todos los órdenes de la existencia personal: el religioso, el político y social, el estético. Es obvio que también en el intelectual.

4.º Otro de investigación: la Universidad debe acrecentar, poco o mucho, según la capacidad de sus miembros, el caudal de verdades y técnicas que los hombres posean. Decía Schleiermacher hace ciento cuarenta años que en las instituciones consagradas al saber debe haber tres niveles: la Escuela, la Universidad y la Academia. La Escuela enseña lo que ya se sabe; la Academia es un cuerpo en que todos los miembros se hallan—o deben hallarse—incrementando personalmente el saber. Situada entre una y otra, la Universidad—«postescuela» y «preacademia», decía Schleiermacher—debe suscitar, con la práctica de la investigación, la posibilidad de

que ésta exista y perviva. No creo que haya cambiado desde entonces la verdad de tal sentencia.

5.º Otro, en fin, perfectivo. La perfección no atañe ahora a la grey discente *stricto sensu*, sino a la sociedad en torno. Dos son, creo, los modos como puede y deber ser ejercida esta función perfectiva: la colaboración en la enseñanza de los grupos sociales que no son educados en la Universidad—es lo que se ha llamado «movimiento de extensión universitaria», inaugurado por Ludo Hartmann en Austria—y la suscitación de «mitos intelectuales», en el sentido sorellano del primer vocablo.

Un punto de explicación acerca de la última frase. Llamaba Sorel «mito» a toda idea capaz de producir entusiasmo colectivo. Esa idea podría ser política, estética, lúdica, militar. Mas también—¿por qué no?—intelectual. Pensemos, por ejemplo, en la «teoría de la relatividad». Además de ser una doctrina física más o menos próxima a la verdadera realidad del Universo, esa teoría ha sido, sorellanamente, un mito intelectual, algo que ha permitido a las gentes hablar con curiosidad y entusiasmo. Pues bien; además de transmitir, enseñar, formar e investigar,

la Universidad debe contribuir a la creación de alguna «ilusión intelectual» en la sociedad peri-universitaria. Puesto que el «snobismo» es socialmente inevitable—y hasta conveniente, en cierto modo—, la *Universitas litterarum* se halla obligada a tener parte en el regimiento o en el corregimiento de su flanco intelectual. Claro que sin mengua de algo importante: el «decoro académico».

Transmisión del saber, docencia, investigación, formación humana, incitación: he ahí los fines de la institución universitaria. Pero ésta, ¿cómo se halla, en verdad, constituida? ¿Sólo por maestros, alumnos, edificios y ordenanzas? De ningún modo. Al total cumplimiento de su misión colaboran, más o menos directa e intensamente, cuatro estamentos: un cuerpo docente o profesoral; un cuerpo discente o escolar; un cuerpo circunviente, social; un cuerpo regente, el Estado. ¿Cómo participan hoy en el desempeño de esas cinco funciones los diversos órganos o estamentos de la actividad universitaria? Las cuatro respuestas darán su figura a las dos alas de este sencillo políptico universitario.

II

LOS PROFESORES

Siempre me ha divertido y hecho pensar la breve esquela, solemne e irónica a un tiempo, con que Federico Nietzsche comunicó a Erwin Rohde su ascenso a la dignidad profesoral. En los años de gimnasio, en Pforta, sus amigos llamaban a Nietzsche, con filológica broma, «Onos» («Asno»). El cual escribió así a Rohde: «Querido amigo: Ha ocurrido el salto en lo inevitable: hoy... ha entrado el infrascrito Onos en el estamento del sacro profesorado. ¡Vivan la libre Suiza, Ricardo Wagner y nuestra amistad!» Descartada la ironía en el delicioso texto nietzscheano, ¿puede valer su letra como un defi-

nición? ¿Forman los profesores, en verdad, un estamento, «ein Stand»?

Desde que existen Universidades, va para ochocientos años, la docencia en ellas ha sido, salvo excepciones, la meta de una vocación. El profesor ha querido serlo por dos últimas razones: porque conoció la fruición de contemplar por dentro una disciplina intelectual (Mecánica celeste, Filosofía, Genética o Derecho romano) y porque pensó que el comunicar esa fruición a los demás le sería grato y honroso. Esto ha sido siempre lo decisivo; la ventaja material—si no es en los casos en que la docencia comporta una actividad profesional exterior a la Universidad—nunca pasó de ser incentivo de orden secundario.

Pero un hombre con vocación científica, un pobre hombre al que divierte escribir ecuaciones diferenciales o descifrar documentos antiguos, tiende por necesidad, en cuanto puede, a sumergirse en el tema a que Dios y su educación le llevan: suele y debe ser, por tanto, un ente absorto, metido en sí mismo y en su intelectual espelunca. No es frecuente su habilidad en actividades negociosas; y si peca so-

cialmente, sus pecados son antes la mordacidad y «invidia académica» que la codicia. De ahí que no pueda existir con fuerza social un estamento de profesores universitarios, a diferencia de lo que acontece cuando son móviles decisivos el lucro y la pertenencia a un grupo profesional dotado de «espíritu de cuerpo». De ahí, por otra parte, la indefensión social del docente universitario, porque en la sociedad sólo opera con eficacia quien actúa «en grupo». Cuando la sociedad no se interesa espontáneamente por la institución universitaria, el profesor puede tener vigencia dentro de ella en tanto médico, abogado, turiferario o santón, no en virtud de su pura condición académica. Con otras palabras: en los órdenes social y económico de su existencia, el docente universitario necesita ser «cuidado». El no tiene fuerza ni habilidad para cuidarse: pertenece—con el escritor y el artista—a las que d'Ors suele llamar «jerarquías inermes».

Hay sociedades cuyo interés por la Universidad es muy escaso: tal, por ejemplo, la española. Hay épocas en que la urgencia de la vida cotidiana destituye de importancia vital a la

especulación científica: tal, a todas luces, la que Europa atraviesa. Me contaba un ilustre jurista italiano, profesor en Pisa, que durante un viaje en autobús desde su ciudad a Roma habló largamente con el conductor: éste ganaba casi doble que él. No es extraño. Ese hombre servía con su trabajo a los intereses inmediatos y urgentes de la sociedad y actuaba dentro de ella «en grupo». Otro tanto ocurre en la misma Norteamérica, aun cuando allí, necesario es decirlo, el ejercicio de la docencia universitaria garantiza con relativa holgura el mínimo vital familiar.

Admitamos ahora que se aúnan la instancia social y la instancia histórica en la depreciación de la docencia universitaria. Mientras otros, más hábiles y solidarios, se adaptan o prosperan, ¿cuál será la situación del «profesor puro», indefenso e inofensivo en la general colisión de intereses, apto sólo para aprender y enseñar Literatura griega, Cálculo diferencial o Histología? La respuesta viene dada por tres palabras: atonía, polipragmasia y evasión.

Las formas de expresión de la atonía pueden ser múltiples, según la singularidad vocacional

del docente. En muchos afecta a las actividades del magisterio más finas y, por tanto, más próximas a la aparente superfluidad social. Me refiero, sobre todo, a la investigación y a eso que he llamado regimiento del «snobismo» intelectual. ¿Cómo, de dónde extraer el largo y ancho tiempo que exige la conquista de una mínima verdad en las islas de la Historia o de la Naturaleza? En otros, más investigadores que docentes, el detrimento toca al ejercicio de la enseñanza, rutinaria muchas veces y no difícilmente eludible. En algunos, por fin, atañe la lesión a la constante empresa de estar en forma: aprendizaje de idiomas y técnicas, contacto alertado y puntual con cuanto se hace en el universo mundo relativamente a la propia disciplina.

Llamo poligramasia, como es obvio, a la ejecución de muchas cosas. Decían los griegos «prágmata» a lo que nosotros solemos decir «asuntos», según la feliz versión de Zubiri. Pues bien; es polipragmático el hombre que por gusto o por necesidad tiene «muchos asuntos». Si el docente universitario es un hombre que por vocación y por conveniencia social no debe te-

ner más que un solo asunto—múltiple en sí mismo, como vimos—, ¿se advierte el peligro que para el cabal cumplimiento de su función late en esa circunstancial, pero inevitable polipragmasia de su existencia actual?

Por otra parte, la evasión. No pocos, muy bien dotados para la vida intelectual y docente, desertan de la carrera universitaria apenas la han iniciado y escogen para siempre una práctica profesional más lucrativa y brillante. Otros, conseguida ya la cátedra e iniciada la eminencia en ella, hallan fuera de la Universidad o allende la frontera mayor holgura para el ejercicio de su vocación. En torno a la Universidad, y dentro de ella, van quedando, a la postre, aquellos en quienes la llamada de la vocación es «desesperadamente auténtica», según la frase de Ortega, y los que consiguen armonizar con la docencia el cultivo de una profesión extra-universitaria, casi siempre absorbente.

En suma: la atonía, la polipragmasia y la evasión constituyen los riesgos que amenazan al «estamento del sacro profesorado»—mucho menos «sacro» hoy que en tiempo de Nietzsche—cuando la instancia social y la instancia

histórica se aúnan en la obra de subestimar la valía de su función. Pero esto, ¿es un bien o un mal? Si la vida es, primariamente, acción. ¿no será bueno disminuir el número y la importancia de los cavilosos? Y si es un mal, aunque la vida se defina como acción, ¿cuál puede ser su remedio? Es forzoso indagarlo.

*

Acomodemos a nuestra situación el trillado esquema platónico. Fin ideal de la «civitas terrena» es la justicia, entendida como virtud cardinal cristiana. A lograrla deben conspirar, cada uno con su respectiva virtud, los tres brazos de la sociedad civil: el de los doctos o sabedores (sabios, sacerdotes, políticos), el de los defensores (soldados, funcionarios) y el de los operarios (labradores y artesanos). Cualquiera que sea nuestro juicio sobre la respectiva jerarquía y la mutua relación dinámica de esos tres «estados», algo parece claro: que el buen orden de la ciudad exige cierta proporción entre ellos; y, en consecuencia, que su desproporción excesiva pone desorden—íntimo, al comienzo: visible, luego—en la entraña de la sociedad civil.

Consideremos la proporción del ingrediente intelectual en la vida de los pueblos. ¿Cuál será su relativa cuantía? No cabe responder de un modo preciso y general; esa cuantía debe ser distinta en cada situación histórica y, dentro de ella, en cada pueblo. Lo cual equivale a decir que sólo ateniéndose a esas dos coordenadas es posible advertir si el vicio de la proporción es por exceso o por defecto.

Un amigo mío llegó en 1929 a una ciudad universitaria de Alemania para seguir los cursos de tal profesor ilustre. En el trance de concertar su pupilaje, le pregunta la maritornes: «Y usted, señor doctor, ¿sobre qué especula?» Cuando la sociedad heril, parte no aventajada del tercer estamento platónico, se inmiscuye tan resuelta e irresponsablemente en la faena intelectual del primero, el orden íntimo de la «pólis» se halla alterado, no hay duda, por una falsa exaltación de las funciones especulativas. Otro ejemplo. Hace un par de años nos contaba Gabriel Marcel que una buena señora de París comentaba así cierto cambio favorable, pero trivial, en su particular biografía: «Desde entonces me siento mucho más existenciada.» Tes-

timonio claro de que en esa sociedad está operando abusivamente la vida literaria sobre la vida cotidiana.

Bajo especie de pasión especulativa, en Alemania; bajo especie de vida literaria, en Francia, la actividad intelectual ha logrado en ambos casos desmesurada vigencia social. ¿No cabría interpretar desde tal atalaya buena parte de la historia contemporánea de esos dos admirables países? El hombre de la calle vino a «usar las ideas sin entenderlas», para decirlo con la punzante expresión de Zubiri. Más aún: ha llegado a hablar de las ideas sin usarlas. Lo cual puede tener, en verdad, un sentido histórico favorable; pero sólo como es favorable, en el orden de la existencia biológica, pasar el sarampión en la madurez.

No es éste el caso de España, sino el contrario. Cabe pensar, ciertamente, que el bien de España consiste en exportar misioneros, poesía lírica, pintura negra y danzaderas de Cádiz, y, en consecuencia, en importar teorías físicas, hallazgos filológicos y artefactos industriales. No estaba muy lejos de tal sentir el «Que inventen ellos», del más objetable Unamuno; si lo está,

y con toda resolución, mi propio sentir. Creo que España no será lo que debe ser—y lo que es más grave: lo que puede ser—mientras no invente el modo de exportar, a la vez que misioneros, poesía lírica, pintura negra y zapateado, teología oportuna, especulación metafísica, fisiología decorosa y física nuclear.

¿Cómo es posible este deseable connubio entre la inteligencia y el arrebató? ¿Se trata de una mera adición de técnicas intelectuales y operativas o de una verdadera reforma en el vivir, de un simple aprendizaje o de una «conversio morum»? Tal vez de las dos cosas. Grave tema, que aquí no puedo sino enunciar. Parece cosa incuestionable, sin embargo, que la consecución del equilibrio óptimo exige incrementar la intensidad y la extensión de nuestra vida universitaria. Examinemos por separado esos dos menesteres.

Incremento en la intensidad. Es necesario que nosotros, los profesores universitarios, mejoremos la calidad y el rendimiento de nuestra producción científica; es necesario que, supuesta la colaboración de los restantes órganos de la vida académica—alumnos, sociedad, Estado—,

enseñemos más y mejor. Incremento, por otra parte, en la extensión: es necesario que, sin mengua de la calidad y sin hipertrofia o superfetación de los establecimientos docentes, haya en la vida intelectual de España más matemáticos, más filólogos, más fisiólogos, más pensadores sobre el ser del hombre; es necesario, en fin, que la penetración de la Universidad en nuestra vida social sea más amplia y vivaz. Dos polos parece tener la distensión histórica de la eminencia y aun de la existencia española: en uno, preponderante, habitan y operan Antonia Mercé y San Pedro de Alcántara; en otro, más débil, Cajal y Suárez. Para que el equilibrio entre los dos otorgue a España su máxima eficacia en el siglo, es urgente hacer más intensa y extensa la Universidad española.

La empresa requiere, como todas las humanas, supuestos mínimos, proyectos idóneos y operaciones eficaces. La victoria de Lepanto requirió barcos, plan de batalla y acciones esforzadas. He aquí, a mi pobre entender, los supuestos de todo posible incremento en la intensidad y en la extensión de nuestra vida universitaria.

1.º Creación de condiciones de subsistencia que garanticen mínimamente la plena dedicación de una gran parte de los profesores, incluidos los de jerarquía subordinada (encargados, adjuntos), al ejercicio de las cinco principales actividades del magisterio universitario: transmisión del saber, docencia profesional, investigación, formación humana, incitación a la vida intelectual.

2.º Ampliación, en cada Universidad, de su respectiva biblioteca—partiéndola, si es necesario, en locales múltiples—, de modo que en ella se reciba «todo» lo importante de cuanto en el mundo se publica, relativamente a cada una de las disciplinas universitarias.

3.º Mejoría paulatina de los laboratorios y las clínicas, hasta hacerlos mínimamente capaces de cumplir con plenitud su función. Sin lujo y sin dispendio, pero con suficiencia. No se me objete, por Dios, que Cl. Bernard y Cajal trabajaron en sotabancos; sería tanto como pensar en la posible guerra futura recordando que Viriato vencía con arcos y hondas.

4.º Exigencia—delicada, constante, eficaz— por parte de los alumnos, la sociedad y el Es-

tado. Hay que dar más al profesor; hay que exigir más de él.

