

ENSAYOS DEL CATALÁN*

Eduardo Nicol

Nota del traductor

Esta traducción ofrece cuatro ensayos de Nicol publicados en tres revistas y panfletos de carácter cultural y político editados en Ciudad de México por la comunidad catalana, a saber, la *Revista dels catalans d'Amèrica* (1939-1940), el *Full català* (1941-1942) y *La nostra revista* (1946-1954). Se pueden consultar en su lengua original en *Las ideas y los días*, obra póstuma que contiene ensayos inéditos y columnas que Nicol publicó en diversos diarios, cuya compilación fue elaborada por Arturo Aguirre, a quien agradezco haber dado su visto bueno para publicar mi traducción de esos textos.¹

Quien conozca la obra de Nicol notará que uno de los ensayos, *Paisaje y verdad. Filosofía de cámara*, conforma la segunda mitad de otro texto, *Filosofía de cámara*, aparecido en la primera compilación de ensayos del autor.² Sin embargo, hay diferencias notorias entre ambas versiones e, incluso, la versión aparecida en la revista catalana —aquí traducida— parece haber sido la original, adaptada posteriormente por Nicol en un ensayo más amplio. El resto de los textos, en cambio, no parecen figurar en otras obras.

A estos ensayos de juventud, redactados en la época en que Nicol meditó sus primeras dos obras —su tesis doctoral *Psicología de las situa-*

* Traducción de Aldo Guarneros Monterrubio.

¹ Eduardo Nicol, *Las ideas y los días* (México: Afinita, 2007), 25-29, 53-55, 67-69 y 77-81.

² Eduardo Nicol, *La vocación humana* (México: Conaculta, 1997), 106-112.

EDUARDO NICOL

ciones vitales y *La idea del hombre*—, antecede la traducción de las palabras que Nicol pronunció durante la ceremonia de investidura del doctorado *honoris causa* concedido por la Universidad Autónoma de Barcelona en la Sala de Actos del Rectorado el 26 de enero de 1984, es decir, luego de publicarse toda su obra sistemática que culmina con la *Crítica de la razón simbólica*. La presentación de Nicol durante aquella ceremonia estuvo a cargo de Octavi Fullat, de cuyo discurso cito dos pasajes harto significativos en semejantes recinto y ocasión:

La guerra civil española exilió a Eduard Nicol. Este exilio lo afectó a él, sin la menor duda, pero a su vez ha trasegado y alterado la misma cultura catalana. La enajenación de nuestros pensadores ha constituido el confinamiento de nuestra cultura. Ahora, no es que nos pongamos a recuperar la sabiduría desterrada —no es posible recuperar el tiempo perdido—; al presente nos damos cuenta, solamente, del infortunio sufrido y nos nace de esta manera la posibilidad de rehacer y recomprender una cultura malherida. La presencia del Maestro Nicol invita a este trabajo. Su producción bibliográfica, que se extiende desde 1941, con *Psicología de las situaciones vitales*, hasta 1982, con *Crítica de la razón simbólica*, permite comenzar un diálogo, obstaculizado, o hasta prohibido, durante los años del destierro cultural.

[...]

Estimado Profesor Eduard Nicol: gracias, porque con vuestro discurso filosófico de tantos años nos permite explorar nuestra alma colectiva que había casi perdido la memoria. La concesión del título de *Doctor Honoris Causa*, que hoy os hace la Universidad Autónoma de Barcelona, no solamente le honra a usted; nosotros nos sentimos aun más honrados por haberlo querido aceptar. Muchas gracias.³

Con suerte esta traducción no solo será de utilidad para acercar los pensamientos en catalán del filósofo catalán-mexicano, sino para tentar a leer en su lengua original los ensayos de un pensador que tuvo que cambiar de idioma para dar a conocer su pensamiento. Celebro que la revista *Estudios* tuviese a bien publicar esta humilde traducción.

Aldo Guarneros.

³ Eduard Nicol y Ramon Xirau, *Doctors Honoris Causa* (Bellaterra: UAB, 1984), 6-7 y 11.

Conferencia magistral leída durante la investidura del doctorado *honoris causa* (1984)

Falsa modestia no tienen los filósofos. Afirmar que un honor no es merecido equivale a devaluar el criterio de los que lo han otorgado. Una cosa diferente es la ambición de los honores, los premios y las distinciones, a los que conceden un gran valor casi todos los humanos. La austeridad del filósofo es un precepto vocacional. ¿Puede llegar esta austeridad hasta el límite de rehusar un título simplemente porque es honorífico, como si este beneficio humano pudiese enturbiar la pureza de la vocación? Tenemos el ejemplo no demasiado lejano de un filósofo que, por algún motivo, rechazó el premio más alto que se concede en el mundo. ¿Fue esta una actitud de buen ejemplo?

La pureza también se puede enturbiar con la arrogancia de la humildad. Los premios no se buscan, pero tampoco se rechazan. Nadie está por encima de un honor concedido de buena fe. La comunidad tiene el deber de premiar a los que le han servido bien; el servidor tiene el deber de agradecer este reconocimiento. La humildad ostentosa es un acto impuro que ofende a toda la comunidad. Con la conciencia tranquila, el filósofo ha de ponerse en el mismo nivel de los que otorgan y reciben los honores, y así confirma su integración en la comunidad.

Este asunto previo no es un simple bizantinismo del pensador que, por razón de su oficio, ha de aislarse para mantenerse activo, fiel a sí mismo. Es un asunto de conciencia. Porque en nuestros días la conciencia vocacional ha de mantenerse más despierta que en otras épocas menos turbias. Las desviaciones se producen con tanta facilidad y abundancia, que ya casi nadie hace mención de ello. La política y la utilidad pragmática perturban la tarea de pensar, cuya única justificación es la investigación de la verdad: de la verdad y nada más.

