

PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL

Ortega y Gasset

El porvenir es lo aún indeciso, lo que no sabe cómo va a ser aunque de él se tienen siempre ciertas expectativas probables pero vagas. Si el pasado es lo que poseemos, lo que tenemos, el futuro es, por esencia, lo indócil, lo que no está nunca en nuestra mano. Por eso, Víctor Hugo afrontaba la excesiva seguridad en sí mismo del gran Napoleón, su petulancia, característica perenne de estos aventureros que son los dictadores desde Cornelius Sylla, y la afrontaba, gritándole:

*Non, l'avenir n'est à personne,
Sire, l'avenir n'est qu'à Dieu.*

Pues aun en las épocas en que el porvenir se presenta con un aspecto relativamente claro y preestablecido en sus líneas generales y referido a la humanidad en general, nuestro porvenir personal es siempre aleatorio, inseguro. Por esto, en su dimensión de futuro nuestra vida es esencial e irremediable inseguridad, y, por lo mismo, si no queremos vivir cloroformizados por beaterías emolientes, tenemos obligación de mantener siempre contacto tenaz con este subsuelo de inseguridad que nos constituye. De aquí que yo adopte para mi uso interno la admirable divisa de aquel caballero borgoñón del siglo XV que decía *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*. *Nur das ist mir sicher, das Unsichere*. "Sólo es segura la inseguridad". ¡Lema bien adecuado a un bravo guerrero que vive de continuo en la batalla, la cual es por excelencia lo inseguro!

En efecto, la fuerza cordial y decisiva del problemático futuro es un poder máximo y terrible, un poder impersonal, irracional y trágicamente insensible que rige nuestros destinos personales. Este poder supremo es el azar. Últimamente todo en nuestra vida individual —y esto es ante todo nuestra vida— depende del azar. Por eso los primitivos que no estaban como nosotros *sophisticated*, como dicen estos buenos de ingleses con su habitual pedantería específicamente británica, por eso los primitivos que no estaban distraídos y cegados para lo decisivo en sus vidas por

las ciencias que pretenden predecir el futuro —y lo predicen en parte, pero en general, no nuestro personal futuro— vieron en el azar el primer Dios —un Dios atroz sin alma, ciego—, un Dios sin figura, al cual no tenía sentido dirigirse con la plegaria ni intentar sobornarlo con el sacrificio.

Frente a este pavoroso e irracional Dios, sólo cabía emplear otro poder irracional, automático, que lo subyuga, creen los primitivos: la magia. La magia es la única forma posible de trato con el azar, el dios tremendo que no tiene cara. Y todos, señores, conservamos por ello, muy justamente, residuos de aquella concepción mágica de la vida con la cual últimamente se afrontaba el porvenir. Son las supersticiones. Todos las tenemos. En qué consistan y cuál sea la forma del *logos mágico* —porque es un *logos*, un modo de pensar no menos respetable que el que inventaron los griegos y así llamaron—, es cosa que no tengo ahora tiempo de esclarecer.

En nosotros, como he indicado, las supersticiones perduran sólo en forma residual. En su lugar poseemos otra fuerza no menos irracional que nos sirve como tope elástico en nuestro choque permanente con el azaroso destino. Esta fuerza es “la esperanza”, maravillosa emanación humana perfectamente infundada y sin razón, gloriosamente arbitraria, que segregamos continuamente frente al albur que es todo mañana.

Todo lo dicho nos permite dar todo el sentido, a la vez, grave y preciso que tiene la pregunta enunciada en el título de esta conferencia: ¿cómo ve el hombre actual y qué le son pasado y futuro, estos dos radicales y conjugados componentes de toda vida humana?