Todo ello, ¿para qué? ¿Acaso para enseñar al alumno cuanto el profesor sabe y aprende? En modo alguno. Pero ésta es otra canción, y nada fácil de tañer. Veamos, en efecto, lo que a los alumnos toca.

III

LOS ALUMNOS

He aquí el comienzo de un posible catecismo para uso de estudiantes universitarios: P. «Decídme, mozo, ¿sois estudiante?—R. «Sí, por voluntad de mi padre y mía».—P. «¿Qué cosa es ser estudiante?»—R. «Haber aceptado la obligación de estudiar».—P. «¿Y qué cosa es estudiar, en vuestro caso?»—R. «Hacer lo necesario para ser en este tiempo persona cabal, hombre culto y médico (o abogado, o juez, o profesor, o farmacéutico) suficiente».—«Et sic de caeteris.»

Ser estudiante es, en efecto, trabajar idóneamente para alcanzar plena hombreidad, cultu-

ra adecuada a verdad, lugar y tiempo, y suficiencia profesional en una disciplina universitaria. Pero, ¿cómo se hallan dispuestos los estudiantes de hoy respecto al logro de esos tres últimos objetivos? ¿Acaso como hace veinticinco años, como hace quince? Por lo que a España toca—en cada país tiene sus peculiaridades la situación espiritual y social del estudiante universitario—, pienso que es necesario distinguir los cuatro siguientes grupos:

1.º El de aquellos para quienes la suficiencia profesional, único fin a que aspiran, consiste, sobre todo, en la mera posesión del título correspondiente. Constituyen éstos, creo, la fracción más numerosa.

2.º El de quienes se proponen conseguir con cierta seriedad, pero de modo casi exclusivo, verdadera calificación profesional. No pretenden ser—recuérdense las fecundas distinciones de Ortega—«hombres cultos» ni «hombres de ciencia»; ni siquiera, apurando las cosas, jurisperitos o médicos, sino notarios, registradores o toxicólogos. En importancia numérica va este grupo a la zaga del anterior.

3.º El más exíguo de los que, aparte la su-

ficiencia profesional, buscan la posesión de alguna cultura de la inteligencia. Mas no para formarse en ella, sino para utilizarla como recurso dialéctico al servicio de un modo de ser hombre aprendido y cultivado fuera de la Universidad.

4.º El de los muy pocos que se disponen animosamente a ser, a la vez que profesionales decorosos, hombres de ciencia—esto es, investigadores—y personas de espíritu cultivado según lo que nuestro tiempo pide.

¿Puede juzgarse satisfactoria tal disposición de los estudiantes frente a los fines de su condición estudiantil? Yo creo que no. Sería preferible, no hay duda, que su totalidad se distribuyese en cuatro grupos distintos:

1.º Los que en la Universidad buscasen, más que un diploma, educación profesional suficiente y cierta formación intelectual y humana adecuada a la verdad, al tiempo y al lugar. Para el buen orden del país, este grupo debiera ser siempre el más numeroso. 2.º Los que—con vistas al futuro ejercicio del mando social—aspirasen a perfeccionar en la Universidad la formación intelectual y humana exigida por la

situación real del país. La Universidad y la sociedad en torno serían, en tal caso, remos concordes de una misma navegación. 3.º Los aspirantes a verdaderos hombres de ciencia; grupo no muy copioso, mas no tan exiguo como hoy. 4.º Los poquísimos que—por aquello de «oportet haereses esse»—dieran continuidad a la vieja tradición goliardesca.

Es verdad; esto sería muy preferible. Pero si lo real dista de lo deseado, no pongamos sobre la cabeza del estudiante la integridad de la culpa, ni siquiera la mayor fracción de su peso. Cuando un mozo ingresa en la Universidad, su alma expresa juvenilmente, salvo muy contadas excepciones, lo que la sociedad a que pertenece está siendo en dos de sus instituciones fundamentales: la familia y la segunda enseñanza. Preguntémosnos: la familia española media, nuestros centros de enseñanza secundaria, ¿suelen ocuparse en promover y cultivar vocaciones civiles altas, nobles, limpias, en las almas adolescentes? ¿Acaso no tiende todo a que el joven vea en su futura profesión antes al boticario que al bioquímico, y al registrador antes que al

jurista, y más al médico asalariado que al terapeuta o al patólogo?

Alguien objetará, con alguna razón, que gran parte de la sociedad vive oprimida por el torcedor de la economía. Pero esa opresión la sentimos nosotros, los padres, no los garzones de catorce años. No nos impide, per tanto, encender en el hondón de su alma la lumbre, tal vez el fuego de una clara vocación civil, religiosa o castrense.

Vivimos una crisis de vocaciones. Son pocos los que hacen algo movidos por la atracción de aquello que han de hacer; casi todos piensan antes en lo que obtendrán—lucro o eminencia—como fruto de su propia acción. Esto es grave, y a todos, padres y educadores, nos llega nuestra congrua responsabilidad. A los educadores preuniversitarios, la de suscitar en los adolescentes limpias actitudes vocacionales; a los educadores universitarios, la de confirmar, exaltar, satisfacer o acaso mudar la primera llamada de la vocación, el primer amor a ser algo, sólo por lo que se va a ser. Porque, y esto nos atañe sólo a nosotros, los responsables de hacer a la Universidad verdadera «alma mater», ¿acaso so-

mos siempre capaces de contentar la vocación profesional o intelectual de los pocos que en verdad la poseen?

Pero no es meramente vocacional el problema del alumnado universitario; es también, si se me admite el neologismo, «escitivo», tocante a lo que el alumno debe saber. ¿Qué debe aprender un estudiante universitario, qué se le debe enseñar? ¿Acaso no se le enseña, a veces, más de lo que se debiera, o menos, o en no debida forma?

Para responder a estas interrogaciones, tan graves, tan urgentes, me atengo a la valiente y luminosa meditación de Ortega en 1930. Remito, pues, a su *Misión de la Universidad* y recomiendo con instancia una atenta lectura de los capítulos «Principio de la economía en la enseñanza» y «Lo que la Universidad tiene que ser, primero». En algo discrepo, sin embargo, del común maestro: creo que su «Facultad de Cultura» es, como tal Facultad, inviable; pienso además que esa posible Facultad no resolvería de modo idóneo el problema tan certeramente denunciado y expuesto por su inventor. ¿Qué cabe hacer, entonces, para que la ense-

ñanza universitaria cumpla «a la altura de los tiempos» su fundamental misión?

*

Repitamos la grave interrogación: ¿qué debe aprender el estudiante universitario, qué se le debe enseñar? Contestaré, sin más preámbulo, tomando al toro por los cuernos. Trataré de hacerlo con abierta lealtad y «sin faltar a nadie», como diría un héroe de Arniches. Y me atenderé, en primer término, a las enseñanzas enderezadas hacia la formación profesional y científica. ¿Qué debe aprender el estudiante, qué se le debe enseñar? La respuesta se ordena en cinco puntos.

I. Cada Facultad universitaria debe enseñar, ante todo, cuanto en los órdenes científico y técnico exija el normal ejercicio de las profesiones a ella correspondientes. La enseñanza tiene que estar primariamente orientada, usemos la jerga estudiantil y doméstica, por las «salidas» de las varias Facultades. Lo cual supone: 1.º, que la Universidad no siga ajena a lo que sus alumnos pueden hacer más tarde en el seno de la sociedad circunstante, y 2.º, que

la enseñanza de cada disciplina sea «sobria, inmediata y eficaz», según la fórmula de Ortega. En aprender todo esto debiera consumir el alumno las cuatro quintas partes de su actividad discente. De ahí las dos principales obligaciones del profesor: enseñar dentro del aula conforme a tales principios y ofrecer a sus discípulos libros de estudio a la vez breves, claros y suficientes.

II. El profesor universitario debe suscitar vocaciones científicas y confirmar las que a su jurisdicción puedan llegar. ¿Cómo? En primer lugar, con su ejemplo: el magisterio de su propia vocación. En segundo, con su diálogo: no es buen profesor el que no conversa amistosamente con todos o algunos de sus discípulos. En tercero, haciendo una vez por semana—no se atribuya pedantería a mis palabras—una «lección magistral», engarzada, si es posible, en un curso monográfico. Quiero decir: una lección que haga «oír y ver» el verdadero «estado actual» de la materia en ella tratada; en la cual, por tanto, llegue el profesor hasta los «problemas» que el saber respectivo ofrece a la mente humana en el momento de exponerlo. Sólo

descubriendo problemas puede llegarse a sentir una vocación intelectual genuina.

III. Además de suscitar y confirmar las vocaciones científicas, la Universidad debe cultivarlas; esto es, iniciar a algunos de sus alumnos—pocos, desde luego; pero no tan pocos como ahora—en las tareas de la investigación. Cada cátedra universitaria debe tener junto a sí un seminario, un laboratorio o una clínica en los cuales se haga ciencia. Poca o mucha, según la capacidad del profesor y los recursos externos con que cuente, pero siempre auténtica y original.

IV. La Universidad debe dar a sus alumnos una cultura intelectual suficiente. Acerca de lo que debiera ser esa «cultura intelectual», remito de nuevo al mencionado ensayo de Ortega. El problema—arduo problema—consiste en el modo de enseñarla. Creo, por mi parte, que un imperativo de economía y eficacia obliga a distinguir en cada estudiante su condición de alumno de tal Facultad y su condición de alumno universitario «in genere».

En tanto alumno de una Facultad determinada, el estudiante podría recibir una parte de esa

general cultura de la inteligencia según dos modos complementarios: 1.º, una orientación en las «lecciones normales» y en las «lecciones magistrales» de cada disciplina que hiciese percibir su integración en la plenitud del «globus intellectualis» correspondiente al tiempo en que se existe; 2.º, la instauración de una disciplina nueva y obligatoria en cada una de las Facultades, y muy especialmente en las más alejadas, por su carácter técnico y profesional, del tronco común del saber: Derecho, Medicina, Matemática, Ciencia de la Naturaleza. Elijamos como ejemplo la Facultad de Medicina. La disciplina «integradora» que propongo—«Medicina general» podría ser su nombre—enseñaría al estudiante lo que la Medicina es como profesión, como ciencia y como arte; lo que representa en la sociedad actual; lo que debe ser un buen médico, en sus diversos modos de serlo; la situación del saber médico en el orbe de los actuales saberes humanos; lo que la enfermedad y la curación son y deben ser para el médico, para el enfermo y para la sociedad. *Mutatis mutandis*, aplíquese este ejemplo a las restantes Facultades.

V. Consideremos, por fin, la formación «cultural» del alumno universitario «in genere», sea cualquiera la Facultad a que pertenezca. ¿Cómo enseñarle sin agobio, con relativa sencillez, el sistema de ideas—Física, Biología, Historia, Sociología, Filosofía—desde las cuales debe vivir, en tanto hombre de su tiempo y su lugar? Creo sinceramente que esta ineludible tarea sólo puede ser cumplida de un modo aproximado y precario. A tal cumplimiento podría acercarse asintóticamente la Universidad mediante los siguientes recursos: 1.º La organización de series de conferencias para oyentes de todas las Facultades, al modo de lo que ha solido hacerse en Alemania. Recuerdo ahora el éxito que alcanzaron las del teólogo Rademacher, en Bonn; las de Romano Guardini, en Berlín; o, muy recientemente, las del físico von Weizsaecker, en Gotinga. 2.º La publicación de libros—libritos, más bien—en que de manera concisa y claramente inteligible fuera expuesto lo que todo estudiante universitario debe saber en orden a su «cultura general». 3.º La constante incitación a que esos libros fuesen leídos. 4.º Una mejora idónea de la Segunda Enseñanza. 5.º La

oportuna colaboración de los Colegios Mayores—cuya vida intelectual deblera ser orgánicamente regida desde la Universidad—y de las Asociaciones estudiantiles.

Con todo lo cual llegamos a la cuestión decisiva. Nuestra Universidad cuida—no discutamos ahora con qué eficacia—de la formación religiosa, política y física del estudiante. Este, por otro lado, debe servir a la Patria en la Milicia Universitaria. Todo ello ha de ser añadido al no escaso trabajo que ineludiblemente exigen la educación profesional y cultural, según el esquema precedente u otro mejor. Pregunto yo: ¿No deberemos plantearnos otra vez, de acuerdo con la experiencia adquirida—aquí y fuera de aquí—, el problema de la formación del estudiante universitario? ¿Cuáles son las posibilidades del estudiante medio? ¿Hasta dónde llega lo que puede hacer con verdadera eficacia y con auténtico beneficio de su formación? ¿Es posible conseguir que la sociedad española mire con seriedad y ambición la vida universitario de sus hijos? Pero este tema de la relación entre la sociedad y la Universidad merece capítulo aparte.

IV

LA SOCIEDAD

Conviene siempre que los pies se apoyen en verdades de Perogrullo y que los ojos traten de ver y entender verdades a donde Perogrullo no alcanza. Así ahora. Emulando a mi infalible homónimo, diré que la Institución universitaria vive dentro de una sociedad; que esa sociedad la creó, por decisión y obra de sus estamentos rectores: Iglesia, realeza, burguesía o Estado, según el tiempo y el lugar de la creación; y que esa sociedad—munífica unas veces, mezquina otras—la sigue haciendo vivir. Es preciso, sin embargo—y en esto no sé si me acompaña Perogrullo—, discernir los modos viciosos

de la relación entre la Universidad y la sociedad materna y nutridora.

Creo que tales vicios son, fundamentalmente, dos: el aislamiento y la excesiva subordinación. Malo es que la Universidad intente aislarse de la comunidad humana a que pertenece, y proclame servir sólo a la «ciencia por la ciencia»; no menos malo, que la sociedad, voluntariamente desligada de la Universidad, su órgano intelectualivo, se entregue a un desaforado pragmatismo vital. Malo es, por otra parte, que la Universidad trate de subordinar la sociedad a la ciencia, como si el destino histórico fuese en sí mismo científicamente calculable: eso pretendieron en Sicilia Platón y Arnaldo de Vilanova, dos redomados «intelectuales»; igualmente malo, que la sociedad, contraponiendo obtusamente «vida» a «pensamiento», quiera convertir a la Universidad en una pedestre y plurimembre escuela de formación profesional.

Ni aislamiento, ni subordinación. Buen camino es sólo la coordinación entre la sociedad y la institución universitaria. O, mejor aún, su mutua conjugación, su instalación bajo un mismo yugo ideal, para trazar un mismo surco: el destino

histórico de los hombres en que una y otra tienen su última realidad. La Universidad debe pensar, shakespearianamente, que entre el cielo y la tierra no todo puede ser sometido a la ciencia del hombre; la sociedad, en cambio, debe creer que la aparente «inutilidad» de la ciencia pura es una de las más altas formas de la nobleza humana; y las dos, Universidad y sociedad, que no hay educación preferible a la fundada sobre el continuo acceso a la verdad y sobre la voluntaria servidumbre a su imperio.

Esa deseable conjugación exige comercio, mutua entrega de bienes. Veamos sinópticamente los que debe comunicar a la otra cada una de las dos partes de esta amistosa simbiosis. Imaginad uno de los pueblos integrantes de la llamada «civilización occidental». Si ese pueblo está, como suele decirse, «en forma», ¿qué es lo que sus Universidades ofrecen a la sociedad circunviviente? A mi juicio, tres bienes distintos:

1.º Iluminación. Puesto que la Universidad transmite el saber intelectual del género humano y muestra cuál es su situación en cada momento, la sociedad recibe de ella la «luz» que el hombre ha obtenido acerca del mundo y de sí

mismo. Queda, por tanto, ilustrada, «iluminada».