Sin embargo, ¿de qué sirve la verdad? La verdad de razón sirve a quien la busca, mientras la busca. Porque el buen filósofo no es el poseedor de la verdad. La gente con este oficio forma una fraternidad de buscadores. Las verdades halladas muchas veces causan disputas y discordias. La verdad que se considerase segura y definitiva paralizaría nuestro pensamiento. Si la filosofía eleva la condición humana no es por una

EDUARDO NICOL

posesión de la sapiencia, sino por un afán, por una carencia que inspira la pregunta. Todos los hombres somos unos desposeídos. ¿Y quién puede ser adversario de una duda? Las dudas nos hermanan. La filosofía es obra de paz. Este ἦθος socrático de la docta ignorancia, o de la duda metódica, es el que da nobleza humana a una vocación que no tiene ninguna utilidad.

Una cosa es la utilidad, otra es el servicio. Es falso que la pura verdad desinteresada no sirva para nada. El servicio humano del que da cuenta la filosofía desborda el ámbito de los interlocutores directos. Es también un servicio a la comunidad universal, y más íntimamente a la comunidad nacional. El pensamiento de Platón servía al mundo con una amplitud que todavía abraza nuestro mundo actual. Pero él era un griego de pura sepa. Este ámbito vital de la filosofía se ha ido diversificando con la formación de las nuevas lenguas. Hoy en día, cada filósofo piensa con los acentos de su propia lengua, a pesar de que las ideas podrían ser repensadas en cualquier otra lengua.

Esta fuerza innata de la tierra y de la sangre no perturba la universalidad del pensamiento. En esta ocasión, como un pensador que aspira a la universalidad, hago acto de presencia como un hombre que ha mantenido la fidelidad a la universidad catalana y a Cataluña, estando lejos, y a pesar de que su fiel servicio se haya expresado, por causa de los designios de una fortuna adversa, en otra lengua, que también es noble y estimada.

La conmemoración de los cincuenta años de la autonomía universitaria es una confirmación de nuestro afán de libertad, y eminentemente la libertad de un idioma que es nuestro distintivo y nuestro tesoro colectivo más valioso. Un pueblo privado de su propia lengua es un pueblo sin alma, literalmente des-animado. La privación forzosa de la lengua es un crimen contra la santidad del espíritu. Aquí y ahora, con nuestra presencia colectiva, estamos en situación de reparar este daño. La verdadera autonomía es la del pensamiento y la palabra. Sin ella, el filósofo está inválido. Yo no he podido pensar durante los últimos cuarenta y cuatro años en catalán. Lo que tuvo de trágico esta situación fue la necesidad de optar entre la lengua y la libertad. Me decidí por la libertad, y ahora recobro la lengua.

Motivo, entonces, de alegría redoblada. La evocación de aquella fecha de 1933 en que la universidad obtuvo su autonomía tiene para mí un doble significado, porque en estos mismos días hace exactamente cincuenta años inicié mi carrera de profesor.

Lo que se denomina acción de gracias, o sea el acto de darlas, es un acto carismático, que significa gratuito. Mis amigos griegos designan con la palabra *χάρισμα* la concesión de una gracia, venga de los hombres o de los dioses.

Este homenaje considero que es literalmente una gracia: un don gratuito, en el sentido de un obsequio o de un ofrecimiento. Mi agradecimiento, en cambio, no es completamente gratuito, porque es obligado. No obstante, el resultado satisfactorio es que estemos aquí reunidos para con-graciarnos.

Pero la gracia compartida no me borra cierta duda. No sé qué divinidad haya podido inspirar la intención de ofrecerme la gracia de vuestra presencia. De alguna divinidad muy elevada ha de haber surgido, porque hoy día se necesita gran altura de visión para captar la gracia de la filosofía, o sea, el don gracioso que la filosofía quiere ofrecernos, y que no todos sabemos agradecer. El agradecimiento significa la gracia retornada. Entiendo que los presentes son agradecidos, y que por tanto este acto no es un verdadero homenaje: no va dirigido al *hombre*, sino a la filosofía. Es en nombre de la filosofía que ahora os doy las gracias.

He de suponer que todos conocemos la palabra griega *χάρις*, de la cual deriva nuestra palabra “gracia”. Pero hemos de observar que tanto una como la otra tienen tres significados básicos. *Gracia* designa la virtud o cualidad del agraciado: es aquello que podemos *tener*. Designa también la virtud o cualidad de aquello que se ofrece graciosa o gratuitamente: en este caso, es aquello que se *dona*. Finalmente, la palabra designa la virtud o cualidad de quien *es* agraciado porque es agradecido: las gracias que él dona son la correspondencia de las que recibe.

La filosofía es graciosa en los dos primeros sentidos: tiene gracia ella misma y nos ofrece el don benéfico de la sapiencia gratuitamente. *Gratis et amore*. Por su gratuidad amorosa, la filosofía no espera las gracias de los receptores de su don. Este desinterés esencial realmente tiene mucha gracia.

Ahora bien: la filosofía que yo represento está en desgracia. Esto, que ya no tiene ninguna gracia, querría pensar que es lo que nos ha congregado, con la intención de salvar excepcionalmente la gracia intrínseca de la filosofía. La ciencia primera es la ciencia rechazada. Desde que esta ciencia, cuando ya tenía siglos de haber nacido, recibió el título ambiguo de metafísica, el destino de este nombre, y el saber principal que designa, han sido desgraciados. No sirvió de nada que Platón la denominase la “ciencia dialéctica”, la “ciencia de los hombres libres”, ni que más tarde Aristóteles le donase el nombre de “filosofía primera”. Ella ha sido víctima de una maledicencia, la cual es una desgracia que perjudica a quien rechaza un don que es gratuito, y por lo demás inocente, porque ni causa perjuicios ni implica compromisos prácticos.