Para ver con alguna claridad lo que hoy nos pasa frente a pasado y futuro, basta con que comparemos nuestra situación con la que vivía el hombre occidental del último tercio del siglo XIX, el hombre “fin de siècle”, vestido de levita, cubierta la cabeza con la gran arquitectura de la chistera, con rígido cuello almidonado y corbata de plastrón. Este hombre —fuera lo que fuera, racionalista y “libre pensador” o cristiano de una u otra fe— creía a machamartillo en la Idea del progreso, inventada por una de las figuras más delicadamente venerables y geniales ante la cual todo buen europeo que sepa bien su “Europa” tiene que conmovirse: me refiero a Monsieur de Turgot. Tal vez el momento culminante del alma europea hasta la fecha haya sido una breve etapa que voy a denominar con el mismo nombre, conmovedor también para quien pertenezca hondamente a la familia europea, que aparece una y otra vez en cartas y memorias francesas de pocos años después. Este tiempo, a la vez dulce y luminoso, a la vez aurora y mediodía, es “le temps où Monsieur de Turgot était en Sorbonne”. Esta idea de que el hombre marcha hacia el futuro en inevitable progreso, como un astro a lo largo de su órbita, fue desarrollado por su discípulo Condorcet. El 8 de julio de 1793, el marqués de Condorcet fue denunciado por François Chabot, exfraile franciscano, canalla consumado, gran estúpido y convicto de malversación. Se denunció a Condorcet *comme un prévenu de conspiration contre l'unité et l'individualité de la République*. Chabot y los que le auxiliaron en esta denuncia y condenaron a Condorcet a la prisión en que murió nueve meses más tarde, eran los eternos imbéciles de la política que no sabían ni lo que era la República, ni la unidad, ni la indivisibilidad. Condorcet, al verse denunciado, se escondió; se encerró en casa de Madame Vernet y allí, en un rincón, escribió su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Este libro era el evangelio de una nueva fe: la fe en el progreso. La idea de progreso había sido rigurosamente formulada por el gran Turgot, maestro de Condorcet, en 1750. Es la gran idea de que han vivido dos siglos. Según ella, el progreso de la humanidad es

ineluctable y conduce a formas de vida cada vez más satisfactorias y perfectas. Nunca, sin embargo, se había sentido una parte tan importante de la humanidad —todo el Occidente— ante un porvenir más seguro. La idea de progreso es, como la “Equitativa”, una sociedad de seguros filosófica. En esa fe, igualmente, ha sido educada mi generación.

Como esta idea pareció confirmarse con creces durante todo el siglo XIX es comprensible que en la base de las almas se constituyese sólidamente la fe en ella. La fe, es decir, la absoluta convicción es siempre ciega. No es una idea, sino una *creencia* firme indiscutida e indiscutible. Toda fe, si lo es, es fe de carbonero.

Esta compacta fe trajo consigo que fuese aquélla, probablemente, la época entre las bien conocidas en que el futuro se ha presentado al Hombre como relativamente menos problemático. Por eso la vida perdió entonces dramática tensión. El único fenómeno inquietante pero aún no amenazador era el crecimiento del movimiento obrero. Mas en aquellas fechas este hecho terrible que iba a ser una catástrofe histórica era todavía sólo, al menos predominantemente, un tema académico. Se le llamaba “la cuestión social” y se discutía larga y tranquilamente sobre si existía, realmente o no, si esa cuestión era una cuestión económica o moral, pedagógica o violenta. El porvenir presentaba a aquellos europeos un perfil que era como una línea curva con leves oscilaciones que eran los pequeños problemas a la vista entonces. Como eran problemas menores, nada radicales, al volver el hombre, “fin de siglo”, su mirada al pretérito hallaba en él con abundancia modelos de solución que parecían suficientes para resolverlas. De aquí la complacencia de aquellos hombres, la voluptuosidad con que contemplaban morosamente el pasado. ¡Era una delicia encontrarse a su espalda un mundo riquísimo en modos de ser hombre, en formas de vida que parecían ejemplares! El hombre se sentía heredero de una inmensa fortuna de modelos vitales. Se creía aún en la ejemplaridad de Grecia y de Roma. La democracia ateniense que dos generaciones antes había redescubierto el banquero Grote, les significaba un modelo de democracia, porque creían en la democracia como se cree en la Virgen de Lourdes. Ni siquiera eran capaces de advertir que la democracia ateniense no ha tenido nunca nada que ver con las democracias contemporáneas de Occidente. Se creía en la tradición filosófica —en Platón, en Aristóteles, en Descartes—. Los que necesitaban una filosofía encontraban a retaguardia muchas ejemplares, pulidas, resplandecientes, y no tenían que hacer otra cosa que ponerse-las. Esto fue el Neo-kantismo, el Neo-fichtianismo, el Neo-tomismo. Y lo mismo en arte, y en letras, y en ciencia. La física era *la* física, la única, la perfecta e inquebrantable, la de Galileo y Newton. La matemática era la perenne maravilla de la verdad perfecta e inmutable, etcétera.