2.º Adiestramiento. El cual consiste, por lo pronto, en lograr destreza para la aplicación de ese saber al ejercicio de la vida individual y colectiva. Los varios modos de tal aplicación son las diversas profesiones universitarias.

3.º Entusiasmo intelectual. Entiéndase la palabra entusiasmo de manera a la vez genuina y módica. Genuina, porque también la afición a la verdad es un transporte divino: «enthousiasmós». Módica, porque ese transporte no tiene su forma propia en la orgía, a la manera de los entusiasmos dionisiacos, sino en el diálogo y en la «soledad sonora».

A cambio de estos bienes, ¿cuáles debe entregar la comunidad social a la Universidad, luego de haberla creado? Dicen los buenos teólogos que la conservación del universo es una «creación continuada». Pues bien: para que la perduración del instituto universitario sea, analógicamente, una continuada creación, ¿qué debe recibir de la sociedad en cuyo seno existe? Sólo por no romper la simetría reduciré a otros tres los dones de ese acto conservador y creativo:

1.º Almas. Año tras año, a través de las ven-

tanillas donde se abonan los derechos de matrícula, la sociedad pone dentro del recinto universitario varios millares de almas juveniles. ¿Cuántas? ¿Cuáles? Este es el problema.

No tengo a la vista cifras estadísticas relativas a España. Creo, sin embargo, que el número de los estudiantes universitarios es bastante superior al que piden las necesidades profesionales del país y consienten las posibilidades técnicas de la enseñanza. Tampoco parece idónea la selección. No quiero llorar sensiblera y demagógicamente por los «genios perdidos». Pero, ¿acaso no cabe incrementar en calidad y en número el acceso de los humildes a la enseñanza universitaria? Puesto que hablamos de la sociedad, ¿no es posible preguntar a los Sindicatos —con ánimo de incitación, no de requisitoria— por la cuantía de su servicio a este deber social?

2.º Dinero. La sociedad debe sostener sus instituciones universitarias, y tal sostenimiento requiere, ante todo, dinero. Ese dinero puede y debe llegar a la Universidad a través de dos vías: el correspondiente capítulo en los presupuestos del Estado y la aportación directa. Dejemos al margen, en espera de su ocasión, todo lo

relativo a la primera vía, y examinemos lo que la segunda debe ser y efectivamente es.

En tres formas puede gastar la sociedad su dinero, si quiere mejorar el rendimiento de sus Universidades: becas de enseñanza y de perfeccionamiento, fundaciones universitarias (un ejemplo bien próximo: la Fundación «Valdecilla», en la Universidad de Madrid) y ayuda a la investigación. La inteligente largueza con que la sociedad norteamericana cumple este deber, tanto más noble cuanto menos imperado, es bien conocida por todos. Así, por su parte, la inglesa. En cuanto a la alemana, me limito a copiar, a título de ejemplo, un párrafo del *Einstein*, de Ph. Frank: «... Guillermo II fundó la Káiser Wilhelm Gesellschaft, a la cual habían de pertenecer los más ricos industriales, comerciantes y banqueros de Alemania, unidos en el común propósito de sostener institutos de investigación. Sus miembros recibían el título de «senadores», y tenían derecho a usar un brillante uniforme. A veces eran invitados a comer por el Emperador, y siempre la invitación les costaba grandes sumas. Durante la conversación en tales comidas, Guillermo II solía hablar, en efecto, del

dinero que hacía falta para tales o cuáles investigaciones.» En el Káiser Wilhelm Gesellschaft, fundación parauniversitaria, trabajaron, por ejemplo, Einstein, Planck y Nernst, tres máximas estrellas de la Física contemporánea.

3.º Asistencia cordial. No sólo de pan vive el hombre; no sólo de dinero la Universidad. Tanto como el dinero de la sociedad circunstante, la Universidad necesita su asistencia cordial: interés por lo que en los edificios universitarios pasa, participación en determinados actos de la vida académica, verdadera estimación de lo que la Universidad dice, si, obediente al imperativo de no aislarse, se resuelve a operar «universitariamente» en la vida social.

Tal debe ser, visto en muy apretada sinopsis, el trueque de bienes entre la institución universitaria y la sociedad en torno. Gracias a él puede adquirir pleno sentido la preposición «de», cuando se dice Universidad «de» Madrid, «de» París o «de» Oxford. Pero la sociedad española, ¿hace algo para que la Universidad sea «suya»? ¿Tiene algún sentido decir que son «de» Madrid, «de» Barcelona o «de» Valencia las Universidades «en» Madrid, Barcelona o Valencia situadas?

¿Qué pide, qué ofrece a su Universidad la sociedad española? ¿Cuáles son los actos, los sucesos y los problemas de la vida universitaria que interesan al español medio? Procure el lector contestar por su cuenta. Yo, amigos, prefiero no alterar hoy el equilibrio de mis humores.

V

EL ESTADO

A la manera escolástica, distingamos tres casos. Cuando la sociedad cumple sus deberes universitarios con largueza y buena fe, la intervención del Estado en tal materia puede ser mínima. Así, por ejemplo, en los Estados Unidos. Cuando, por la razón que sea, se hace insuficiente la aportación de la sociedad, crece por fuerza la intervención rectora del Estado. Cuentan que eso viene sucediendo en la Inglaterra actual. Cuando la sociedad, en fin, es negligente respecto a la institución universitaria, o cuando sus tenues conatos de actividad pueden turbar el buen orden de la comunidad nacional, la intervención

del Estado tiene que ser preponderante, casi exclusiva. Este tercer caso es, a mi juicio, el de España.

No se trata, entiéndase bien, de un derecho del Estado, sino de un estricto y grave deber suyo. El cual deber genérico se expande en cuatro obligaciones particulares, que conviene estudiar por separado.

I. Deber de ordenación y vigilancia. Es inexcusable la intervención ordenadora del Estado en todo lo concerniente al bien común, ya impidiendo lo que pueda dañarle, ya fomentando lo que le favorezca. He aquí las tres principales materias a que debe afectar la actividad rectora, imperativa, del Estado:

1.ª La expedición de títulos profesionales. Nadie sino el Estado puede conceder licencia para el ejercicio profesional en la sociedad por él regida. Al menos, en lo tocante a las profesiones universitarias. Imagínese lo que sería una sociedad proclive a la picardía, dentro de la cual fuese relativamente libre la concesión de la «venia exercendi» a los estudiantes de Medicina o Derecho.

2.ª La suficiencia de la enseñanza profesional

y de la formación humana de los estudiantes. El Estado debe exigir que una y otra, enseñanza y formación, alcancen en las Universidades un mínimo suficiente.

3.^a La recta selección de los docentes universitarios. Ello en dos sentidos: establecimiento de un nivel mínimo en la formación del elegido (saber actual, dotes pedagógicas, técnicas de trabajo, idiomas, etc.) y cuidado exquisito de que la selección recaiga siempre sobre el mejor. Cuando Letamendi se presentó en Madrid ante sus alumnos de Patología General, elogió a Calleja, decano entonces de la Facultad de Medicina, con estas ejemplares palabras: «Por tal de proporcionar a la juventud un buen maestro, no vacilaría en apoyar con su influjo al mayor enemigo de su propia persona.» En verdad, no cabe entender de otra manera el servicio al bien común, y es deber riguroso del Estado que así sea entendido.

II. Deber de incitación. El Estado debe estimular la atención de la sociedad hacia la institución universitaria. Imaginemos un país con más Universidades de las que su conveniencia exige. Tal es el caso de España. (Alemania, con

casi ochenta millones de habitantes, tenía en 1938 veintitrés Universidades; para veintiséis millones de españoles tiene España doce, y una de ellas con dos Facultades de Medicina.) Si el Estado no puede negar el derecho de la sociedad a fundar centros de enseñanza superior y de investigación, ¿no es cierto, por otra parte, que debe incitar a que ese posible esfuerzo se aplique a mejorar las Universidades ya existentes? Supuesta en ambas partes la buena voluntad, ¿por qué no ha de ser posible la armonía entre el interés general y la intención del aspirante a fundador?

III. Deber de suplencia. Cuando la sociedad no subviene a las necesidades económicas de la Universidad (instalaciones, retribución de los docentes, becas, etc.), el Estado debe atenderlas por sí mismo. ¿En qué medida? La respuesta será siempre consecuencia de dos ineludibles premisas:

1.ª Un juicio acerca de lo que la Universidad significa y vale en la vida de la comunidad nacional. O, mejor, acerca de lo que la Universidad «debe» significar y valer, en la hipótesis de que cumpla íntegramente su misión. El Estado no

debe conformarse con una Universidad peor de lo que esa Universidad puede llegar a ser.

2.^a Una idea de lo que el país en cuestión puede y debe ser en la historia de la humanidad; en el gran teatro del mundo, como diría Calderón. Esto es obvio. No pueden gastar en la Universidad igual porción de su presupuesto un pueblo con vocación meramente vegetativa y otro con cierto designio rector, sea espiritual o técnica su deseada rectoría.

IV. Deber de coordinación. Acaso llegue a suceder que la sociedad se desviva por sus Universidades; nada cuesta imaginar que la iniciativa social es vigorosa, múltiple, bullente. En tal caso, es misión del Estado la recta coordinación de los impulsos particulares. Pero hablar aquí de tal posibilidad es como ocuparse en codificar la actividad mercantil de los habitantes de Marte.

Con lo cual, paciente lector, ha quedado concluida la pintura de mi sencillo políptico universitario. Su cuerpo central consiste en una idea de la Universidad. A sus dos flancos, un somero estudio de lo que en la Universidad son y deben ser profesores y alumnos. A uno y otro extremo, la sumaria exposición de los deberes universita-

rios de la sociedad y el Estado. Otro hubiera podido decir más hondas y finas cosas; yo—*postremus inter pares*, ya lo advertí—creo haber señalado las esenciales. Ahí queda el tema, sin embargo, para más agudos tratadistas o más graves pensadores.

Dentro de la Universidad y en torno a ella vivimos profesores, alumnos, hombres de la sociedad y hombres del Estado. ¿Conseguiremos entre todos que nuestras Universidades «elaboren, como en mejores días, algo sustantivo y humano», para usar, una vez más, las palabras de Menéndez Pelayo? La respuesta definitiva se halla velada por los cendales del futuro. Tengo, no obstante, una íntima certidumbre. Creo que todos cuantos en España somos capaces de enseñar una disciplina intelectual, no tenemos, frente a ese grave empeño, sino una y la misma actitud. Todos decimos, muy sencillamente: «Aquí estamos».

EN TORNO AL "INTELECTUAL"

I

QUE ES

A lo largo de cinco densos lustros ha venido denunciando Ortega, con penetrante lucidez histórica, el enorme descenso de la «importancia» del intelectual en la vida colectiva. Un plebiscito universal de hechos sociales ha venido a darle la razón. Entre ellos éste, de orden económico: no hay país en que un técnico modesto o un obrero especializado no ganen tanto como un profesor universitario. El «precio» del intelectual es el mejor índice del «aprecio» que por él se tiene. ¿Por

que no meditar un poco acerca de la significación y las consecuencias históricas y sociales de ese incuestionable, patentísimo «hecho»? Y, ante todo, ¿qué es, en rigor, un intelectual?

«Quien no sienta la soberana fruición de ver lo real, sin necesidad de más; quien no se sienta arrastrado por ese entusiasmo, que no ejerza profesión propiamente intelectual», escribía Ortega en 1933. Y en 1940, con una idea mucho más determinada de lo que es «ver lo real», añadirá: «El intelectual no puede, aunque quiera, ser egoísta respecto a las cosas. Se hace cuestión de ellas... Su vida es servicio a las cosas, culto a su ser. El culto, como lo fueron todos los fuertes cultos, es cruento: es deshacerlas, desmenuzarlas para rehacerlas en su supremo esplendor. Sabe que las cosas no son plenamente si el hombre no descubre su maravilloso ser...» El intelectual, por tanto, es un extraño sujeto, cuya vocación—una vocación «sin remedio, por inescrutable e inexorable decreto de Dios»—consiste en contemplar activamente la realidad y en descubrir, contemplándola, lo que ella es para el hombre. Sin la iluminadora exploración del intelectual, las cosas no «son» para los hombres: él es quien las

hace «ser», en cuanto las obliga a mostrar su ser.

Con objeto de no entrar en la ardua cuestión de si la «verdad» debe ser siempre entendida como «descubrimiento», me atrevería a proponer una definición más sencilla y previa: el intelectual es un hombre cuya vocación consiste en expresar la verdad. Hay, por supuesto, muchas verdades. Hay la verdad de lo que fué, y a quien la descubre y muestra se le llama historiador. Hay también la verdad de cómo las cosas son: un rayo de luz, una relación jurídica, el movimiento de un infusorio, los capiteles de una columnata. Decimos «ciencia» en un sentido estricto a la operación y al resultado de expresar —o crear—cómo son las cosas. Hay, en fin, la verdad de lo que las cosas son, y ésa es la que estudia el filósofo: no cómo es, sino qué es el mineral, el Estado, el hombre; qué es el ser mismo; qué es Dios.

Conviene, sin embargo, distinguir dos modos extremados o dos polos en la expresión de la verdad: el científico y el poético. El modo científico opera con conceptos rigurosos, expresiones aris-
tadas y transparentes de la verdad de las cosas. Así, por ejemplo, el astrónomo, frente al movi-

miento de las estrellas, y los filósofos—Aristóteles, Kant, Husserl—, que han logrado conceptualizar con precisión su personal intuición del ser. El modo poético opera con metáforas, expresiones indirectas más o menos bellas que sugieren al espíritu del lector cómo son o qué son las cosas. Así los poetas «esenciales» en verso o en prosa y cierto linaje de pensadores: los neoplatónicos del siglo xv, Nietzsche, Bergson.

En uno o en otro de aquellos campos, próximo a uno o a otro de estos dos polos, vive el intelectual. Su existencia se consume en una constante iluminación de la realidad pretérita y presente. La activa contemplación a que se entrega es a veces más «contemplativa», a veces más «activa». Contemplan el filósofo, el historiador y el astrónomo; pero nunca su contemplación es nirvánica, porque, en una u otra forma, todos van creando activamente su propia visión. Actúa el experimentador en su laboratorio, mas no sin contemplar lo que va haciendo o, cuando menos, sin aspirar a una contemplación intelectual más o menos perfecta. Cuando Fischer logró sintetizar la fructosa, su esforzada y tenaz operación tendía, ante todo, a la cuasidivina fruición de con-

templar tal como es en sí mismo—y, por espléndida añadidura, construido con su mente y por su mano—un complicado edificio molecular. Sus activas vigiliass aspiraban a contemplar cómo es y a saber, por tanto, cómo puede ser humanamente dominada la realidad. ¿Sería posible la operación utilitaria de los ingenieros electrotécnicos si un Maxwell no hubiese contemplado, desde la portentosa atalaya de sus ecuaciones diferenciales, toda una provincia de la realidad natural?

He aquí al intelectual, ese peregrino ente humano que vive expresando científica y poéticamente la verdad de lo real. Pero con esa peculiar actividad vital, ¿qué hace en la sociedad dentro de la cual vive? O si se prefiere una interrogación más drástica y filistea: ¿«para qué sirve» socialmente el intelectual?

II

QUE HACE

El intelectual es un hombre vocado a expresar científica o poéticamente la verdad de lo que fué, de lo que es y—en la medida en que la ciencia humana es previsión—de lo que será. Bien. Pero, ¿qué hace, para qué sirve socialmente el intelectual?