Esta situación desgraciada, agravada en nuestros días, me obliga a preguntar qué gracia le reclaman a la filosofía aquellos que rechazan la filosofía primera. ¿Se conformarán con las gracias segundas? Quizá el rechazo se explique porque la gracia primera fue un don de los pensadores griegos: *timeo Danaos et dona ferentes*. Los hombres de hoy son desgraciados por voluntad: quieren borrar los dones del pasado, y reducen la esperanza de gracia a la actualidad de un presente sin horizonte, sin raíces y sin prosapia.

12

Platón había dicho en el *Teeteto* que “desde el principio, la razón se practica como una investigación de la ciencia”. La ciencia es lo que se busca; el hallazgo es la investigación misma. Y siglos más tarde, Leibniz decía que la metafísica, “a la cual Aristóteles llamaba repetidamente ciencia deseada o buscada (ζητούμενη) todavía figura hoy día entre las ciencias que conviene buscar”.

El don gracioso de la filosofía, y eminentemente de la filosofía primera, es el don de una capacidad de investigación, que quiere decir capacidad de duda. La filosofía es el magisterio de la pregunta. Aquello que el hombre busca, por gracia de la filosofía, es el camino que lo conduce a su interioridad, como decía Platón. Desde este sitio, todas las otras cosas parecen transitorias. Para quien no rechaza el don de la filosofía, la verdad que vale permanentemente es la de su estado de gracia. Gracias.

Paisaje y verdad. Filosofía de cámara (1939)

Vivir es decidir, escoger. Siempre se ha creído y se ha dicho que escogemos con el juicio, con la voluntad. No parecía que la sensibilidad también escogiese, y primordialmente. El pensamiento, o la conciencia moral, pueden ser motores de la decisión. La verdadera decisión vital se opera girando la cabeza a otro lado. Esconderla, con tal de no ver —gesto del avestruz, que el hombre enfáticamente ridiculiza— tiene más sentido de lo que parece. El movimiento de girar la cabeza a otro lado cambia la apariencia del mundo. Y la apariencia es el mundo del cual vivimos. Como dice Gide: “la verdad es la apariencia, el misterio es la forma, y lo que el hombre tiene de más profundo es la piel”. Cambiar de frente es cambiar de mundo, enfrentarse con otra cosa. Por ello el gesto expresa nuestra forma de vivir en el mundo, y la actitud, que es la armonía del gesto, expresa nuestro estilo. Un gesto brusco o lento, espontáneo, meditado y compuesto o gratuito, equilibrado, sorprendente o fácil, cambia nuestra perspectiva. Cada perspectiva es un mundo nuevo, con su carácter propio, y con la unidad que le impone nuestra limitación.

La limitación del caballo es la de ver un paisaje dual. La limitación del hombre es la de ver paisajes unitarios y únicos, que el gesto propone y derrumba constantemente, irremediabilmente. Cuando alzo la vista del papel, veo un paisaje de árboles y tejados; si giro la cabeza, descubro otro *paisaje*: el rostro de una persona que me miraba, sin darme cuenta. Y después, si consigo volver a mi primer *paisaje* de negro sobre blanco, ya no me parece el mismo; ya no *me es* el mismo. Ya lo recuerdo; lo identifico con el otro, que es una forma paradójica de decir que no puedo, realmente, identificarlo.

El teléfono, me parece, representa esto que digo con un ademán especial. El teléfono nos gira la cabeza, equivale a un cambio de frente. Todo mundo ha observado la rápida ausencia del presente y lo inmediato que provoca en nuestro interlocutor la solicitud del teléfono. El paisaje presente se mitiga; el otro paisaje que trae consigo el auricular deja, al que escucha, indefenso e inhábil para todo aquello que lo circunda. Algunas veces, reencontrar lo que fue presente, al volver del

EDUARDO NICOL

paisaje telefónico, se vuelve ya imposible. Descubrimos que ya no formamos parte del presente de nuestro interlocutor. Hemos sido proyectados a su pasado, o a su futuro.

Esto quiere decir que no siempre el paisaje realmente presente, en el sentido espacial y temporal, constituye nuestro presente, y que un paisaje pasado, o uno futuro, pueden ser más presentes en nosotros que este, más actual, que en vano se ofrece y solicita nuestra dedicación.

Nuestro desdén del presente puede obedecer a causas diferentes. Llegamos a no darnos cuenta de un paisaje si perdura en nosotros o se repite mucho. Su presente es, justamente, un intermedio entre otros dos paisajes. Esto ocurre con los paisajes sin vida que, a la manera de los pintores, denominaríamos *naturalezas muertas*: la teoría de libros de un estante, la cómoda estabilidad de los muebles pesados, de los cuadros y de los objetos superfluos. Paisajes de cámara. Los cuales pueden ser contemplados por el hombre con mirada casi divina, esto es, circular y total, desde un punto central donde todo radia.

Si, a pesar de todo, conseguimos ver realmente este paisaje, más limitado que los otros por la costumbre, y verlo con esta mirada penetrante y dueña que solamente poseemos para aquello que es muy nuestro, esta visión nos deja en la perplejidad. Nos quedamos perplejos en la posesión total de un aspecto del mundo. Esta es una posesión sin deleite, sin lamento y sin lucha; una posesión que no concluye como la argumentación, que no acaba, como esta, cuando ya es, sino que sigue siendo. Así, alcanzamos la verdad en la contemplación. Poseemos sin afirmar. Afirmar también es decidir. Pero la verdad de la afirmación contiene siempre una despedida y una renuncia sobre la cosa misma a la cual refiere, y siempre es menos aquello que envolvemos en la afirmación que aquello que abandonamos con ella fuera de ella.