Lo propio encontraríamos si retrocediéramos un siglo atrás y diagnosticásemos, por ejemplo, la situación de un Goethe frente al pasado y porvenir, sólo que en él, que fue un gran iniciador de cosas nuevas, la definición es un poco más complicada. Goethe, cosa curiosa, era ciego para el futuro, o, dicho en otros términos, el futuro apenas le *era*. Ni siquiera la Revolución Francesa le inquietó mucho. En verdad que esto pasó a muchos en aquella generación. Sus posibles futuras consecuencias no perturbaban sus vidas, prueba —que puede en detalle hacerse— de que la famosa Revolución, en cuanto a sus principios, no representaba ninguna *peripeteia*, *peripeicia*, en el sentido griego de la palabra, es decir, que no representaba un efectivo vuelco de la vida, una auténtica *revolución*. Y es que la transformación política y social que traía consigo nacía y dejaba intactas las convicciones establecidas, la estructura honda de la vida, la moral, la anatomía de la sociedad, los valores de la lla-

mada civilización. Bajo el melodrama político, bajo la infatigable guillotina el subsuelo vital permanecía intacto. Los principios de la llamada civilización europea continuaban en pleno vigor y parecían más que nunca inmarcesibles.

Tenemos, pues, el mismo caso que el anterior y podemos elevar a “ley” histórica —la palabra ley entre comillas— la advertencia, diciendo: en la medida que el futuro es menos problemático el hombre encuentra a su espalda un pasado más rico en valores aún vigentes, en ejemplaridades, en modelos. El hombre se siente relativamente tranquilo ante el porvenir *porque* se siente heredero de un magnífico pasado. Y esto es Goethe, por excelencia; heredero, heredero de todo el pasado occidental que empieza con Homero y Praxiteles y llega hasta Spinoza y Cuvier. De aquí el lema que nos propone: “lo que heredaste de tus mayores, conquistalo para poseerlos”. ¿Curioso, no es cierto? A este hombre le pre-ocupa tan poco el futuro y poseerlo tan escasamente como faena que lo que nos recomienda como tarea es que nos apoderemos de nuestro pasado, lo que me recuerda aquella batalla entre españoles y portugueses en el siglo XVII, en que el ejército español, huyendo del portugués, resolvió tomar por asalto su propio campamento.

Como he tenido ocasión de recordar, la idea de progreso ha aparecido en 1750, o sea un año después del nacimiento de Goethe. Es, pues, una idea que le es contemporánea y que llevaba en sí con mucha más fuerza que las gentes de mi generación. Y siempre vivió de esta creencia, sin ver nunca alzarse en el horizonte el porvenir el espectro de posibles catástrofes. Sin embargo, en su época, las hubo tan grandes, relativamente, como las que nosotros vivimos, pero gracias a ese fondo de seguridad que la fe en el progreso les aseguraba, no tenían para él más que un valor superficial.