Observemos en primer término que su actividad—como la de todo aquel que vive desde su vocación, sea asceta, pintor o coleccionista de sellos—sólo es «social» secundariamente o por añadidura. Lo primario para él, egoísta de evidencias, ya que no de cosas, es el deleite espiritual e intransferible de ver lo que es, la aventura

de penetrar con los ojos abiertos en el fuero interno de las cosas. Lo más importante para Arquímedes fué siempre, estoy seguro, el angélico sentimiento de su espíritu que sirvió de supuesto y motivo al «¡Eureka!» famoso, como para San Juan de la Cruz su experiencia mística y para Platón su descubrimiento de las ideas.

Pero los hombres viven conviviendo, hasta los de vocación más recoleta. San Juan de la Cruz escribe para los demás su «Noche oscura» y Kant no vacila en dar a la imprenta sus «Críticas». El esencial imperativo de la convivencia es lo que mueve al intelectual a entregar a los demás la expresión oral o escrita de sus personales evidencias o vislumbres. Los «motivos» de ese movimiento de comunicación pueden ser de muy distinto metal: el apetito de fama, la necesidad de lucro, la sed de poder o de valimiento. El intelectual es humano; y, a veces, demasiado humano. Ha creído en ocasiones que su preeminencia en el entender y en el decir le daba derecho a mandar; y cuando ha mandado, sólo por excepción logró hacer felices a los hombres. Es evidente, ha escrito Ortega, «el fracaso del ensayo imperial de la inteligencia».

¿Son siempre tan bastardos e inferiores los motivos que impelen al intelectual a expresar públicamente su privada evidencia de la verdad? No lo creo. Junto a ellos, sobre ellos, cuando existen, hay casi siempre en el alma de aquél una intención de ofrecimiento, de efusión oferente. El intelectual genuino se complace en los penetrales de su ser «ofreciendo» la expresión de la verdad. Cuando cree de veras en un Dios personal y creador, ofrece su botín de verdad a Dios y, puesto en Dios, a los hombres. Cuando no cree en el Dios personal y creador, ofrece su evidencia a las realidades o a las ficciones tras cuyo nombre se oculta Dios a quienes piensan no creer en El: la Humanidad, el Estado, la Naturaleza o sus amigos en el amor a la verdad. El problema consiste, claro, en saber lo que el intelectual, sea o no creyente, ofrece a los demás hombres.

A la comunicación de la verdad solemos llamarla, genéricamente, «enseñanza». Ofreciendo su verdad a la sociedad en que vive, el intelectual enseña; y esa enseñanza puede tener, tiene de hecho, no pocos modos. Relativamente a su contenido, hay una enseñanza de creación, cuando el intelectual descubre o crea verdades inéditas,

y otra de transmisión, cuando por vocación o por razones adjetivas queda en ser mero docente de lo que otros crearon. En lo tocante a la forma, caben las más diversas posibilidades, desde el curso universitario al poema y al ensayo, pasando por el libro original o transmisivo.

Con lo cual llegamos a la almendra de esta galopante disquisición: ¿qué lleva a los demás hombres la enseñanza del intelectual? ¿Para qué sirve socialmente ese extravagante pesquisidor y contemplador de verdades? La respuesta debe ser trimembre. La enseñanza del intelectual auténtico da a los demás hombres el fundamento de sus técnicas vitales, nobleza humana y capacidad de ilusión. Opción a la comodidad, dignidad entitativa, abertura a lo maravilloso: no es poco.

Fundamento de las técnicas vitales. No son el filósofo y el matemático quienes construyen los automóviles, prescriben la penicilina o administran la cosa pública; pero sin la previa invención de algunos intelectuales creadores y sin la previa docencia de algunos intelectuales transmisores, no existiría la idea del automóvil que construyen los técnicos del motor, ni habría penicilina que prescribir, ni la cosa pública sería la que

—para bien o para mal—de hecho se administra en España, en Inglaterra o en Rusia. Gracias a la curiosidad intelectual de unos extraños hombres llamados micetólogos, es hoy posible, en efecto, curar en pocas horas las más graves pulmonías.

Nobleza humana. ¿No es más noble, por ventura, el hombre ilustrado—en tal o cual medida—acerca de lo que en verdad es él mismo y es su mundo? «Yo sé quien soy», dijo Don Quijote a su paisano Pedro Alonso, y en poder decirlo consistió la máxima dignidad de su existencia andante. Si bien se mira, ésa es la dignidad que el verdadero intelectual—filósofo, teólogo, poeta, historiador u hombre de ciencia—regala a quienes le escuchan: la de poder decir con cierto fundamento, como Don Quijote, un «yo sé quien soy» esclarecido y grave.

Abertura a lo maravilloso. ¿Quién ha hecho expresa a los hombres la inédita belleza de tal paisaje, el prodigio de la real estructura del cosmos, la posible gracia fugaz del cabello que el viento desordena, la insondable sugestión de la especulación teológica y metafísica? ¿Quién les enseñó con palabras la posibilidad de entusias-

marse sirviendo a la patria o luchando por su libertad?

Todo esto hacen socialmente esos bebedores e inventores de evidencias que solemos llamar —con cierto complejo retintín, a veces— «intelectuales»; para eso sirven. Y ahora, una pregunta final: ¿de qué, cómo viven hoy—en Europa, en América, aquí mismo—esos vituperados intelectuales?

III

DE QUE VIVE

Viven los hombres, perogrullesca verdad, de lo que tienen, de lo que hacen o de las dos cosas a la vez. Suponiendo que el intelectual, y esto es la regla, no «tenga» de qué vivir, dicho está que habrá de vivir de lo que haga; o, con más precisión, de lo que le paguen por lo que socialmente hace. En suma: el intelectual vive de lo que el Estado y la sociedad le dan por enseñar científica o poéticamente lo que las cosas son.

Se me objetará que algunos intelectuales viven ejercitando profesionalmente una técnica determinada; jurídica, médica o industrial. El médico Laennec, por ejemplo, vió enfermos a do-

micilio (labor de técnico profesional), además de haber inventado la auscultación mediata y dado cima al método anatomoclínico (faena de intelectual en sentido estricto). Así, cada uno en lo suyo, el jurisperito Bachofen y el arquitecto Viollet-le-Duc. Pero junto a éstos hay otros—muchos—que, bien por una vocación teórica excluyente e imperativa, bien porque su disciplina no admite otra profesionalidad que la docente (el filósofo, el matemático, el historiador), se ven forzados a vivir de lo que el Estado y la sociedad les den por enseñar las verdades que van descubriendo (investigadores) o las que otros descubrieron (docentes propiamente dichos). A estos intelectuales «puros», creadores o transmisores, se refiere mi epígrafe: el intelectual, de qué vive.

Elijamos como tipo al docente universitario. Si el Estado y la sociedad pagasen al matemático, al filósofo, al entomólogo y al historiador la cantidad mínima que éstos necesitan para vivir familiarmente con el decoro que su condición universitaria exige, no habría problema. Pero, ¿y si el Estado y la sociedad no retribuyen sino con la tercera parte o, a lo sumo, con la mitad de lo necesario para nutrir una familia, cobijarla bajo

techado urbano y poner los usuales lienzos entre la piel y la intemperie? ¿Qué pueden, qué deben hacer entonces el matemático, el filósofo, el entomólogo y el historiador? Permitaseme ordenar numeralmente las diversas posibilidades:

Primera. El presunto intelectual puede optar, en primer término, por no serlo, Quiero decir, por escoger, a expensas de su vocación investigadora y docente, una técnica profesional más lucrativa. Quien pudo ser un buen profesor de Economía, será un acomodado inspector del Timbre o un opulento agente de Bolsa; el posible historiador del Derecho Romano parará en notario, etc. ¿No es esto, por ventura, lo que está sucediendo?

Segunda. Otros, intelectuales y universitarios sin remisión, reducirán al mínimo su servicio a la investigación y a la docencia, ya por ejercitar una técnica suplementaria mejor retribuida, ya —¿quién no lo sabe?— por residir fuera de la ciudad donde titularmente enseñan. El margen de tolerancia de la sociedad española es, a este respecto, descomunal, porque lo que verdaderamente importa a casi todos no es la buena enseñanza, sino la obtención de un título académico o profesional.

Tercera. Algunos, en fin, se ven obligados a improvisar las hijuelas de la docencia o la investigación que permiten una módica obtención de lucro: el libro de texto, el trabajo especial, el esporádico concurso de premios. ¿Cuántos libros—yo sería el primero en clamar un «mea culpa»—no son sino el apresurado malogro de una harto mejor posibilidad científica o literaria?

Cualquiera que sea la vía, el resultado es idéntico: el intelectual consagra a la original pesquisa de la verdad y a la enseñanza el menor tiempo posible; esto es, deja de ser intelectual. Un profesor universitario—sigamos fieles al ejemplo escogido—debe estar al día en su disciplina, enseñar a sus alumnos con suficiencia, investigar poco o mucho, según su capacidad personal, y suscitar entre los mejores la ambición de una obra propia. Con menos, no cumple del todo su misión. Pues bien; esa tarea exige ineludiblemente la plena dedicación del docente a la vida intelectual: al constante aprendizaje, a la constante pesquisa, a la constante enseñanza. ¿Y cómo será esto posible si ese docente se ve forzado

a dispersar su vida en dos o tres actividades diversas?

Sí; ya sé que los más acendrados—aquellos cuya vocación sea «desesperadamente auténtica», como escribió Ortega—siempre hallarán en su vida alguna hora para dialogar con Sófocles o con Newton, o para cavilar sobre la analogía del ente. Pero, a la larga, se resentirá la perfección de las técnicas vitales—la medicación del enfermo, la construcción del artefacto, la administración de la cosa pública—y se cumplirá sin remedio la profecía que para nuestro mundo formuló hace años un intelectual preclaro: «Ahora el intelectual, como tantas veces en la Historia, va a desaparecer o poco menos, a sumergirse igual que el somormujo en lo profundo. Lo profundo, por excelencia, es el silencio. Van ustedes a ver cómo lo maravilloso va desapareciendo de sobre el haz de la tierra, y la vida, incluso la del otro, pierde gracia, tensión y frenesí.» Pregunto yo: ¿es posible evitarlo?

DEFINICION DE EUROPA

I

RAIZ DE EUROPA

¿Con qué palabras hablaremos de la maltrecha Europa, con palabras de elegía o de récipe? ¿Qué dedicaremos a esta Europa herida y yacente, lágrimas o bizmas? Tal parece ser el dilema ofrecido a los consideradores: unos lloran con dolorida nostalgia, otros recetan con impávida suficiencia. Pero no sólo en Jeremías y en Galeno puede buscar su númen el hombre reflexivo. También cabe volver los ojos hacia Platón y Aristóteles; esto es, hacia quienes, antes de llo-

rar o recetar, se esfuerzan por hallar el concepto subyacente al llanto y al remedio. Quiero hoy seguir—muy humildemente, ya se entiende—la luz de tan preclaro ejemplo; quiero, en suma, acercarme cuanto me sea posible a un concepto de Europa.

Descartado el punto de vista geográfico, tan falaz, bajo su aparente exactitud, dos parecen ser los criterios, según los cuales se ha intentado concebir esta vidriosa y magna invención humana que decimos Europa. Atiende el primero a los ingredientes originarios de la entidad europea, a sus primitivas fuentes históricas: es, pues, un criterio *genético*. Refiérese el segundo a los resultados conseguidos por la comunidad europea a lo largo de su historia; trátase, por tanto, de un criterio *resultativo*.

No es difícil la fórmula de los genetistas. Europa, nos dicen, es la combinación orgánica y unitaria de varios elementos radicales: la Antigüedad clásica, el Cristianismo y la Germanidad, cronológicamente enumerados. Tal es, para no citar sino un ejemplo, el pensamiento expuesto por Christopher Dawson en su conocido libro *Los orígenes de Europa*. La unidad de Europa es

«histórica y orgánica», nos dice textualmente; la tradición helénica, Roma, la religión cristiana y los pueblos bárbaros habrían sido los sucesivos componentes de la orgánica unidad europea. Veamos sumariamente la aportación de cada uno.

La cultura helénica dió a Europa el fundamento de sus hábitos intelectuales y estéticos, además de una primera idea de la libertad política: «El ideal europeo de libertad vino al mundo—escribe Dawson—en los días decisivos de la guerra con Persia, cuando las naves griegas y asiáticas chocaron en la bahía de Salamina y cuando los griegos, vencedores, elevaron, tras la batalla de Platea, un altar a Zeus, dador de la libertad.» Europa, por otra parte, debe a Roma su unidad política. El Imperio romano, más o menos inspirado en los modelos helenísticos, según la tesis de Eduardo Meyer, permitió a los hombres una convivencia política ampliamente territorial, muy sobre la dispersa angostura de las *póleis* o «ciudades-estados» de Grecia. Los helenos legaron a Europa la primera raíz de su mente; Roma, el primer marco de su comunidad.

No bastaban, sin embargo, Grecia y Roma. La edificación de Europa exigía la unidad espiritual de una creencia religiosa y no era posible sin que la idea del «bárbaro», el hombre extra-histórico y distante, «no prójimo», fuese radicalmente superada. Tal fué la inicial obra histórica del Cristianismo, no contando la creación de tantos hábitos operativos a él debidos: la ordenación del tiempo según el ciclo litúrgico, las relaciones humanas fundadas en la caridad, la misión entre infieles. Unas palabras de San Lorenzo en el *Peristéphanon*, de nuestro Prudencio, revelan con gran claridad esta ampliación del horizonte histórico a que condujo el punto de vista «sobrenatural» del cristiano: «Oh Cristo, concede a tus romanos que la ciudad por la cual Tú has concedido a las demás ser unas, sea cristiana... Que Roma pueda enseñar a las tierras remotas y juntarse en una gracia, que Rómulo pueda hacerse creyente, que llegue a creer el propio Numa...»

Ya no falta sino material humano, sangre hirviente de vida nueva y partida en grupos «nacionales»—las *gentes* de allende el Rhin y el Da-

nublo—para que Europa quede constituida y comience su existencia histórica. Esa sangre reciente y prometedora la aportan los «bárbaros». Los versos que Paulino de Nola dedica a un misionero cristiano, Niceto de Remesiana, señalan con muy delicada precisión este momento original:

*«Per te
barbari discunt resonare Christum
corde romano»;*

«por tí aprenden los bárbaros a cantar a Cristo con romano corazón.» Cristo, romanos, bárbaros y un corazón unánime, configurado por los hábitos de la Antigüedad clásica: ahí está Europa, recién nacida y cabal.

No es errónea, en verdad, esta concepción fontanal de la unidad europea. Fontanal y romántica, porque del Romanticismo viene tal veneración de las «fuentes» originarias. Pero no siendo errónea, más aún, siendo incluso necesaria, no llega a ser suficiente. Basta pensar que, por obra de la libertad humana, las «fuentes» de una entidad histórica no determinan necesariamente sus «resultados», y son éstos, los re-

sultados, los que a la postre constituyen la historia. De ahí que sea ineludible mirar los frutos de Europa, luego de haber visto sus raíces, para adquirir una idea completa y precisa de su peculiar entidad.