También la visión fragmenta y recorta el paisaje total. Pero es más inmediata y directa que una afirmación, la cual no es, en definitiva, más que una referencia. La afirmación es generadora automática de incompatibilidades. La contemplación, por limitada que pueda ser —y lo es, por naturaleza—, no es decididamente incompatible con cualquier otra visión posible, por el hecho mismo de su unicidad. Cada paisaje que

podemos ver a fondo y plenamente, contiene —para mí— una alusión a la totalidad del resto. La verdad de nuestra contemplación deja subsistir todos los posibles que no están contenidos en ella. Nuestra posesión vivifica sin destruir la vida de lo que estamos poseyendo. Porque hay, en la verdad de la afirmación, una petrificación irremediable de aquello que se afirma, un impulso latente de agresión contra el reverso de aquello que se afirma, un olvido y un desdén por todo aquello que se excluye de la esfera de la propia afirmación. Toda afirmación paraliza el mundo y lo escinde en dos. Hablar es un hecho irreparable.

Hay, en la contemplación, amor y respeto por la cosa contemplada, gratitud de su ofrecimiento, beatitud de posesión honesta y segura, humildad en la conciencia de la propia limitación. Todo esto no es incompatible con una vinculación mística del espectador con su paisaje, pero no exige necesariamente esta vinculación. Sabemos que también los ojos de la cara son los ojos de la razón y que nuestra mirada es siempre una mirada inteligente —más o menos. Pero este es otro problema. Distinguimos entre el que contempla y la cosa contemplada.

Hará falta, además, que distingamos entre la cosa contemplada y aquello que vemos en la cosa contemplada. Porque hace falta no cansarse de mirar para ver poco. Nuestra limitación se refiere a la frontera circular de nuestra mirada, pero también a la intensidad con que penetramos el paisaje que define el círculo. Son dos cosas distintas. El riesgo —si acaso hubiese riesgo— no es ver poca cosa, sino no ver la cosa que miramos, no poner, como suele decirse, el alma en la mirada. Hace falta dar un sentido al afán humano de ver más. Es venturoso aquel que tiene la libertad y la amplitud del gesto, que le permite girar la cabeza a todos lados y enriquecerse de múltiples paisajes, y variados. Pero la sola abundancia no es riqueza si cada paisaje es, apenas, una presencia y no se vuelve una perspectiva, un punto de vista nuestro sobre él. Recuerdo que el poeta Salinas exclama:

*Lo que hubieses visto tú,
si llegas a pedir más
abril al treinta de abril.*

EDUARDO NICOL

No, no es eso. Me parece que hace falta resignarse a que el abril tenga treinta días nada más; a que nuestro paisaje tenga un contorno. El abril es así hecho, que su limitación misma nos ofrece una cosa que él no puede dar, distinta de él mismo: el mayo. El treinta de abril hemos de hacer un gesto y contemplamos el paisaje de mayo. Y así hay que arreglárselas siempre, con la condición de concentrarse como corresponde en cada uno de los treinta días de abril. Ver en ello más, quiere decir verlo todo, no desperdiciar ningún día —ningún paisaje.

Nuestra semejanza con Dios es esta. Este afán de ver plenamente, de mirar eficazmente. Pero el mirar de Dios es otra historia. Dios no vive; posee la presencia total de todos los paisajes. No decide, porque no tiene sensibilidad. No hace gestos. El gesto es la expresión de nuestro hallarnos insertos en el espacio y en el tiempo. Porque hay un gesto temporal, así como un gesto espacial. El recuerdo es un gesto temporal con el cual nos enfrentamos a un paisaje que ya no es de ahora. Toda la historia es un gesto —quiero decir la historiografía— y el sentido histórico de nuestro tiempo es el arte mimético de gesticular adecuadamente de cara al pasado. Por tanto, Dios no hace gestos, no tiene historia ni memoria. El propio Zeus Olímpico, a pesar de ser un viviente, era el menos gesticulante de todos los dioses.

16 Así, con el gesto cambiamos de perspectivas, corregimos —hasta donde es posible— una apariencia con otra apariencia, obtenemos múltiples perspectivas del mismo paisaje en diferentes apariencias; perspectivas de paisajes diferentes. Yo pienso que vivir es esto. Y, hasta aquí, nuestra vida puede ser beata. La inquietud la aportamos nosotros. La inquietud viene con el problema, y el problema es fundar la relación de una perspectiva con otra, armonizar los paisajes y constituir el tablero total. El hombre tiene una mentalidad sinfónica. Y el problema de combinar cuerdas y metales es un problema de relaciones, o sea de abstracciones. Yo creo que la manzana de la discordia era, efectivamente, un fruto abstracto.

El alma vive en paz mientras reposa sobre su veracidad, sobre la autenticidad de su limitada visión. El asunto grave es conectar mi perspectiva actual con todas las pasadas y las posibles contenidas en el futuro; o, mejor dicho, con todas las posibles del pasado, del presente y del

futuro. El asunto grave es aspirar a la verdad desde la veracidad. Porque la verdad es completa y cerrada, unitaria e inflexible. No admite corrección. Cualquier corrección que se le aplique, se vuelve una nueva verdad, que destruye la primera y la sustituye. El punto de vista no es tan indómito, y admite la corrección, la composición: dos veracidades discordantes sobre el mismo paisaje son posibles. Sobre la misma cosa, en cambio, solamente una verdad es posible. Su contraria, que la niega *totaliter*, no es más falsa que la contradictoria, que la niega *parcialiter*.