Goethe estaba persuadido de que bajo la faz del mar arrugada por esas tempestades, continuaba reinando la calma en las profundidades. Pero cuando dejaba de abandonarse simplemente a la vida, se enfrentaba con sus creencias y se ponía a pensar, también él se oponía a esta idea de progreso, sin saber demasiado cómo por lo demás. La idea de progreso es, quizás, la primera gran visión de lo humano como historicidad, como proceso, como cambio constitutivo. Es la aurora del “sentido histórico”. Pero, como he dicho, Goethe era ciego ante la historia, y esta ceguera nos muestra hasta qué punto estaba ligado al siglo XVIII —que es más particularmente él mismo en su primera parte—. Goethe se opone a la ley natural del progreso en tanto que ley constitutiva de la historia, según Turgot, Price, Priestley, Comte —y esto, no porque descubra otra fisonomía, más auténtica, en el proceso histórico, sino porque, como a Descartes y a los racionalistas puros, les repugna ver en la vida humana un proceso. Muy al contrario, se esfuerza por considerarla como algo que, en lo esencial, permanece invariable. Goethe no ve, pues, sólo, en lo humano, una “naturaleza” invariable, insumisa al tiempo y como eterna, prefiere verla transubstancializada. Tocamos aquí el origen de su manía de helenista. No tengo tiempo para insistir en este famoso helenismo de Goethe, que sus compatriotas han tratado de manera tan ridícula. Pero hemos desvelado su verdadero origen. Grecia, que por sí misma tiende a darlo todo en ejemplo, a convertirlo todo en paradigma, olvidando que la función principal de las Ideas platónicas es *ser modelos, causas ejemplares* —se sirvió de ellas como de vestido para vestir a lo humano y concebirlo como *ejemplaridad*—. Pero es que, en efecto, Grecia fue modelo, y, con ella, el Renacimiento. Hubo modelos, formas del pasado, que le ayudaron, como a tantos de sus contemporáneos, a afrontar el porvenir. Por el mismo hecho de que el porvenir entonces ofrecía un mínimo de inseguridad y peligro, podía tomar, del pasado, *ejemplos* en abundancia. Pero represéntense ustedes una situación vital inversa; que el porvenir

presente una fisonomía más que problemática, que aparezca como un peligro infinito, en una palabra, que la vida sea, en sentido extremo, *futurición*.

Problemas desconocidos hasta ahora en su profundidad y amplitud, surgen sobre el horizonte como constelaciones amenazadoras antes nunca vistas.

Las cosas que parecían más estables, y que eran para el hombre como una “tierra firme” en la que sus pies podían afirmarse, se hacen de golpe inciertas o se revelan como errores, utopías o píos deseos.

Entonces, el hombre, una vez más, vuelve su capacidad de atención hacia atrás, y mira hacia el pasado para buscar armas, instrumentos, modos de conducta que le permitan afrontar un porvenir más que problemático. ¿Y qué encuentra, en definitiva, en este vasto desván que es el pasado? De hecho, los problemas son tan radicalmente nuevos, que afectan a la misma estructura de las fuerzas vitales, a lo que se llama “los principios mismos de una civilización”, que nada de lo que se ha hecho y vivido en el pasado puede servir en nuestras tentativas de resolverlos. Nada de lo que nos revela la historia puede valer para un porvenir de tan extraño perfil. Imposible encontrar en el pasado modelos válidos. El porvenir, con su carga colosal de elementos problemáticos, borrará el pasado en tanto que ejemplaridad. El hombre tendrá la herencia de este pasado, pero no la aceptará: será, como decían los jurisperitos romanos, una herencia *in-adita, sine cessione*.

No, este hombre no puede sentirse heredero en el sentido de Goethe. Por el contrario, es un desheredado que no tiene tras de sí pasado eficaz. No es un pasado que se proyecte suficientemente sobre el porvenir porque éste carece de consonancia con él. Es un pasado inútil, que no puede ni respetar, ni admirar. Ahora bien, el pasado es como la cola de la cometa, lo que procura la estabilidad. De ahí la inestabilidad radical de nuestro tiempo. ¡Pues bien!, señoras y señores, tal es, simplemente, la situación del hombre actual. Este hombre de Occidente que es tan antiguo, al haber perdido su pasado se encuentra transformado, de golpe, en primitivo, tanto en la buena como en la mala acepción del término. ¡En esas estamos!