II

FRUTOS DE EUROPA

Tres son las raíces de Europa: la Antigüedad clásica, el Cristianismo y la Germanidad. Si la historia fuese una evolución biológica o lógica, como quiso el siglo xix, en la estructura de esa raíz estarían precontenidas la línea del crecimiento y la índole del incierto fruto venidero. Pero en la operación histórica tienen su parte el creador o destructor albedrío de los hombres y ese misterioso momento que unos llaman azar y otros plan providencial. De ahí que en la vida humana, así en la individual como en la histórica, una determinada situación originaria pueda engendrar los más distin-

tos resultados. Como los pueblos no son plantas, pese a la habitual metáfora, sus gérmenes pueden dar frutos muy diversos; como no son ríos, pueden desembocar en mares muy alejados del previsto. Esta vez la metáfora perturba y no exime de considerar, uno a uno, los imprevisibles frutos o «resultados» de las operaciones históricas.

No son pocos los europeos cavilosos que han intentado definir a Europa según los «resultados» por ella conseguidos a lo largo de su historia. O, con otras palabras, según las hazañas o creaciones históricas de nuestra europea comunidad. Pero en este punto debe hacerse un distinguo fundamental.

Para los definidores de mirada más fiel a lo concreto y figurado, la creación definitoria de Europa sería una forma de vida singular y, casi siempre, paradigmática. No es infrecuente que sea la nostalgia—¿quién no se hace un poco nostálgico cuando el presente no complace—el móvil de esta disposición intelectual frente a la esencia de Europa. «Europa es el siglo XIII», sentencian unos; «Europa es el Renacimiento», opinan otros, y entre ellos, como es sabido, Menén-

dez Pelayo; «Europa es el siglo XVIII, el mundo luminoso y ordenado de Leibniz, Newton y Bach», nos dice, no sin buenas razones, la autoridad de un tercero. La mentalidad del considerador determina el momento por él elegido; la historia europea ulterior al momento ejemplar, cualquiera que uno elija, no podría ser sino imitación y descarrío. Todos los «neos»—neoescolasticismo, neokantismo, neoprimitivismo—son otras tantas imitaciones empapadas de nostalgia; el mundo moderno es para los medievalizantes, y el Romanticismo para los dieciochescos, un ingente descarrío histórico. A nadie será difícil añadir nuevos ejemplos.

Junto a los nostálgicos de un pasado concreto hállanse los buscadores de una fórmula abstracta. El «resultado» definidor de Europa consistiría en un modo de ejercitar la vida humana: crear ciencia, vivir en libertad política, conseguir y sostener la justicia social. «Europa es la ciencia», se escribía en España hace cuarenta años, frente al antieuropeísmo de los casticistas, y al falso europeísmo de algunos europeizantes; «Europa es la libertad», hemos oído mil y una ve-

ces; «Europa es la justicia social», nos dicen ahora.

Todo esto es verdad, pero no toda la verdad. ¿Puede, acaso, ser definida una realidad histórica, una entidad a la cual pertenece esencialmente la mudanza, por uno de sus «resultados»? Todo resultado histórico tiene, por definición, mucho de transitorio, y no excluye otros distintos, tal vez opuestos. Nietzsche, Bergson y Unamuno, nada «científicos», en el sentido corriente de la palabra, son tan europeos como Galileo, Kant y Laplace, aunque Unamuno tuviese el capricho de presentarse como africano; capricho muy europeo, porque el *humour*, la ironía y la comprensión del «otro» son invenciones de Europa. Strzygowsky, un historiador que sueña, nostálgico de un futurible bárbaro, lo que hubieran podido ser los pueblos indoeuropeos sin tradición clásica ni Cristianismo, es innegablemente europeo; más aún, sólo por serlo puede permitirse el lujo brutal de sus conjeturas. Y no es en sí menos europeo un Estado fundado sobre la autoridad que otro más atento a lo que suele llamarse libertad: desde el Volga hasta el Algarve, desde Teodorico a Stalin, la vida del

hombre es y ha sido siempre el cambiante tejido de un «se prohíbe» y un «se permite».

Ni genética ni resultativamente puede ser definida Europa; una entidad histórica no queda definida de modo suficiente describiendo sus orígenes ni eligiendo una o dos de sus ocasionales creaciones o hazañas. No cabe sino poner una junto a otra «todas» sus creaciones y hazañas históricas; comprender, a la vista del conjunto, el sentido y el estilo de cada una de ellas, e inducir luego por conjetura la posible *misión* de la comunidad humana que las produjo. Una entidad histórica sólo puede ser definida precisando, en la medida de lo posible, sus notas invariantes y conjeturando su peculiar misión dentro de una previa idea de la Historia. Entonces, ¿cuál es o, mejor, cuál parece ser la misión de Europa? ¿Cabe llegar a un *concepto mistivo* de Europa?

III

MISION DE EUROPA

Sólo a favor de una doble conjetura puede ser «definida» una entidad histórica. Mediante la primera, el definidor intentará precisar las *notas invariantes* de su expresión en el orden de la hazaña y en el de la costumbre: así ha procedido Menéndez Pidal en su espléndido y conmovedor estudio «Los españoles en la Historia». El definidor debe conjeturar, por otra parte, la probable *misión* de esa entidad dentro del orden que nuestros ojos humanos logran discernir en la Historia Universal; pondrá una junto a otra todas sus obras y creaciones; comprenderá, a la vista del conjunto, el sentido de

cada una de ellas; y osará un juicio—siempre conjetural—acerca de la misión cumplida por la comunidad titular. Por obra de la libertad humana y del azar—«los inescrutables designios de la Providencia», decimos, con honda frase tópica, los creyentes en ella—, esa misión es en cada momento un quehacer susceptible de cumplimiento o de abandono; la misión de una entidad histórica es tan sólo una posibilidad de operación duraderamente abierta al futuro y siempre amenazada de hundimiento.

Supuesto lo anterior, ¿cuál parece ser la misión de Europa? Muy *ex abrupto* y sin mayor argumentación, propondré mi modesta fórmula. La misión de Europa consta de dos operaciones sucesivas; una, esencial, y perfectiva la otra. Consiste la primera en la creación original de obras universalmente valiosas y en el descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluidas las extraeuropeas. La obra de Newton, *Don Quijote* y el regimiento político mediante el Estado, son creaciones universales, válidas para todos los hombres; europeos medievales y renacentistas descubrieron—ayudados por los árabes, pero esto no que-

branta la tesis—el valor universal de Aristóteles y Platón; y si el budismo y la cultura china contienen en su seno perlas intelectuales, operativas o estéticas valiosas para todos los humanos, tengo por seguro que sus descubridores serán hombres europeos o europeizados, continuadores de la misión de Europa, como fueron europeos los conquistadores de la sabiduría helénica, y como lo son los sanscritistas, iranistas y egiptólogos de nuestro tiempo. Europeo fué, por ejemplo, el empeño de Deussen, filósofo de la sabiduría india, y de ser él demasiado europeo provienen no pocos de sus errores hermenéuticos. El sabio, el artista genial y el héroe son quienes cumplen el primer tiempo de esta trabajosa faena de Europa.

El segundo y definitivo tiempo de la misión de Europa consiste en ofrecer lúcida y deliberadamente a Dios la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así de las propias como de las ajenas en el espacio o en el tiempo. Santo Tomás supo ser creador original, mas también oférente a la Divinidad de lo que de universalmente verdadero parecía haber en Aristóteles; Menéndez Pelayo, ayer mismo, pedía una

mente capaz de ofrecer a Dios la filosofía de Hegel; y no ayer, sino hoy, los jesuitas que en Calcuta publica *The Light of the East* y *The New Revue* se esfuerzan con feliz éxito por ofrecer a Cristo, muy europeamente, las verdades contenidas en los escritos védicos. El santo—hay santos intelectuales, activos y artistas, no contando los apartados del mundo—es el protagonista de esta operación ensalzadora y perfecta, la cual, a su vez, especifica el modo europeo de la santidad cristiana.

Quiero ser bien entendido. No pretendo afirmar que Europa esté cumpliendo de continuo esta operación de ofrecimiento; digo tan sólo que, para un cristiano, no está completa la obra de Europa mientras tal operación no sea cumplida. Tampoco sostengo que *todos* los europeos creadores hayan de ofrecer a Dios sus obras para ser «hijos legítimos» de Europa. Creo tan sólo que la entidad de Europa no es perfecta mientras los cristianos europeos—o, si se quiere, «a la europea»—no hayan hecho ese «ofrecimiento». No es fácil cosa ser buen cristiano; pero, evidentemente, es más difícil ser buen cristiano «a la europea».

Europa se define, en suma, por una misión *creadora y oblativa*: ha hecho efectiva la universalidad de la Historia, sobrenatural y sobrehistóricamente contenida en las verdades del Cristianismo; y a fuerza de tanteos y tropiezos, va sabiendo ofrecerla a Dios. El panhelenismo de Isócrates, el Imperio romano y el cosmopolitismo de los estoicos son, a lo sumo, *praeambula europeae et christianae universalitatis*, meros atisbos de la visión definitiva. Europa, la Europa cabal, la fiel a la universalidad y a Cristo, representa así una suerte de «vida metahistórica» en el curso de la Historia Universal. Por eso ha podido decirse que con Hegel, el primer gran teorizador de la Historia Universal, se inicia «la madurez de Europa».

En la lucidez de la creación y del ofrecimiento radica la sal de Europa; y así, cuando hay europeos turbios, como Nietzsche y Unamuno, debe haber sin demora europeos claros, capaces de elucidar la verdad yacente en el seno de la turbidez, y luego europeos sobreclaros, dignos de ofrecerla a Dios. El ofrecimiento, por otra parte, puede aplicarse a la verdad de las obras intelectuales, a la belleza de las creaciones estéticas,

a la utilidad de los artificios técnicos y a la valía de las acciones individuales o sociales. Donde las hazañas creadora y oblativa sean cumplidas con universalidad y lucidez, cualquiera que sea el lugar geográfico de la oblación, cualesquiera que sean la lengua y la pigmentación cutánea del oferente, allí se continúa la misión de Europa, allí sigue viviendo Europa. Aunque nuestra Europa se halle hoy amenazada y maltrecha, ¿quién puede hablar de su caducidad o de su agotamiento, cuando son tantas y tan ingentes las provincias intelectuales del pasado—para no salir de lo tocante a la inteligencia, por no aludir a la aventura de la creación original—que pueden ser ofrecidas a Dios: las culturas orientales, la ciencia natural moderna, la historiología de los ciento cincuenta últimos años? Esta es mi fe en Europa; este el áspero optimismo que ofrezco a quienes en esta hora incierta buscan una ocupación distinta del llanto y de la frivolidad.

BREVE LECCION SOBRE LA ENTIDAD DE EUROPA

I

EUROPA, NATURALEZA

Mi oficio académico—aprender y enseñar historia de la Medicina—me ha puesto en repetido contacto con uno de los primeros documentos en que se define y defiende la entidad de Europa. El primero, tal vez, porque las «Historias» del viejo Herodoto se hallan demasiado transidas de admiración por la grandeza de Oriente y sus reyes. Trátase del escrito «Sobre los aires, las aguas y los lugares», por mucho tiempo atribuido al mismísimo Hipócrates.

En la segunda parte del famoso escrito, su autor, un médico de Jonia del siglo v a. C., pone, frente a la índole de Asia, la índole de Europa. Su mente de griego antiguo le lleva a buscar último fundamento de su juicio en dos instancias decisivas: la «naturaleza» de los dos países y la «ley» por que se rigen. Sobre todo, aquélla. Tierra, agua, aire y clima determinarían la peculiaridad de los hombres. A los ojos de este ribereño del Egeo, todo parece en Asia más bello, más dulce, más floreciente. Sus hombres se hallan bien nutridos; son hermosos de figura y egregios de talla, al menos en los parajes equidistantes del frío y el calor. Europa, en cambio, es desigual de suelo, bronca y cambiante de clima. De ahí, piensa nuestro médico, las virtudes que poseen los europeos y faltan a los asiáticos: el coraje viril, la paciencia en la fatiga, la diligencia constante, la reciedumbre del ánimo, la industriosa vigilia de la mente. Europa—tierra y hombres, suelo y sangre—vendría a ser una «naturaleza» peculiar, un trozo de «physis» singularmente esforzado y creador.

Mas no sólo «por naturaleza»; también por costumbre política, «por ley». Los habitantes de

Asia, sometidos a monarcas despóticos, «no gozan de autonomía, y consagran su discurso no a ejercitarse para el combate, sino al modo de eximirse del servicio militar». Los europeos, en cambio, gobernados por sus propias leyes, aceptan de buen grado los peligros, porque saben que es para ellos mismos el premio de la victoria: «es así como las leyes contribuyen en no escasa medida a engendrar la valentía». El recuerdo de Salamina y Platea está operando en el espíritu de este primer definidor de Europa.

Sea más geográfica o más política la razón del contraste, el resultado es uno y el mismo: los europeos quedan peculiarizados por un modo de ser natural. Serían por naturaleza más despiertos, más industriosos y más valientes que los bárbaros de allende el Helesponto. Pero la naturaleza del hombre es parcialmente mudable; y así, todos aquéllos, griegos o bárbaros, que viven en Asia al modo europeo, terminan más diligentes y valerosos, se europeizan.

La tesis hipocrática gozará larga fortuna. Dos mil y tantos años después de haber sido expuesta anidará en la peluca ilustrada de Montesquieu y se vestirá de argumentos positivos bajo

la chistera post-romántica de Hipólito Taine. Junto a la preponderante influencia del «medio» y de la «raza», pone Taine—historicista, al fin, como su siglo—la del «momento». Hipocrático, a su manera, fué el «Blut und Boden» con que la Alemania de ayer proclamaba su derecho a la altivez. Y no ayer, sino hoy mismo, esta misma mañana, ha invocado «Azorín», apoyado en la autoridad de un doctor Cazenave, la posible acción determinante del clima de Madrid sobre el temple anímico y literario de los escritores del 98: Madrid, cuna y mantillo del «desasosiego doloroso».

La índole de Europa, ¿será, entonces, una peculiaridad de la naturaleza de sus hombres, determinada de consuno por su tierra desigual, su aire tornadizo y las leyes que entre sus gentes imperan? La cambiante historia de los hijos de Eva, ¿será exclusiva consecuencia de la naturaleza y la convención, «physis» y «nómos»? Así pensaron Grecia y Roma: la sabiduría estoica, regalo de Grecia a Roma, su vencedora y discípula, no daba más de sí. Pero el Cristianismo enseñó a mirar el mundo natural desde fuera de él, e hizo saber que el hombre, además

de «naturaleza», es «persona». Más aún: mostró que la condición personal del hombre—esa en cuya virtud es «imagen y semejanza» de Dios— abre su ser a un nuevo mundo, el de la «sobrenaturaleza». La oposición natural y política entre el europeo y el bárbaro va a ser quebrada. Una nueva idea de Europa, helénica y transhelénica a la vez, prevalecerá entre las dulces y frías aguas del Vístula y las aguas templadas y salobres de Gades.

II

EUROPA, ENTIDAD MORAL

Vivir es, por lo pronto, recordar. Vivamos memorativamente el día 22 de enero de 1543. Estamos en Colonia, junto al Rhin. Grecia y Roma son ya savia de Europa, no forma suya. El Cristianismo ha enseñado a los hombres que su unidad esencial y sus accidentales diferencias dependen, sí, de su «naturaleza»; pero no menos de su libre y personal posición frente al problema de la «sobrenaturaleza». El hombre es como es por su condición de «hijo de Sem» o «hijo de Cam», mas también por el modo según el cual quiere ser «hijo de Dios». De ahí que la entidad de las comunidades constituídas por los

mortales en el curso de su historia penda tanto de su «naturaleza» como de su «espíritu»; esto es, del ejercicio de su libertad. Tanto o más que entidad física, Europa parece ser entidad moral, por usar la palabra que desde entonces viene siendo ineludible.