El reconocimiento de este hecho, y su proyección hasta las últimas consecuencias, exigirían la elaboración de una nueva lógica: la lógica dinámica de la veracidad. Haría falta denominarla así para distinguirla de la lógica estática del juicio conceptual y de la lógica dinámica, pero carente de principios, del sentimiento. Pero todo esto también exige, por su lado, una fundamentación más seria, que otro día intentaremos. Ahora, cuando hablamos aquí de veracidad, hace falta entender que el término no significa una noción ética. No cualifica la sinceridad del que contempla desde un punto de vista, ni se confunde el punto de vista con una opinión personal. La veracidad es el principio de legitimidad del punto de vista, y el punto de vista expresa la limitación de nuestra peculiar manera, inmediata y directa, de ver la realidad. Más adelante lo explicaremos.

El destino de los pueblos (1941)

No solamente los hombres, también los pueblos tienen destino. Entendemos por destino, en la vida, no un término prefijado, como un fatalismo que nos llevaría a sentirnos inútiles a nosotros mismos y haría superfluo cualquier esfuerzo. El destino también es inexorable, pero jamás marca la línea precisa de nuestra existencia. Hace falta entender por destino, me parece, aquello que es dado en nosotros, que no depende de nosotros mismos y que es irrenunciable. Esto limita o enmarca nuestras posibilidades, pero no las reduce a una sola. Es aquello con lo que hay que contar, y cuando prescindimos de contar con ello, nuestro choque con los límites se denomina fracaso, y nos revela que nuestro destino literalmente *nos destina*. Pero aquello que cada uno hace con su destino es su obra. De esto se desprende que el conocimiento auténtico del propio destino no anula los afanes ni la voluntad de esfuerzo, sino que los orienta rectamente y dona a la vida un sentido severo y noble, por la conciencia de los límites personales que de ahí resulta.

18 | Estos asuntos la gente no los formula, pero los presiente muy bien. Todos consideramos impropio comparar, sin más ni más, la vida de dos personas si entre ellas no descubrimos nada en común, fundamentalmente. Esta cosa común fundamental es un destino semejante. La vida humana está hecha de cualidades, y no de realidades cuantitativas o mensurables. Y, así, no solamente es ella heterogénea respecto de cualquier otra realidad, sino que, en el mismo plano de los asuntos humanos, unas pueden llegar a ser heterogéneas respecto de otras. Por esta razón, no consideramos adecuado comparar vidas heterogéneas o que tienen un origen diferente. Es decir, un destino diferente, porque el destino, como limitación original, es más un principio que un término. Nuestro origen es nuestro porque es irrenunciable; pero nuestro término lo es porque es nuestra obra y el resultado de nuestra elección.

La sabiduría o buen sentido de la gente, que no permite poner en un mismo nivel de estimación y de exigencia vidas heterogéneas, o destinos diferentes, no ha llegado todavía a proyectarse sobre el destino de los pueblos. Y esto es una falta de sentido y de consecuencia. Porque

el destino significa, en los pueblos, las mismas forzosidades o limitaciones, los mismos datos irrenunciables que en los hombres. Sin duda, el destino opera en los pueblos de una manera diferente, porque el curso histórico tiene una dimensión y una estructura que no coinciden con los de la vida humana. Hace falta tomar, entonces, un pueblo en una situación concreta y tratar de dilucidar cuáles sean los componentes de su destino actual. Si la situación es pretérita, el conocimiento del destino estará a la base del juicio histórico. Si la situación es presente, aquella conciencia habrá de ser la que formule la misión nacional. No hay conciencia de una misión vital —individual o nacional— sin la conciencia del propio destino. Y por lo que respecta a la vida de los pueblos, esta conciencia corresponde a la Filosofía y a la Historia.

En las culturas jóvenes la Historia precede a la Filosofía. O bien la Filosofía comienza por la Historia. En Cataluña no habíamos llegado todavía a la formulación conceptual rigurosa de nuestro destino nacional. Apenas la Historia estaba formulando sus síntesis críticas y nos comenzaba a ofrecer la comprensión del sentido de nuestra existencia pasada. Pues bien: esto es lo que hemos de tomar por base si queremos formular nuestro destino. Esta es la misión de hoy. Debemos reconocer que no hemos tenido hasta ahora la conciencia unitaria de un destino personal de Cataluña. La voz que habría podido formularla nos ha faltado en las horas trágicas, y esta fue, quizá, la peor de las tragedias.

Sería absurdo que pusiésemos en el mismo plano de consideración el destino de Cataluña y el de las naciones que la rodean. Esta es nuestra fundamental, irrenunciable limitación. Me parece que, si reflexionamos, veremos claramente esto: que la dimensión política (por no decir la fuerza) y cultural de estas naciones es superior a la nuestra. Una ocasión, en nuestra historia, habríamos podido, tal vez, equipararnos, pero el más brillante de nuestros reyes no hizo lo que hacía falta para conseguirlo. Esto marcó nuestro destino. Esto, y aquella extraña y triste decadencia nuestra, en el momento de plenitud renacentista de nuestros vecinos. El Renacimiento, además, consagró políticamente una comunidad de destino con Castilla. Actualmente, no veo que esta comunidad pueda ser destruida. Intentarlo, entonces, sería condenarse a aquel choque con

EDUARDO NICOL

los límites propios que denominamos fracaso. Otra cosa es el problema de la convivencia.

En definitiva, el resultado es este: somos un pueblo pequeño. Esto quiere decir muchas cosas que no viene a cuento ya enumerar y explicar. Pero quiere decir una que conviene tener presente desde ahora. Nuestro destino de pueblo pequeño nos señala el camino de nuestra misión: la nuestra es una misión cultural. La cultura es la razón de ser de los pueblos como el nuestro; es la esencia misma de su personalidad. Y nada sería peor que la vanidad política nos alejase de esta misión nuestra. Nuestra política se ha de limitar a ser el instrumento de nuestra cultura. Por otros caminos se hallará las puertas cerradas.