Los que nos repiten todos los días con conmovedora beatería que hay que salvar a la civilización occidental, se me aparecen como disecadores que se fatigan en volver a poner de pie a una momia. La civilización occidental ha muerto con bella y honrosa muerte. Ha muerto por sí misma: no la han matado los enemigos: ha sido ella la fuerza que ha estrangulado sus propios principios haciéndoles dar todo lo que “tenían en el vientre”, y probando, para terminar, que estos principios no lo eran. Y por eso se trata de una muerte que no significa una desaparición. Como el preboste de París a la muerte del rey gritemos: “¡La civilización occidental ha muerto, viva una nueva civilización occidental!”. Que lo antiguo se suceda a sí mismo. Habría llegado el momento de precisar aquí hasta qué punto han caducado esos famosos principios. No dispongo de ese tiempo. Pero voy a deciros una cosa: aunque hubiera tenido tiempo para dejar correr mi pensamiento no hubiera tenido sentido; sería un esfuerzo baldío, en efecto, recorrer uno por uno esos grandes sectores de la vida cuyo aplomamiento constituye una civilización, para demostrar que, actualmente, todos esos principios están hoy en quiebra.

Felizmente, toda civilización posee una estructura orgánica, y sus diferentes funciones, sus partes, y por consiguiente sus principios, se apoyan unos en otros y forman una jerarquía. Esto nos permite precisar nuestra apresurada alusión a la función fundamental —fundamental en el sentido, al menos, más característico— de nuestra civilización, a saber la ciencia. En ninguna otra civilización, más que en la civilización occidental, ha representado la ciencia un papel constitutivo. Salvo la de Grecia,

ninguna civilización ha conocido esta dimensión que calificamos de “saber científico”, e incluso en Grecia, donde fue concebida, nunca llegó a constituir el elemento fundamental, “visceral”, de la civilización helénica, o, digámoslo en términos más enérgicos, nunca Grecia vivió *de* la ciencia. Hasta el final de su existencia histórica algunos griegos egregios, poco numerosos, creyeron que la característica de los pueblos helenos, frente a los otras civilizaciones, era lo que llamaban la “cultura”, *paideia*. Esto pasaba poco tiempo antes de que Grecia hubiese sucumbido, en cuanto figura histórica normativa. Pero esta *paideia*, que, de hecho, y no solamente como *desideratum*, no es un órgano constitutivo de la vida general de los pueblos helénicos, esta *paideia* tampoco consiste en la ocupación científica, sino, más bien, en la ocupación retórica. Algunos grupos aún más reducidos —los *ultras* de la síntesis filosófica, la Academia platónica sobre todo— sostenían como un ideal que la cultura era, en su misma base, ciencia. Pero baste leer al gran promotor de la idea de *paideia*, Isócrates, para ver que, en sentido griego, la ciencia jamás llegó a ser verdaderamente una realidad básica de su “cultura” y todavía menos de su civilización. El hecho de que la ciencia nos interese tanto ha provocado una ilusión óptica gracias a la cual hemos supuesto siempre —cometiendo un error evidente— que interesaba amplia y profundamente a los griegos. Solamente cuando la Hélade dejó de estar viva, cuando no fue más que una supervivencia de sí misma, un triste pueblo medio momificado, que quiso vivir de sus *profesores* para atraer a los extranjeros, fue cuando Atenas, la perpetua rebelde, la enemiga de los pensadores, se convirtió en una especie de Vichy de la filosofía y de las demás *mathemata*.

No menos arbitrario y falso es llamar formalmente *cristiana* a la civilización occidental. El cristianismo no es un principio exclusivo de nuestra civilización, sino que actúa en otras civilizaciones y, además, los occidentales no han vivido exclusivamente de la fe en Dios, sino también de otra fe, que los ha trabajado de un modo radicalmente distinto e independiente de la fe religiosa, es decir, la fe en la ciencia, en la razón. El *trivium* y el *quadrivium* respondían ya, desde su aparición, a un culto a la razón. Pero las ciencias forman una jerarquía, se soportan unas a otras. Las dos ciencias básicas son la física y la lógica. Si algún grave accidente afecta a los principios de estas ciencias, es claro que afectará también a la civilización occidental. La gravedad no tomará hoy una apariencia melodramática, visible a los ojos de todos; de igual modo el profano, en la gota de sangre que observa al microscopio, no adivina la presencia de la grave enfermedad; sin embargo, para el que sabe hacer un diagnóstico, nadie duda que la situación actual de la física y de la lógica no sea el síntoma de una crisis de nuestra civilización mucho más profunda todavía que todas las catástrofes bélicas y políticas. Pues estas dos ciencias eran como la “caja-fuerte” en la que el hombre occidental guardaba el capital-oro que le permitía afrontar la vida con confianza.