Así, como he dicho, el día 22 de enero de 1543 en Colonia. Apenas callada la voz de Luis Vives —recuérdese su diálogo sobre la guerra contra el turco—, otra voz española clama por la unidad moral de Europa. Alzala ahora Andrés Laguna, segoviano de nación, médico de oficio y enviado por Carlos V, su señor, para sanar pestes y aunar voluntades en la porción de tierra europea que flanquean las aguas del Mosa y el Rhin. Habla en la Universidad de la ciudad renana. Ha hecho vestir los muros de largos crespones negros; negro es también su traje, negra la caperuza que le cubre. *Europa sese discrucians*, «Europa autolacerante», reza el título de su discurso. «Toleraría resignada mis ofensas —grita Europa, por boca de Andrés Laguna— si sólo fuesen mis enemigos los enemigos de los cristianos...» En párrafos opulentos deplora la ruina, el crimen, la profanación, la general in-

curia que imperan sobre el cuerpo, joven aún, de la Europa cristiana. Una delgada angustia hiere el corazón de Andrés Laguna, mi noble colega, bajo las galas de su retórica plateresca. Más que cualquier otra cosa, le tortura ver la causa de esa destrucción en la lucha de ejércitos sólo diferentes por el color de la cruz que ostentan sus banderas. Europa, entidad histórica, ve desgarrada su cristiana unidad espiritual por el mal uso que los europeos vienen haciendo de su libertad.

El siglo y medio que transcurre entre el diálogo de Luis Vives, aún esperanzado, y el diálogo de Saavedra Fajardo, desengañado ya, es decisivo en la historia de la entidad de Europa: de ahí la ingente significación histórica que adquiere el clamor dolorido de Andrés Laguna, distante sin remedio de la esperanza de Vives y demasiado animoso—reina Carlos V—para aceptar el desengaño de Saavedra.

Desde Carlomagno a Felipe II, Europa ha sido la Cristiandad. «Europa es la Cristiandad», dirá todavía, desde su nostalgia de romántico, el dulce Novalis. El mismo Enrique VIII, y sin que mediase amenaza contra el «espléndido aisla-

miento» de Inglaterra, se creyó en el deber de enviar ayuda a Hungría contra el turco. Europa ha sido hasta el siglo XVIII la Cristiandad: un modo individual y colectivo de «vivir en» la invisible realidad de la sobrenaturaleza; un común modo de ser hombre, susceptible de libre adquisición y sólo accidentalmente matizado por la diversidad en la naturaleza primera o en la costumbre. Con su cabello ensortijado y su sangre núcida, Agustín de Tagaste fué padre espiritual de esa Europa.

Retengamos lo esencial. La Cristiandad europea es para el hombre—usaré una expresión de Zubiri—un modo común de «estar en»; aquello en que ahora se está es el suelo transnatural que Dios creador ha querido dar a la naturaleza y a la persona de los hombres; la diversidad en la naturaleza humana (sangre, piel, idioma) matiza el común modo de ese «estar en», mas no lo rompe; y es tan fuerte, tan decisiva la gravitación con que el *pondus naturae* del europeo es atraído hacia el centro sobrenatural de su vida y su convivencia, que tolera sin desorden la inclusión de parcelas no cristianas—judíos, mudéjares—en la trama social de la Cristiandad. De-

fléndese en las Partidas la instalación de los cementerios cristianos junto a los templos. «E esto por quatro razones. La primera porque assi como la creencia de los Christianos es más allegada a Dios que las de las otras gentes, que assi las sèpulturas dellos fuessen mas acercadas a las iglesias.» El cristiano, «más allegado a Dios». Esta enorme seguridad regía su vida entera.

Así, hasta que la Reforma—abusando de San Agustín, padre común—rompe la unidad espiritual de Europa. Mientras el protestantismo fué disputa teológica, cabía la esperanza; es la hora en que Luis Vives hace hablar a Tiresias, «aquel a quien Ulises interrogó y que jamás mintió a nadie», según la autorizada cédula que le ha extendido Lorenzo Riber. Cuando la secesión espiritual se trueca en pleito político, hácese la alarma urgente y dolorosa: es la ocasión de Andrés Laguna. Al fin, la nueva confesión llega a ser «estado» en la vida europea: es el momento en que Saavedra Fajardo aloja su noble desengaño en las hosterías de Westfalia.

Todavía es posible un último esfuerzo. Dos titanes, Bossuet y Leibniz, intentarán la unión de

las iglesias. Los dos fracasan. En el filo de los siglos xvii y xviii queda definitivamente rota la unidad moral de los europeos. Y si Europa no es comunidad moral, ¿qué podrá ser?

III

EUROPA, EQUILIBRIO

La situación de la entidad de Europa entre la paz de Westfalia y Napoleón viene determinada por dos instancias históricas: pluralidad y secularización. Las dos acaban subvirtiendo el esquema de la vida europea medieval.

La unidad espiritual de la Europa cristiana subsumía las diferencias que impone a los hombres su naturaleza: raza, idioma, costumbre. Los modos de la religiosidad eran todavía provincias, no reinos exentos; las herejías, movimientos restringidos y fugaces; el color de la piel y del pelo, pura distinción social; el lenguaje propio, deleite familiar o literario, no criterio rector del

destino. La Reforma y el auge incontenible de las nacionalidades invirtieron *a radice* el orden del Medioevo: el modo de la religiosidad, el idioma y el regimiento político llegaron a ser centros primarios de atracción vital. La unidad de Europa quedó resuelta en una pluralidad de entidades diversas, y el europeo tenía que serlo afirmando previamente su peculiaridad nacional y su diferencia confesional.

Por otra parte, la secularización. La comunidad medieval europea subordinaba la naturaleza a la instalación del hombre respecto a la creída realidad de la sobrenaturaleza. Así, de un modo u otro, hasta la segunda mitad del siglo xvii. En 1686 escribía Pierre Bayle: «Todo dogma particular, ya se formule como contenido en la Escritura, ya se proponga de otro modo, es falso cuando está refutado por las nociones claras y distintas de la luz natural.» Pronto se convierte esta sentencia en opinión difusa, desde los Pirineos al Volga. Parece que la verdad clara y distinta de la naturaleza puede y debe decidir acerca de la verdad sobrenatural, necesariamente misteriosa y revelada. En el espíritu de los europeos más influyentes, el Dios abstrac-

to y natural del deísmo prevalece sobre el Dios vivo y personal de la Revelación. La Iglesia perdura, *manet in aeternum*, pero el mundo—política, filosofía, literatura, economía—se ha secularizado.

En tal caso, ¿qué podía ser Europa, desde la paz de Westfalia hasta las campañas de Napoleón? Un conjunto plural—una suma de entidades en que lo vario es anterior a lo uno—sólo puede conseguir precaria unidad formal merced a un expediente: el equilibrio. El equilibrio es durante siglo y medio la forma de la unidad europea. Que la importancia histórica de las distintas partes se contrapese, tal es la norma. Pero ese plural equilibrio de pesos y poderes, ¿sobre qué gravita?

El *pondus naturae* del hombre medieval gravitaba intencionalmente hacia la realidad sobrenatural del Dios cristiano. El europeo que da tono histórico a la vida del siglo XVIII no quiere que su existencia terrena descanse sobre otra realidad que la de su propia naturaleza. Cuando lo natural no bastaba, el hombre exterior a la Cristiandad era, ante todo, sujeto de misión, naturaleza humana susceptible de ensalzamien-

to. Ahora, los iroqueses que pinta el barón de Lahontan, los agudos persas de Montesquieu y los filósofos chinos pueden traer al cristiano europeo un mensaje de salvación, puesto que también a través de ellos habla la madre Naturaleza. Cuenta Paul Hazard que a La Mothe le Vayer le costaba trabajo no exclamar: «Sancte Confuci, ora pro nobis.» No había sido más el divino Platón, abuelo de Europa, para los académicos florentinos del Cuatrocientos.

Pero estos son casos extremos. Si la naturaleza dice su verdad a través de cualquier credo y costumbre, mucho más generosa y abiertamente la revelará a quien la interroga conforme a razón y método. Newton, Locke, Voltaire, Hume, los enciclopedistas; ellos son ahora los arquetipos del «espíritu europeo». Puesto que la existencia del hombre afirma su autenticidad «estando en» la naturaleza, Europa conservará su eminencia mientras sea ella la adelantada en el descubrimiento y la definición de la verdad natural. La entidad de Europa, el centro hacia que gravita, mejor o peor equilibrada, su voluntaria y ya irrevocable pluralidad, se halla constituido por una realidad y un proyecto. La rea-

lidad es la común naturaleza humana, la naturaleza de todos los hombres, y de ahí el cosmopolitismo: el europeo se ve a sí mismo como el primer «ciudadano del mundo». El proyecto consiste en conquistar, mediante la razón y el método, una existencia fundada sobre la verdad de esa naturaleza común; a ello conspiran la reflexión política, la filosofía, la ciencia y el arte europeos durante todo el siglo XVIII.

Obsérvese cómo se inicia una nueva y grave mudanza en la historia de la entidad de Europa. De ser, con los griegos, un trozo de «physis» —tierra y costumbre—, pasó a consistir en un modo de «estar en» la Divinidad, y luego en una aspiración a «vivir en» la Naturaleza. Pero este «vivir en», ¿no es, en rigor, un «vivir hacia»? Cada vez más enérgicamente, el equilibrio de Europa se hace dinámico. Pronto, apenas iniciado el siglo XIX, Europa se convertirá en quehacer sucesivo; o, si se quiere más concisión, en puro suceso.

IV

EUROPA, SUCESO

Es dado al hombre «vivir en» Dios, porque la realidad de Dios trasciende la entidad humana. Tanto más le será dado, si cree que Dios puede y quiere hablarle, bien con la palabra externa de la Revelación, bien, secretamente, en el hondón de su propio espíritu. Pero si el hombre se propone no vivir en Dios, ¿en qué vivirá? Puede decir: viviré en mí mismo, según mi nuda naturaleza. Eso se dijo el europeo en el siglo XVIII. Observemos, sin embargo, que tal resolución no es y no puede ser sino un proyecto de existencia, porque el hombre no sabe de su naturaleza lo suficiente para atemperar su vida

entera a ese saber. De ahí que cuando los hijos de Eva renuncian a vivir en Dios, su existencia terrena se hace un puro «vivir hacia»; caza de saberes siempre penúltimos, suceso que aspira sin tregua a poseer verdadera consistencia.

Así aconteció, durante la segunda mitad del siglo XVIII, en Francia, Inglaterra y Alemania: véase el espléndido libro de Meinecke. Dice una vez Herder hallarse destinado «a ver únicamente sombras, en lugar de encontrarse con cosas reales». Es la situación de quien cree que su ser no es sino «vivir hacia», en una constante y progresiva aspiración a «ser de veras». La Historia Universal es la educación del hombre. ¿Para qué? Para ser hombre. ¿Cuándo? Sólo cabe una respuesta invariable: «Mañana». Siempre mañana. Grandioso, pero estremecedor pensamiento.

Esta visión de Europa como puro suceso histórico, como acordada polifonía de quehaceres nacionales, camino de la plenitud humana, cobrará entera vigencia cuando la «razón» del europeo se haya rebelado abiertamente contra el orden histórico tradicional. La Revolución Francesa, la obra de las campañas napoleónicas y el Romanticismo son los tres grandes episodios

iniciales de esa magna rebelión. Es preciso leer con cierta sensibilidad histórica las últimas páginas de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, para advertir la solemnidad con que los románticos exentos de nostalgia vivieron su propia situación: «Desde que existe el Sol en el firmamento y giran en torno a él los planetas, jamás se ha visto que el hombre se atenga a su cabeza, esto es, a su pensamiento, y edifique, según él, la realidad. Había dicho Anaxágoras que el «nous» rige al mundo; pero sólo ahora ha llegado el hombre a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Ha sido como una espléndida aurora. Todos los seres pensantes han celebrado esta época. Una sublime emoción ha imperado en ella; un entusiasmo del espíritu ha hecho estremecerse al mundo, como si ahora hubiese acaecido la efectiva conciliación entre él y lo divino.» No, no es el corifeo de una propaganda quien habla: es Jorge Guillermo Federico Hegel, un hombre que se siente «condenado por Dios a ser filósofo».

Pero, a todo esto, ¿qué es Europa en el siglo XIX? ¿Acaso la zona de la Humanidad en que se concilian el mundo y lo divino, como He-

gel afirmó? Veamos con ojo sereno y descriptivo la realidad a que se refiere ese ditrambo.

La pluralidad del mundo europeo se ha extremado. Tan radical ha llegado a ser, que casi todos atribuyen entidad metafísica y hasta cierta realidad sustancial a cada uno de los *Volksgeister* o «espíritus nacionales» que la componen. Desde Herder hasta Menéndez Pelayo y Costa —y, en cierto modo, hasta Unamuno—, la tesis de un «espíritu del pueblo», «genio nacional» o «genio de la raza» parece ser una de las más incuestionables categorías del acontecer histórico. Con razón se ha escrito que el credo en verdad imperante durante el siglo xix fué un «politeísmo de las naciones». Europa es una suerte de Olimpo secularizado e histórico, un conjunto de divinidades nacionales más o menos enemistadas entre sí. La Naturaleza, enseñaba Burckhardt, crea prototipos: el vertebrado, la fanerógama; la Historia, en cambio, produce en el seno de cada pueblo un «espíritu nacional» en paulatina evolución. Así todos.

La parcelación religiosa y nacional del mundo europeo crecerá por obra de la discordia política y social. A la confesión y la nación se añaden el

partido y la clase; una fecha—1848—habla por sí sola. Frente a la idea de Europa como un Olimpo de naciones-dioses, el naciente proletariado internacional levanta su concepción seudorreligiosa de la Historia: una pugna maniquea entre la luz proletaria y la tiniebla burguesa. En la Europa confiada y dispersa subsiguiente a la guerra francoprusiana, todos creen en la validez absoluta de su posición. Unos, por vía de genuina creencia religiosa: católicos ultra y cismon-tanos, protestantes devotos o liberalizados. Otros, mitificando seudorreligiosamente sus creencias seculares: nacionalistas liberales o conservadores, proletarios al modo dialéctico de Carlos Marx o al modo místico de Bakunin.

Hegel había anunciado al mundo la era en que el pensamiento iba a regir la realidad espiritual. Europa, madura ya, sería protagonista de esta acción definitivamente salvadora del hombre por el hombre. ¿Dónde había quedado, entre 1870 y 1914, la animosa profecía del filósofo? ¿Pervivía su vigencia en la abigarrada pluralidad europea del fin de siglo? Es forzoso examinarlo.

V

EUROPA, DISCORDIA Y RUINA

En la mente de Hegel se unían armónicamente el *Volksgeist* o espíritu del pueblo y el *Weltgeist* o espíritu del mundo; lo nacional y lo universal. También *Humanité* y *Nation* vivían concordes en la mente de Augusto Comte y sus secuaces. Para idealistas y positivistas, la Historia es un camino de la Humanidad hacia su perfección inmanente y natural. La reflexión filosófica, la ciencia y el arte constituyen los instrumentos de esa indefectible faena de esclarecimiento y edificación. Europa, la noble Europa, sería la adelantada en la conquista que el espíritu hace de sí mismo, y en ello parecen con-

sistir su gloria y la definición de su entidad histórica.