Hace falta tener esto presente, porque las maldades de nuestros días se agravarán todavía, pero tendrán un término, y es de esperar que los seguirá una época en que hará falta plantearse estos problemas seriamente. Conocer las cosas que no pueden ser, no quiere decir que carezcan de grandeza las que podemos hacer.

Los clásicos griegos y latinos en catalán (1942)

Cataluña es, hasta ahora, el único pueblo hispánico que ha iniciado la gran obra de traducir íntegros los clásicos griegos y latinos. Más de 80 volúmenes había publicado la Fundación Bernat Metge cuando la guerra de 1936 a 1939 interrumpió sus labores.

La presencia de los clásicos en Cataluña fue una presencia viva, verdadera compañía familiar para muchos catalanes desde la infancia. Yo no *conocía* los clásicos, pero me los hallaba entre manos. La primera vez que fui susceptible de la gracia de un paisaje urbano fue en el barrio gótico de Barcelona, donde se halla la Catedral, la Generalidad y ruinas romanas. El sentimiento nostálgico de un pasado medieval glorioso se asociaba, así, con la imagen familiar de columnas corintias y de restos de muralla. Se podía decir que los clásicos estaban en casa. De tal modo como los retratos familiares de abuelos y bisabuelos de quienes, aunque no los hemos conocido, siempre nos ha llegado alguna anécdota que nos los integra al mundo de los vivos.

Esto que me pasaba a mí debía suceder, aumentado, a los ampurdaneses que vivían cerca de la ciudad griega de Ampurias, que vieron renacer cerca del mar las famosas estatuas de Venus y Asclepio. Lo mismo se podría decir de la manera de sentirse de los campesinos de Tarragona, para los que el Arco de Bará, la Tumba de los Escipiones, el Palacio de Augusto y el Acueducto son tan familiares como el mar o sus viñedos.

La presencia de los clásicos estaba viva en Cataluña, si bien no había existido una tradición de estudios humanísticos. Cataluña, en el Renacimiento, puede ofrecer un Luis Vives, un Bernat Metge, el rey Martín, el rey Alfonso el Magnánimo. Más tarde, la Decadencia frustró una tradición naciente.

Aquella tradición armonizaba con nuestro espíritu. En cambio, España no ha sido jamás humanista.

Cuando se inició la Renacimiento en Cataluña en el siglo XIX, de los clásicos guardábamos el rastro, como espectáculo y como ambiente. Y no era poca cosa. Este renacimiento espiritual del siglo XIX se inició

bajo el signo del Romanticismo y fue así, primero, porque la época lo exigía y, en segundo lugar, porque la nostalgia medievalista general se mostraba más en Cataluña, ya que la Edad Media representaba para los catalanes no solamente una plenitud de vida desde un punto de vista literario, sino en cuanto a la Patria misma.

Por el camino de la historia los renacentistas llegaron, a través de la añoranza medieval, a las fuentes mismas de nuestra historia: Grecia y Roma. El camino de la lengua y de la literatura nos conducía también a las mismas fuentes. Incorporándose Cataluña a la corriente general de la evolución literaria, bajo una influencia francesa predominante, la literatura catalana se formaba y, a la vez, el idioma salía purificado. La renovación de la estructura y de las formas expresivas del lenguaje hizo falta hacerla con base en la lección de los clásicos medievales catalanes. Ahora bien: la raíz última de donde provenía la savia del catalán era el latín e, incluso, el griego. Quizá este parentesco determinó las primeras versiones aisladas de las grandes obras antiguas, principalmente la *Odisea* y la *Eneida*. Estas actividades humanísticas abrieron camino a la Fundación Bernat Metge.

La Fundación fue creada en 1923, gracias al esplendor y al gusto por los asuntos de la cultura de un destacado hombre de empresa y político, que halló en este lado de su actividad la mejor forma de mostrar su patriotismo. La aparición de la Fundación Bernat Metge representa el fin de la época nostálgica. Cierta madurez se adivinaba, aun cuando algunas veces se cayese en el pecado juvenil de sentirse demasiado orgulloso con la propia obra (pecado, por cierto, muy catalán). Más tarde, no obstante, la promesa fue cumplida. Desde su comienzo, la Fundación Bernat Metge había reunido en su seno universitarios y personas que no lo eran, pero cada vez más predominaba un estilo de tipo universitario. Imponiéndose la disciplina de traducir al catalán las obras de los clásicos (de Platón, Plutarco, Cicerón, Plauto, Demóstenes, Esquilo, Tácito), los traductores, en función de escritores y filólogos al mismo tiempo, descubrieron en el idioma la riqueza y la variedad de los recursos expresivos que guarda. Las ediciones de la Fundación fueron para los escritores y para el público en general modelos de estilo y de riqueza y pureza de lenguaje.

De la acción inspiradora ejercida sobre el público, de la influencia educativa que se esperaba de la difusión de los clásicos, es difícil hablar en estos días en que la barbarie parece haber enjugado del mundo toda norma y todo espíritu inspirado en principios humanistas. Pero hace falta afirmar que el fenómeno es solamente una crisis y, por profundos que parezcan sus efectos, no logrará minar la fortaleza de esta vieja tradición que forma parte de la herencia espiritual que nos nutre.

Una idea de la acción fecunda que los clásicos ejercen sobre el pueblo de Cataluña nos la proporciona este dato: las ediciones de la Bernat Metge tenían 2000 suscriptores; los tirajes normales eran de 4000 ejemplares y 21 títulos estaban agotados, de los cuales ocho ya habían sido objeto de reedición.