Hace algunas semanas hablaba con el más grande físico actual; le manifestaba mi admiración por el valor del que había dado prueba decidiéndose a formular el “principio de la indeterminación”. Este principio es, sin duda, un principio físico y, como tal, expresa un hecho fundamental en el orden de los fenómenos que se llaman “materiales”. Pero si no fuese nada más no se trataría más que de un progreso normal de la ciencia física, de una verdad nueva que se añadiría a las ya adquiridas. Pero ocurre que este principio se vuelve a la vez contra todo el cuerpo de la física y lo destruye, no como una nueva teoría física acostumbrada a reemplazar a aquella, menos rigurosa, que la preceda, sino que trastorne la fisonomía de la física en lo que al conocimiento concierne. La base implícita del conocimiento físico era que el

investigador se limitaba a observar el fenómeno, a definirlo en fórmulas estrictas. Pero el principio de indeterminación proclama que el investigador, al observar el fenómeno, lo fabrica, que la observación es producción. Lo cual es enteramente incompatible con la idea tres veces milenaria del “conocimiento científico”. Por lo tanto, la física, *en lo que concierne al conocimiento*, dado el sentido tradicional de este vocablo, ha dejado de existir. Qué va a surgir más admirable que su figura pasada y tradicional, no lo sabemos todavía, pero a lo que estamos asistiendo es, ni más ni menos, a la volatilización de la física. “Pero si lo que ha descubierto usted es tan grave —añadía yo en esta conversación— lo que ocurre a la lógica, último y fundamental cimiento de nuestra civilización, es todavía más grave”. El físico me miró a los ojos sorprendido, quizás, de que esté al corriente de lo que casi es aún un secreto, gracias a su carácter sumamente abstruso y cuya formulación rigurosa es recentísima. Entonces me preguntó: “¿Se refiere usted al teorema de Gödel?” “Naturalmente. Me refiero a ese teorema que da una expresión definitiva a lo que se presentía en la lógica desde hace muchos años”. El teorema de Gödel significa que, hablando estrictamente, no hay lógica, que lo que se llamaba así no era más que una utopía, que se creía en una lógica porque ésta no era —desde Aristóteles— más que un desiderátum, un simple programa. En los cincuenta últimos años —desde Russell, Whitehead, por un lado, y Hilbert por otro— se ha intentado *realizar* la lógica y se ha visto que era imposible, porque, hablando con propiedad, la lógica no existe. Efectivamente, la lógica significaba “hablando con propiedad. . .”

Nuestra civilización sabe que sus principios están en quiebra —desmaterializados— y por eso duda de sí misma. Bien, no parece que ninguna civilización haya muerto, y con una muerte total, por un ataque de duda. Me parece más bien recordar que las civilizaciones han perecido por la razón contraria —por petrificación o arterioesclerosis de sus creencias—. Todo esto significa claramente que la forma honrada hasta aquí por nuestra civilización —o con más exactitud por los occidentales— está agotada y exhausta, pero que, por esto mismo, nuestra civilización se siente impulsada y obligada a inventar formas radicalmente nuevas. Hemos llegado a un momento, señoras y señores, en el que no tenemos más remedio que inventar e inventar en todos los órdenes. No se podría proponer tarea más deliciosa. ¡Hay que inventar! ¡Pues, bien!, ustedes, los jóvenes —muchachos y muchachas—, ¡a ello!

J. Ortega y Gasset,
en Hombre y cultura en el siglo XX,
Madrid, Ediciones Guadarrama, 1957.



Lo que puede un Sastre.