Bien se ve que la presunta unidad del mundo europeo exige por modo necesario la armonía entre la «nación» y la «humanidad». ¿Cómo entienden ese mutuo e inexcusable engarce los más altos rectores del espíritu europeo, durante los años ilusionados del siglo XIX?

La unidad de Europa, tan astillada ya, era intelectivamente salvada según dos vías: unos admitían que cada entidad nacional constituye un «modo» cualitativo de realizar la común tarea esclarecedora y edificante; otros, tendían a ver en cada nación una «parte» compositiva del esfuerzo histórico común. «El más verdadero estudio de la historia patria—escribía Burckhardt—será aquél que considere a la propia nación en paralelo y conexión con lo histórico-universal y con sus leyes..., iluminada por los mismos astros que han brillado para otros pueblos y otras épocas, amenazada por los mismos abismos y por la misma noche eterna que a todos llega, perviviente en la misma gran tradición general.» La nación es para Burckhardt un peculiar modo de ser hombre, esencialmente sometido a las «leyes

históricas» vigentes para la común humanidad.

Menéndez Pelayo proponía, a su vez, que nuestro «genio nacional, enriquecido con todo lo bueno y sano de otras partes, y trabajando con originalidad sobre su propio fondo, se incorporase a la cultura europea para volver a elaborar, como en mejores días, algo sustantivo y humano». La obra histórica de una nación—España, en este caso—es vista como específica aportación a la tarea de ser, con plenitud, hombre. Lo cual plantea inmediatamente el problema de cómo se puede ser hombre entero y pleno siendo miembro activo de una comunidad nacional. Menéndez Pelayo lo resolvió a su modo: no es esta la ocasión de recordarlo. Ese fué, por otra parte, uno de los temas permanentes de Unamuno.

Así salvaban los mejores la radical pluralidad de Europa. ¿Y los que no llegaban a mejores hombres de la calle, intelectuales mediocres y resabiados, políticos nacionalistas? La secularización de la existencia, la ambición torpe, la angostura espiritual y el resentimiento, operando de consuno, les embriagaron. La nación, la clase y el partido parecieron ser orbes salvadores y suficientes. Para un socialista de 1900, la biolo-

gía de Linneo y la de Cuvier serían antes falsas por burguesas que por científicamente desmentidas; para un nacionalista prusiano del Segundo Imperio, el arte francés era, en bloque, «indecente»; en la mente de un literato bulevardero, allá por los años del «affaire Dreyfus», las letras alemanas no existían. El habitante medio de Europa se había convertido en pobre ciudadano de su propio cantón y simulaba ser «europeo» o, lo que es más grave, ejemplar epónimo de la «Humanidad». Habíamos quedado en aldeanos y pretendíamos pasar por universales.

Seamos sinceros. Las guerras de 1914 y 1939, en lo que de europeas tuvieron, no han sido sino explosión cínica y sangrienta de cuanto venía existiendo en la plural entraña de Europa desde la segunda mitad del siglo XIX. Que un sabio alemán de 1938 escriba *coram populo* que hay una «Física alemana», verdadera y honrada, frente a una artificiosa y falsa «Física judía», no es cosa muy distinta de ignorar bajo especie de «confusión germánica» la mayor parte del pensamiento alemán, ni delito más grave que rechazar por burguesa o reaccionaria la filosofía de Aristóteles.

Muy poco después de haber pretendido ser suceso plural y armónico, Europa ha sido discordia; latente primero, patente y destructora luego. Adoctrina de veras hojear con mente actual el *Esquisse psychologique des peuples européens*, que a comienzos de siglo publicó Alfredo Fouillée. El capítulo final lleva un título significativo: «Incertitude de l'avenir». Fouillée, que se ha complacido deslindando morosamente los tan diversos «caracteres nacionales» de los pueblos europeos, se estremece ante la carrera de los más fuertes hacia la hegemonía política. «Hay sitio para todos en la casa del Señor», les dice, temeroso. Pero ¿no habían comenzado los europeos por pensar que su propia casa—secta, nación, partido, clase—era, literalmente, «la casa del Señor»?

Tras la discordia, la ruina. Pero esto no es para explicado, sino para visto. Ahí está.

VI

EUROPA, PROYECTO Y MISION

La mejor prueba de la vitalidad de Europa es, creo, su total carencia de resignación a las ruinas. «A Europa—decía Paul Hazard—no le gustan las ruinas; no las tolerará nunca sino por capricho pasajero, para hacer de ellas adorno de sus jardines.» Lo cual era tan cierto en 1934 como hoy, cuando las ruinas han llegado a ser pábulo cotidiano de nuestros ojos.

La hostilidad contra las ruinas tiene un nombre: voluntad de edificación. Si el europeo no quiere ser, antes que toda otra cosa, «edificante», le cubrirán sus propios escombros. Ya ha empezado a edificar. Los alarifes rehacen puen-

tes y levantan viviendas y bibliotecas. Los físicos escrutan de nuevo el átomo y la nebulosa. Los filósofos vuelven a meditar sobre el ser, aun cuando se demoren abusivamente cavilando—todavía—sobre la desesperación. Los políticos anuncian proyectos de vida en común. Si hay pesimistas que no desisten de juzgar a Europa como creciente ruina, pese al esfuerzo de sus operarios, no faltan optimistas que la vean como trabajo y proyecto.

Pero los proyectos de edificación, hasta los más limpiamente intencionados, no alcanzarán verdadera eficacia histórica mientras los europeos —rectores y regidos—no crean en su propia unidad, además de pensar y hablar de ella. Escribí hace años que la reconquista de la unidad de Europa no es un problema de «táctica», sino de «conversión». Cuando todavía teníamos abierta la herida de 1898, la revista *Alma Española* preguntó a algunos «dónde estaba el porvenir y cuál debía ser la base del engrandecimiento de España». Contestó Unamuno: «Creo que será engañoso y sólo aparente todo engrandecimiento futuro de España que no se base en un modo de concebir la vida religiosa y la libertad de la

conciencia cristianá, enteramente distinto del modo como hoy las conciben y sienten los más de los españoles.» Algo parecido puede decirse ahora del porvenir de Europa. La unidad de Europa no será posible sin una previa «metánoia» de los europeos capaces de conducir. Mientras ellos no crean de verdad que la vida del hombre no puede alcanzar realización plenaria en el marco de la nación, la clase y el partido, todo proyecto de unidad será, a lo sumo, un bello artificio verbal; y si un día llegan a sentir que esos ámbitos son demasiado estrechos para un hombre cabal—esto es: si se deciden a ser «hombres cabales»—, entonces la unidad de Europa vendrá por añadidura.

La unidad de Europa exige nuestra previa conversión. Pero, cuidado, que esa conversión puede moverse hoy hacia dos metas diferentes: la cristiana y la soviética. Si el hambre, la desesperación, el terror sistemático y la falta de mejor ejemplo convierten a los europeos hacia el comunismo—sólo mediante una suerte de «conversión» se llega a ser comunista genuino—, él será quien logre la unidad de Europa, aunque

muchos sean capaces de perecer antes de que esa unidad prevalezca.

¿Es posible la conversión de los europeos hacia una futura «unidad humana y precristiana» de Europa, si se me admite esa fórmula? El dolor cotidiano, la incertidumbre de la vida, la cerrazón del horizonte histórico, ¿serán capaces de conmover las conciencias europeas más delicadas e insobornables? ¿Nacerá, entre tanta ruina, la verde esperanza de un nuevo y común *ordo amoris*, más justo y de más profundos cimientos que el falso orden anterior a 1939? ¿Alcanzaremos los cristianos a mostrar con el ejemplo la existencia de tal posibilidad? ¿Lograremos, por lo menos, convertir a los enemigos y a los indiferentes en «precristianos»? Propóngala quien la propusiere, entiéndasela como se la entendiere, ¿habrá en Europa una «nueva Cristiandad»? Son tan graves y complejas estas interrogaciones, que no me atrevo a contestarlas de plano. Diré lo que Menéndez Pelayo a quienes en 1882 afirmaban que la masa de nuestro pueblo estaba sana, y sólo la hez salía a la superficie: «Por mi parte, prefiero creerlo, sin escudriñarlo mucho».

Algo cabe hacer, sin embargo, para que esta recelosa creencia deje de ser cauta bobada o evasión cómoda hacia la expectativa. Caben dos cosas. La primera, intentar que la propia vida sea una realización individual de esa Europa posible. A quien de veras crea que se puede actualizar prometedoramente la vieja madurez de Europa—la Europa comprendida entre San Agustín y la muerte de Bergson—, ¿qué le impide intentarlo con su propia vida, aunque su obra alcance más modestia que fama? Es necesario que todos los hombres capaces de creación espiritual, egregia o humilde, sean fieles a la vieja tradición de nuestra cultura, por encima de naciones, partidos y clases. Si no es así, los europeos deberemos prepararnos a optar entre la emigración, la apostasia y la catacumba, si es que no se nos impide toda posibilidad de opción terrenal.

Cabe, por otra parte, aprestarse con entereza a defender la posibilidad de que Europa perviva. Europa necesita que sus definidores y operarios se hallen dispuestos a ser sus defensores. Sabemos los cristianos que «las puertas del Infierno no prevalecerán»; pero no está dicho que las ca-

tedrales y las universidades de Europa hayan de seguir indefinidamente en pie. Si los habitantes de la Catedral y de la Universidad no saben ser, a la vez, resueltos militantes de su defensa, la cultura europea deberá ir pensando en otra Alejandria.

En *España como problema*, un librito que no todos han leído con ojos limpios, propuse una idea misiva de Europa: «Europa como misión». No vacilo en reiterar mi tesis. La misión de Europa, decía, halla su perfección en dos operaciones sucesivas. Consiste la primera en la creación original de obras universalmente válidas y en el descubrimiento de lo universalmente valioso en todas las creaciones humanas, incluidas las extraeuropeas. Es esta la operación definitiva y básica de nuestro quehacer. Viene luego otra, de índole perfectiva, consistente en ofrecer a Dios con lucidez y deliberación la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así las propias como las ajenas en el espacio y en el tiempo. Mientras los europeos seamos capaces de defender con entereza la posibilidad de estas dos hazañas, la creadora y la oblativa, pervivirá Europa sobre el puñado de tierra que delimitan

el Vístula y la ribera atlántica; de otro modo, cambiará su sede geográfica esta que llamo «misión europea». Sin querer, recuerdo ahora la tremenda alocución de Pizarro a sus hombres, en la Isla del Gallo: «Esta parte es la de la muerte, los trabajos y las hambres; la otra, la del gusto... Escoja el que fuere buen castellano lo que más bien le estuviere.» ¿Escogerán ahora los europeos, como entonces los castellanos de Pizarro, el camino contrario a la muerte, los trabajos y las hambres? Tal es, creo, el verdadero problema de Europa.

CIENCIA Y CREENCIA

Queden hoy a un lado los papeles de la ocupación habitual: papeles que hablan de Galeno de Claudio Bernard, de Freud. A un lado, pero a la vista. Venga hoy junto a ellos, sobre ellos, un texto que nunca está lejos de mi mano, a la hora del trabajo intelectual: las Cartas de San Pablo. Sean abiertas por los dos capítulos de la primera a los Corintios, en que se nos habla de la «sabiduría del mundo» y la «sabiduría de Dios». Yacen ante mí las dos sabidurías, hechas letra impresa y dispuestas hombro con hombro. ¿Por qué no meditar aquí y ahora—Madrid, comienzo del Año Santo—sobre el sentido, los problemas y las posibilidades de esta búsqueda coin-

ciencia? Procedamos, sin embargo, discretamente. Esto es: por partes.

I. PRECISIONES.—«No es misión de la Iglesia—ha escrito un gran católico—hacer ciencia humana, sino ofrecer a Dios la que los hombres hacen.» Grande y luminosa verdad. Pero quien no haga ciencia, sea eminente o gregaria su propia originalidad, ¿puede hallarse en condiciones de ofrecer la ciencia a Dios? Su ofrecimiento, por óptima que sea la intención oferente, no pasará de ser mediocre e insuficiente apologética; acción meritoria, sin duda, a los ojos de Dios, pero escasamente eficaz sobre el pensamiento, el sentimiento y la operación de los hombres, si Dios no interviene en la empresa por vía extraordinaria. Cualquiera que sea el último valor de las tesis del padre Teilhard de Chardin, es evidente que su intención más honda—ofrecer a Dios el saber antropológico de nuestro tiempo—no podría ser cumplida si el padre Teilhard de Chardin no fuese, con todas las fuerzas de su espíritu, un brillante antropólogo original. Quien no haga ciencia podrá intentar, a lo sumo, un alicorto «concordismo» entre la verdad científica y la verdad dogmáti-

ca; en modo alguno será capaz del «ofrecimiento» que pide la hermosa consigna más arriba transcrita.

El cristiano—todo él, sin partición de su ser entre naturaleza y sobrenaturaleza, sin escisión absoluta de su actividad entre una «vida espiritual» y una «vida natural»—pertenece necesariamente a dos orbes distintos: la «Iglesia», entendida como Cuerpo Místico y vía de salvación, y un «Mundo» más o menos afecto a Cristo, pero dotado de postrer sentido por obra de la Encarnación y Redención. Así, en su orden, el cristiano vocacionalmente consagrado a la que San Pablo llamó «sabiduría del mundo». Como miembro de la Iglesia, su último fin es la salvación por la fidelidad. Como hombre del mundo, su deber es conocer del mejor modo posible la verdad de lo que ve: estrellas, plantas, células, enfermedades, relaciones mensurables. ¿Es posible la conciliación? «¿No ha convencido Dios de locura—dice el Apóstol—a la sabiduría del mundo? Porque el mundo, con su sabiduría, no conoció la sabiduría de Dios, plugo a Dios salvar a los creyentes con la locura de la predicación» (I *Cor.*, I, 20-21). Frente a una «sabiduría del

mundo», convencida por Dios de locura real, levanta San Pablo una «locura de la predicación» erigida en real y verdadera sabiduría; «una sabiduría de Dios misteriosa, oculta, destinada por Dios a nuestra glorificación desde antes de los siglos» (I Cor., II,7). Repito: ¿es posible la conciliación entre esos dos modos de la sabiduría?

Tres actitudes exegéticas y vitales pueden ser adoptadas por el cristiano—y lo han sido, de hecho—frente al vibrante texto de San Pablo. Los enemigos de la razón humana, desde Tertuliano a los fideistas y activistas de nuestro tiempo, pasando por Bonald, Lamennais y Unamuno, se han valido de él, por modo tácito o expreso, para demostrar el valor de la ciencia del hombre: la ciencia sería vanidad, cuando no descarrío.

*Hay que ganar la vida que no fina,
con razón, sin razón o contra ella,*

escribió, por todos, el razonador don Miguel.