Cualquiera que sea el porvenir de los catalanes, y en general el de todos los hombres, creo que la esperanza y el esfuerzo de todos han de encaminarse hacia la restauración de aquellas condiciones de libertad que hacen posibles las grandes empresas del espíritu, como fue la labor meritoria de difundir los clásicos en Cataluña.

La idea del hombre (1947)

Este es el título de una obra mía que acaba de publicarse. No diría que esta *Idea* sea una *ocurrencia*, como las ideas de Ortega, por ejemplo, son tan a menudo felices, brillantes, algunas veces profundas ocurrencias. Tampoco es una idea disparada de la tierra, con una fuerza que la aleje de las cosas vivas que suceden aquí, entre los hombres. Es una idea del hombre que se ha formado al borde de la condición humana misma. Y esto no es una paradoja. Si bien siempre se han formado los hombres una cierta idea de ellos mismos —siempre, quiero decir, desde Grecia—, no siempre, en cambio, esta idea nos parecería a nosotros una idea viva, un reflejo fiel de la realidad humana. Lo primero que discierne la mirada histórica es la diferencia entre los hombres del pasado y sus formas de vida, y nuestra realidad presente, nuestra forma actual de vivir. De esta percepción de diferencias nos sentimos frecuentemente tentados a derivar un juicio negativo del valor de autenticidad de aquellas existencias pasadas. Nuestra existencia nos parece —y es— tan real y auténtica, tan actual y plena, que cualquier otra vida diferente la juzgamos irreal y falsa, extraña y... pasada. Sin embargo, aquellos hombres del pasado vivieron con un sentimiento arraigado, que no necesitaba justificarse, de la plena y auténtica realidad de aquellas vidas suyas. Las cuales son *pasadas* para nosotros, que las miramos de lejos; pero fueron *presentes* en aquel pasado en que las sitúa el ordenamiento histórico. Así, pues, el problema que se plantea a quien se interesa por saber qué es el hombre, es un problema histórico: ¿qué relación existe entre el hombre del pasado —de cualquier pasado— y nosotros mismos? ¿Cuál es la conexión que ha articulado este cambio que nos ofrece, manifiestamente, el proceso histórico?

Ya sé que, a primera vista, estas preguntas podría el lector considerarlas *filosóficas*, con el subrayado de una ligera reticencia. En este caso, la reticencia carecería de fundamento. Cuando una cuestión nos parece filosófica, sentimos espontáneamente un cierto respeto por quien la plantea (hombre meritorio, que se ocupa de cosas elevadas); pero, al mismo tiempo, nos viene el impulso de dar vuelta a la hoja y dedicar

nuestras atenciones urgentes a asuntos más vivos y actuales, más directamente vinculados con nuestros afanes diarios, con preocupaciones y con placeres que la vida nos hace presente, por desgracia, con una generosidad reiterada. Pero a medida que estos problemas de la existencia inmediata parece que crecen en volumen y gravedad, a medida que se va haciendo más difícil resolverlos, nace en nosotros la vaga noción de que aquella dificultad que ofrece *cada* problema es síntoma de un problema más grave, que cala más a fondo y toca la entraña de la vida. La solución que hace falta buscar es una solución radical. Cuando esto pasa, no hay ningún problema que pueda resolverse individualmente. Los síntomas no se curan; no son más que esto: indicios. Hace falta curar el mal que los produce, atacándolo a fondo.

Ahora bien: atacar a fondo un mal de la vida —de la vida humana auténtica, no de la vida biológica— es plantear un problema filosófico. Para hacerlo, hace falta refrenar la urgencia de los problemas inmediatos, reunir un poco de calma, como se pueda: mirar las cosas con una cierta perspectiva. La perspectiva filosófica con la cual hoy hemos de enfocar el problema del hombre es una perspectiva histórica.

Nuestra situación presente es crítica. Como una ola que avanzaba, la crisis había sido prevista, anticipada. Ahora la ola se ha estrellado contra la costa y nos hallamos en el centro de su terrible estallido. Es una magnífica aventura. Ahora, como todas las aventuras auténticas, nos va dejando la vida lacerada. Tenemos el afán de liberarnos. Contra lo que siempre creen los adolescentes —y los hombres que han vivido sin inquietudes ni estremecimientos—, las aventuras solamente son espléndidas para quien las oye relatar; el que las vive, no piensa más que en la manera de salir adelante, y cuando ya han pasado, se estremece de pensar en ello. De momento, nosotros —los hombres contemporáneos mismos, en conjunto— no parece que hayamos encontrado la manera de salir adelante. Por eso miramos el pasado. Y no tanto para encontrar ahí una solución ya hecha, ni para recoger la eventual inspiración de aquel estremecimiento que también sintieron los hombres de antes, después de superar sus crisis. Más bien para preguntarnos: ¿cómo es que hemos llegado a la situación actual? ¿Qué clase de ser es este que denominamos hombre, el cual se transforma de un tiempo a otro de una manera

tan radical —este ser que se preocupa de toda cosa, para el cual la *preocupación* es consustancial con su misma naturaleza, aun cuando conoce la muerte por adelantado y sabe que ella borra todos los motivos de preocupación?

Hay que desengañarse: la filosofía no es una faena alejada de la vida. Ha sido siempre —y hoy lo es con una conciencia que no tuvieron los filósofos del pasado— un oficio que toca las raíces mismas de la vida. Estos problemas radicales de la existencia pueden parecer nebulosos y faltos de sustancia vital, porque nuestra existencia diaria es la que está vacía de sustancia, y la floja banalidad acostumbrada topa con la dureza insólita de las cuestiones más profundas y ocultas. Jamás hallamos la ocasión de mirar las cosas a fondo; de mirarnos a fondo nosotros mismos. Es una tarea difícil, no siempre gratificante. Pero cuando lo hacemos, cuando uno de nosotros tiene una pausa o una crisis y se pregunta: “¿Qué soy yo?”, inmediatamente dirige la mirada hacia el pasado, hacia su propio pasado. Este gesto espontáneo traduce aquella pregunta con los términos de esta otra: “¿Qué he sido? ¿Qué he hecho de mí mismo durante mi vida?”.