Otros han apelado a la fórmula de partir su existencia en dos mitades, consagrada una a la «sabiduría de Dios» (fe, oración, piedad) y em-

peñada la otra en el cultivo de una «sabiduría del mundo» carente de formal referencia a la Divinidad. El juicio definitivo acerca del valor real de esta última queda así relegado a la experiencia de allende la muerte, cuando los ojos del espíritu, exentos ya de carne, puedan juzgar en qué medida era «verdad» lo que en la vida mortal pareció ser «de razón». A éstos que así proceden les hubiese llamado Pascal cartesianos: «No puedo perdonar a Descartes—escribía—; él hubiera querido poder prescindir de Dios en toda su filosofía; pero no ha podido eximirse de hacerle dar un papirotazo, para poner al mundo en movimiento; y, después de esto, no ha hecho sino hacer de Dios.» Pero, en otro sentido, ¿no cabría llamar también pascalianos a estos partidores de su propio ser? Hace genialmente Pascal ciencia del mundo visible, y luego dice, a modo de propósito: «Hay que escribir contra los que profundizan demasiado en las ciencias.» Laënnec, católico fervoroso y pascaliano, consagra su vida a edificar la auscultación del tórax, y escribe a la vez, en piadosa soledad: «Cuando en el lecho de muerte siente el hombre ya próximo el instante que le pone en

el abismo de la eternidad..., reconoce la nada de la tierra y ve que el mundo sólo ha ofrecido vanos fantasmas a su afección...»

¿Sólo así es posible entender cristianamente el texto de San Pablo? ¿No cabe pensar, acaso, que el descubrimiento de la verdad del mundo pone a la inteligencia humana—de algún modo, en alguna medida—frente a la verdad suma y sustentadora de Dios? «Dondequiera que esté la verdad científica e histórica, allí está Dios», escribió Menéndez Pelayo en uno de sus mejores momentos. El ser del mundo es criatura de Dios, y su conocimiento científico, *itinerarium mentis in Deum*; la «sabiduría del mundo» es locura cuando pretende excluir del espíritu humano la siempre misteriosa «sabiduría de Dios», el *verbum crucis*, mas no cuando sirve de camino hacia ella o se esfuerza por ser su preámbulo. ¿No ha escrito San Pablo en otra parte que lo invisible de Dios se nos hace inteligible en sus criaturas? Hacer ciencia verdadera del mundo no es sólo servir a Dios; es también, en cierto modo, descubrir un poco a Dios, dar un pasito en el imposible y necesario empeño de entenderle.

Sepamos conceder su valor al mundo; pensemos que también nuestro cuerpo se halla destinado a salvación; atrevámonos a considerar como «divino ejercicio» un recto y denodado empleo de nuestra inteligencia terrenal. Cuando fray Luis de León se lanza a imaginar lo que puede ser la bienaventuranza eterna, pide—exige, más bien—que le sea dado entender con su mente y ver con sus ojos lo que el mundo fué:

*veré distinto y junto
lo que es y lo que ha sido,
y su principio propio y escondido,*

dice, encandilado ya por la esperanza de tanta fruición intelectual, a su amigo Felipe Ruiz. Nada escapará entonces a su ávida visión: los cimientos de la Tierra, el origen de las fuentes, los movimientos siderales, la luz, el calor universal. Toda una definitiva cosmología se levanta, en proyecto, ante su mirada de poeta intelectual y creyente. Por limitada y provisional que sea, por distante que se halle de la soñada cosmología de fray Luis, ¿acaso nuestra ciencia del mundo, desde la Matemática a la Antropología y la His-

toria, no nos va adelantando algo o mucho de lo que el gran lírico anheló? Frente a los gimoteos de tantos necios, Newton, Maxwell, Planck y Einstein hubiesen hecho casi feliz—nunca más que «casi»—a fray Luis de León, el curioso iluminado.

La ciencia del hombre es, por esencia, limitada y provisional: acabo de decirlo. Mas no por ello debe creerse que es constitutivamente errónea y ociosa. «Señalada está sobre nosotros la lumbre de Tu rostro», cantó el Salmista, y nuestra inteligencia es la forma suprema de esa «señal» del rostro divino. Pero, ¿cuándo una verdad científica puede ser, para el cristiano, ese relativo testimonio de Dios que, según San Pablo, conceden al hombre «las cosas creadas» (*Rom.*, I,20)? Tres son, a mi juicio, las condiciones. Una, pragmática, toca a su eficacia: que la presunta verdad sea eficaz en la relación del hombre con la realidad, que le permita ordenarla o gobernarla. Otra, intelectual, atañe a su evidencia: que de un modo incuestionable y riguroso se muestre evidente esa verdad, dentro de la situación histórica en que se la formula. La tercera, teológica, concierne a su sentido:

que sea susceptible de lúcido y bien fundado ofrecimiento al «misterio de Dios, del Cristo, en quien se hallan ocultos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (Col., III, 2-3). Basta con ello para creer que la posesión de nuestra humilde verdad científica y humana nos ha hecho más «perfectos», en el sentido de San Pablo (I Cor., II, 6), a los ojos omnividentes y compasivos de Dios. También a la manera de Newton, de Johannes Müller y de Claudio Bernard se puede decir, con la misma palabra y el mismo espíritu que David: «Señor, he amado la hermosura de tu casa y el lugar en que reside tu gloria.»

II. CONFESIONES. — Vengamos ahora de los principios a los hechos. Contrastemos con esa actitud y ese implícito programa lo que de él van cumpliendo los cristianos fieles a Roma. Situémonos en nuestro «aquí» (Europa, España) y en nuestro ahora (comedio del siglo xx). Miremos nuestro haber, en lo relativo a la conquista y al ofrecimiento de la verdad científica. ¿Cuál puede, cuál debe ser nuestra actitud, allá en el fondo insobornable del corazón? Esa actitud no puede tener sino un sentimiento: la insatisfacción; y un propósito: más resuelta, más profun-

da entrega a la empresa. La distancia entre lo cumplido y lo debido es todavía, confesémoslo, harto crecida. ¿Por qué? Permitaseme desgranar en cinco puntos la respuesta a tan grave interrogación.

1.º La situación histórica de la Iglesia en los siglos llamados «modernos». Confesémoslo: esa situación ha tenido que ser, en su conjunto, defensiva. Si no en su última raíz—hoy lo advertimos—, el mundo moderno ha sido no pocas veces, en su forma visible, hostil contra la Iglesia; y la ciencia, no se olvide, viene constituyendo el nervio central de la existencia histórica del hombre desde el siglo xvi. ¿Era evitable, en tal caso, un temeroso recelo de la gran mayoría de los católicos frente a la «ciencia moderna»? La participación de los fieles a Cristo y a Roma en la doble tarea de conquistar y ofrecer el saber científico, no ha tenido, por tanto, el vigor y la extensión deseables. Por modo más tácito o más expreso, el católico europeo ha incurrido con excesiva frecuencia en los dos primeros modos de interpretar aquel vituperio paulino de la «sabiduría del mundo».

2.º El peso que sobre el espíritu de los católi-

cos españoles ha ejercido el recuerdo de un pasado glorioso. Desde los decenios centrales del siglo xvi hasta su derrota, en la segunda mitad del xvii, España sirvió gloriosamente a Dios por el vario camino de la acción, la figuración artística y la especulación teológica; apenas por el de la investigación científica. No pudo ser: *Non omnia omnes possumus*. ¿En qué medida fué ese hecho el resultado de una tendencia, de un modo de ser hombre el español, y en cuál la consecuencia de un imperativo histórico, de una suerte de opción? ¿Es que los españoles no se hallaban dotados para la entonces naciente y hoy fabulosa «sabiduría del mundo»? En 1556—año en que Carlos V se retira a Yuste—publica en Roma Juan de Valverde su *Historia de la composición del cuerpo humano*. La obra inicial de Vesalio halla en Valverde su más brillante continuador. En 1584, cuando es más ardua la empresa de la Contrarreforma, imprímese en Toledo un *Comentario a Job*, de fray Diego de Zúñiga, «el primer hombre—comenta Ortega—que con toda solemnidad y decisión se adscribe al copernicanismo y hace valientemente gemir las prensas bajo la nueva y maravillosa idea». No hay duda; la men-

te de algunos españoles se hallaba tan abierta y dispuesta como otra cualquiera al quehacer de la *scienza nuova*. Hubo que optar, sin embargo, y en el siglo xvii no hubo «sabiduría del mundo» en España. No lo deploremos, porque fué en favor de otro altísimo modo de gloria. Mas cuando, a partir del siglo xviii, tanto cambiaron el mundo y nuestras fuerzas, ¿no era conveniente, y hasta necesario, que los católicos españoles aprendiésemos a vivir nuestro pasado como blason, y dejáramos de sentirlo como brújula? A la hora de la ciencia como imperativo histórico, ¿no ha pesado excesivamente sobre nuestras cabezas el recuerdo de cómo fué—o cómo tuvo que ser—nuestra máxima hazaña?

3.º Un hábito operativo de los españoles, no sé si determinado por nuestra historia, o secretamente alentado por nuestro temperamento, o por una y otro configurado: el claro predominio de las virtudes éticas sobre las virtudes noéticas. Así hoy. Tengo por seguro—Dios nos libre, sin embargo, del trance de probarlo—que en ninguna parte es tan alta como en España la proporción de los católicos capaces de confesar con su vida su fe en Cristo; no creo menos cierta

nuestra primacía en la suscitación de misioneros. Proclamando enérgicamente estas virtudes es posible hacer callar a muchos católicos espiritados. Pero, junto a ellas, ¿no es cierto que entre los católicos españoles se ha dado con excesiva pertinacia una disposición irónica o recelosa—mezcla indiscernible de leve temor y leve agresividad—frente a la ciencia del mundo y a los que por vocación la cultivan?

4.º Cierta oculta aprensión de no pocos españoles, católicos o enemigos del catolicismo, a saber: la sospecha de una ingénita mancuada de los hombres de Celtiberia para las hazañas de la ciencia secular. Un buen analista de España ha hablado, bien recientemente, del soterrado «complejo de inferioridad intelectual» del español medio. Si nativamente somos mancos para el saber científico, ¿por qué empeñarnos en competir con quienes no lo son? Pero es lo cierto que la historia contemporánea de España—ahí está la docena de nombres que todos sabemos—ha sido triaca suficiente para curarnos de ese complejo de inferioridad: los cromosomas ibéricos pueden ser tan capaces de ciencia como de heroísmo.

5.º Un vicio consuetudinario de nuestra formación intelectual: el español ha solido creer que el hombre de ciencia se constituye y define, ante todo, por lo que ha aprendido; es decir, por lo que «sabe». No menospreciemos la importancia del saber actual para el hombre vocado a los quehaceres de la inteligencia. Pero es lo cierto que la ciencia no se hace «sabiendo resultados», sino «viviendo problemas» e intentando darles solución idónea. Ahora bien: ¿en qué medida se nos ha enseñado a los estudiosos españoles ese necesario oficio de vivir *in mente* problemas de orden intelectual?

Sí. Tengamos claridad para verlo y pulcritud para confesarlo. En cuanto concierne a la faena de conquistar y ofrecer la verdad científica, lo hecho por nosotros, los católicos, ha sido, durante los tres últimos siglos, muy inferior a lo por nosotros debido. Como español, esta página es mi examen de conciencia.

III. AMBICIONES. — Cada uno de esos cinco puntos, ¿no tiene, sin embargo, su respectivo contrapunto? Debemos pensar, en efecto:

1.º Que la situación histórica de la Iglesia no es en 1950 la misma que en 1850. Ha cambiado

el mundo y va cambiando, en lo que puede y debe cambiar, la Iglesia misma. La ciencia ha sido para los hombres, durante casi tres siglos, una «sabiduría del mundo» esquivada a la «sabiduría de Dios», cuando no hostil contra ella; hoy ya no lo es. No está la ciencia secular en bancarrota, como suelen decir los ineptos que quieren justificar su ineptitud; si lo está, para bien suyo, la antigua pretensión del saber científico al monopolio sobre la verdad. ¿Quién no recuerda, por otra parte, los discursos de Pío XII ante la Academia Pontificia de Ciencias?

2.º Que cada vez son más y mejores los españoles capaces de dar a Lepanto lo que es de Lepanto y a Einstein lo que es de Einstein. Las voces de los necios y de los resentidos van siendo, por fortuna, escasas, y mucho más entre los jóvenes.

3.º Que se puede muy bien saber morir, si la ocasión lo pide, y saber, a la vez, cuando la ocasión pide vida y no muerte, desentrañar infolios o calentar alambiques.

4.º Que hoy no puede ser argüido nuestro complejo de inferioridad respecto a la producción científica, si no es—como decía uno de

nuestros más ilustres hombres de ciencia,—«para prestigiar la vagancia».

5.º Que la exclusividad del «aprender» puede ser en cualquier momento avivada con la levadura del «problematizar», sin caer, con ello, en vicio o en manía de problematismo.

Todo está abierto a la ambición de los que se resuelvan a tenerla: la coyuntura histórica, las posibilidades para la conquista y el ofrecimiento de la verdad. Y, por supuesto, el premio. Volvamos otra vez a San Pablo: «Nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, es decir, Jesucristo. Si se construye sobre tal fundamento con oro, plata, gemas, madera, heno o bálago, la obra de cada uno será manifiesta, porque el día del Señor la hará conocer, ya que éste se declara en el fuego, y el fuego aquilatará la obra de cada uno. Aquél cuya obra subsista, recibirá recompensa; aquél cuya obra sea consumida, sufrirá daño; en cuanto a él, se salvará; pero como a través del fuego.» (I Cor. III, 11-17.)

SUMARIO

	<u>Págs</u>
NOTILLA PRELIMINAR	7
POLIPTICO UNIVERSITARIO:	
I.—La Universidad	9
II.—Los profesores	15
III.—Los alumnos	28
IV.—La sociedad	40
V.—El Estado	48
EN TORNO AL «INTELECTUAL»:	
I.—Qué es	55
II.—Qué hace	60
III.—De qué vive	66
DEFINICIÓN DE EUROPA:	
I.—Raíz de Europa	71
II.—Frutos de Europa	77
III.—Misión de Europa	82

BREVE LECCIÓN SOBRE LA ENTIDAD DE EUROPA:

I.—Europa, naturaleza... ..	89
II.—Europa, entidad moral.	94
III.—Europa, equilibrio'	100
IV.—Europa, suceso	105
V.—Europa, discordia y ruina.	110
VI.—Europa, proyecto y misión	115
CIENCIA Y CREENCIA	123

ACABÓSE DE IMPRIMIR LA OBRA
«LA UNIVERSIDAD, EL INTELEC-
TUAL, EUROPA», DE PEDRO LAÍN
ENTRALGO, EN GRÁFICAS YA-
GÜES, PLAZA DEL CONDE DE BA-
RAJAS, 3, MADRID, EL DÍA 1 DE
MAYO DE 1950.



Núm. 1.—*Viaje a Suramérica*, por Pedro Laín Entralgo.

Núm. 2.—*Pasado, porvenir y misión de la gran Argentina*, por J. E. Casariego.

Núm. 3.—*Hispanoamérica en España, 1948*. (Indice de libros, conferencias y artículos sobre Hispanoamérica producidos en España en 1948.)

Núm. 4.—*Las doctrinas políticas de Eugenio María de Hostos*, por Francisco Elías de Tejada.

Núm. 5.—*Perfil cultural de Hispanoamérica*, por Angel Alvarez de Miranda. (Premio Mundo Hispánico, 1949.)

Núm. 6.—*Mensajes de Hispanidad, 1949*. (Discursos de los excelentísimos e ilustrísimos señores Sánchez Bella, Raffo de La Reta, Marín Balmaceda, Belaúnde y Martín Artajo.)

Núm. 7.—*Discursos del excelentísimo señor don Alberto Martín Artajo, Ministro de Asuntos Exteriores*, pronunciados durante su viaje a la República Argentina.

Núm. 8.—*La Universidad, el intelectual, Europa*, por Pedro Laín Entralgo.

PRECIO: 10 PESETAS

MADRID
M C M L