26 | Hoy es toda la humanidad occidental —para reducir los límites de la crisis al punto que nos urge más— la que ha de formularse estas preguntas. Sentimos que debemos hacer algo nuevo. Para resolver qué debemos hacer, hemos de resolver antes qué somos. Y para saber qué somos, debemos preguntarnos qué hemos sido. Esta es la pregunta histórica. La entrada en contacto de la filosofía y la historia es el hecho más vivo del pensamiento contemporáneo.

Dilthey, en Alemania, durante el siglo pasado, fue el pensador que dio forma filosófica a la idea de la historicidad de todos los asuntos humanos, de la conexión vital entre la historia y la filosofía. Ortega y Gasset se ha encargado de difundirla y bordarla en lengua castellana. Pero ni uno ni otro me parece que hayan abarcado el fondo verdadero del problema —o el camino de su solución, porque el historicismo es un problema y no una solución—: este es el punto en el cual la cuestión se presenta en términos metafísicos. Naturalmente, no tengo el propósito de tratar en estas páginas el problema metafísico del hombre. Lo

menciono tan solo para advertir el peligro que representa el historicismo cuando no culmina en una teoría que nos aclare qué es el *ser* del hombre. Este peligro se denomina escepticismo. Que el hombre se transforma en el transcurso de las edades, y que conjuntamente se transforman todas sus creaciones de cultura, es cosa conocida. Esto nos lo dice la historia. Pero, ¿qué pasa cuando la filosofía nos hace saber que también la verdad del pensamiento, la verdad de la fe, el valor de justicia, el sentimiento de libertad, son productos históricos, sometidos a caducidad? ¿Qué le queda entonces al hombre, cuando se desvanece la solidez de sus fundamentos vitales?

Los hombres tenemos ideas y creencias, convicciones y principios. Algunas veces las estimamos más que nuestra vida misma. Somos capaces de morir para defenderlas. Lo somos también de sufrir para mantenerlas. Muchos actos de heroísmo —así también muchas barbaridades— se producen en nombre de las ideas. Sin embargo, si resulta que estas ideas tienen únicamente un valor histórico, si resulta que son una creación de nuestra misma vida —y, por tanto, únicamente valen para nuestro tiempo—, ¿qué sentido ha de tener que muramos o suframos por ellas? Es insensato sacrificarse, es insensato dar la vida por una creencia que solamente es una expresión de esta misma vida. Cuando nos damos cuenta de esta trágica paradoja sentimos que el ánimo de vivir dedicados a cosas más altas que nosotros decae y se extingue. No hay ninguna cosa que tenga un valor por sí misma, fuera de nosotros. Nosotros somos el valor único. Del escepticismo se pasa, así, muy fácilmente, a una suerte de egoísmo que no carece de antecedentes históricos.

Cuando los hombres se ven inundados por el sentimiento de la vacuidad de la existencia, suelen tomar estas actitudes: unos adoptan un cinismo pesimista, o se entregan a una clase sórdida de optimismo biológico —el racismo, por ejemplo— que es como una explosión irracional del afán de poder; otros, los que tienen un alma más noble y fina, se resignan y buscan la paz en la soledad y el equilibrio interior, desengañados de toda esperanza, o bien tratan de alcanzar la luz de un camino nuevo, alguna verdad bien cierta que sirva de fundamento seguro a la existencia humana.

Algunos filósofos de hoy —notoriamente los existencialistas franceses, y ante todos Jean-Paul Sartre— se complacen en describir simplemente todos los aspectos negativos de la existencia; coquetean, por decirlo así, con la tragedia, y aprovechan el morboso deleite que la gente parece recibir del análisis de todas las desdichas y las debilidades. Esta escuela, puramente descriptiva, no podrá jamás conducirnos a una solución, a una vía o una vida nuevas. Yo he dicho que no conviene ahora hablar de estos posibles caminos de solución. En el terreno filosófico, la cuestión es, más bien, técnica y difícil. Pero convendría, de momento, que todos nos cuidásemos del vicio de creer que, tal como están hoy las cosas, haya alguno de los grandes problemas que nos llaman desde la orilla que se pueda plantear con rigor y seriedad sin tocar su fondo filosófico. He ahí el problema político, por ejemplo. Es una ingenuidad creer que una fórmula política fundamental, cualquiera que sea, no implica una cierta idea del hombre —y esto es filosofía. El político es muy cierto que no necesita ser filósofo. Quizá le vendría bien *pensar* un poco más; no le hace falta, en todo caso, pensar filosóficamente. Pero, en la situación especial de nuestros días, cuando lo que conviene, inevitablemente, es recomenzar desde los mismos fundamentos, la fórmula ideal ha de preceder la acción y ha de servirle de guía. Se ha quebrado la tradición, ha desaparecido este vínculo que son las instituciones políticas, lo cual vincula el presente con el pasado en el curso de la acción cotidiana. Entonces todo mundo tiene el derecho de reclamar del filósofo el cumplimiento de su función directriz, educadora. Si no tiene soluciones precisas, ha de crear en los hombres dirigentes la conciencia del problema, y a todos los otros ha de enseñar las virtudes de la decencia, de la dignidad humanas, que no necesitan vincularse a ningún sistema exclusivo. Y si tiene soluciones, ha de proclamarlas y salir de un largo silencio meditativo: ha de arrancar a la gente de la rutina y de la mezquindad y hacerle abrir claramente la mirada para que capte un problema que es noble por su misma tragedia: el problema de la idea del hombre.