

básicas ante la sensación de impotencia. Así la actitud cínica —que lo único que pretendía era sobrevivir en medio del universal naufragio— tenía una sola finalidad: resistir con el desprecio, aniquilar el polvoriento caparazón de una sociedad muerta. Pero esta actitud sólo podía ser adoptada por unos pocos. Había que buscar otra solución, y ésta fue la estoica, que se caracterizó por la resistencia, a la que arrojan otra serie de actitudes: la abstinencia, la tensión, el espíritu, la razón universal, la naturaleza. A través de las tres últimas nociones los estoicos elaboraron una metafísica, pero el verdadero núcleo de su sistema fue la ética. No despreciaron el conocimiento, sino que pusieron al servicio de la vida, lo utilizaron como una medicina para la curación del hombre. Los estoicos hallaron una concepción del Universo que se adaptara a su conducta, y ésta no consistió en otra cosa que en intentar salvarse mediante un continuo retroceso hacia sí mismo, en buscar la *eudemonía*. Fue una solución de repliegue, como la que adopta el animal acorralado, o, como dice el mismo Ferrater, la retracción que resulta de disminuir el volumen y alcance de nuestras experiencias. Y en ese repliegue el estoico halló la única forma posible de libertad: la imperurbabilidad. En su propio reducto —en el propio juicio— halló el estoico el fundamento de su actuación, de la conducta enmascarada, del *como si*. Pero el radicalismo con que el estoico se retiró hacia sí mismo fue más una manifestación de la falta de vigor que la prueba de una voluntad de renuncia. Todos los elementos que configuran el estoicismo se concentran en esa voluntad de repliegue, de retroceso, en la búsqueda del consuelo. Pero el estoico no fue ya un minoritario; tampoco un mayoritario. El estoicismo se mostró como una solución incompleta; por ello se precisaban otras. Una de ellas: la de los neoplatónicos, cuya meta era el saber para alcanzar la salvación, que, a su vez consiste en conocimiento. Afrontaron la situación de la época mediante la huida —figurada— de este mundo, desbrozaron el camino de la retirada mediante el conocimiento, y terminaron en la contemplación. A diferencia de los estoicos, los neoplatónicos buscaban la impassibilidad de los incorpóreos mediante la huida, que consistía en permanecer en este mundo y en verlo todo como si se estuviera en el otro. El neoplatonismo es la culminación de una historia, pero la historia de una retirada. Fue también una solución minoritaria.

Un tipo diferente de reacción fue la del hebreo: batido, como muchos otros hombres de la época por la desesperación y la desorientación, encontró un modo singular de llenar el hueco producido en su existencia: la esperanza.

El hebreo vive la experiencia de que la existencia humana no se basta a sí misma: pende y depende de Dios. El ámbito que éste le ha concedido puede, en cualquier momento, serle retirado. Debe, pues, entenderse con esta realidad suprema, cuyo arbitrio es ley absoluta, por medio de un artificio singular: el pacto. La ley revelada mediante el pacto es el modo original con el cual el hebreo repara la fisura producida en su vida cuando no sabía qué hacer ante aquel Dios sin color, sin sabor, sin figura, todo él tensión y voluntad, fuego y cólera. El Pacto incluye la Promesa y la esperanza en un Mesías: era la fe completa en el futuro. Ferrater denomina a los hebreos *los futuristas*.

Después de dos breves excursus sobre el poder en el mundo romano y sobre la figura del «hombre nuevo» que el cristianismo aporta —«la novedad del Cristianismo»

fue así la idea del Dios hecho hombre»— pasa a analizar el que denomina «problema de la época moderna». Ha habido una época moderna, de la que la edad contemporánea es una de las fases, aún no terminada. Entiende por «crisis moderna» tanto las zozobras vividas hace varios siglos por algunos hombres del occidente europeo, como los trastornos que afectan a toda nuestra sociedad contemporánea por la entera superficie del planeta. Aquí Ferrater tiene que afinar todo su aparato analítico y conjugar los conceptos de «estabilidad» e «inestabilidad» con los de «tranquilidad» y «turbulencia», así como los de «época crítica» y de los derechos del hombre con los de agitación interna y externa y la expansión territorial del concepto de Occidente. En una palabra: la «época moderna» designó un período histórico aún no concluso, pero del cual comenzaba ya a entreverse una compleja estructura intelectual y política. Se trata de un período que no ha sido siempre unitario: si ha sido un período crítico, no ha sido siempre inestable. Dentro del mismo hubo «crisis» que pudieron disolver la sociedad, pero que, de hecho, la ayudaron a reconstruirse. La fuerza de cohesión de ésta pudo justamente probarse por el modo como logró vencer tales crisis. No es, pues, una mole compacta, sino un edificio sostenido sobre un equilibrio inestable, gracias al cual hay «evolución» y «progreso». La época moderna acentuó la inestabilidad, hasta el punto de parecer una edad esencialmente inestable, insegura, en cuyo seno se produjeron incesantemente crisis, explosiones, rupturas. La época moderna está jalonada por varias importantes estabilidades. Son las «etapas de la crisis». En cada una de ellas se producen fenómenos de índole social, política y económica, aparejados a cambios de naturaleza espiritual e ideológica. Estos cambios no disuelven enteramente la sociedad ni las ideas vigentes en ella. Producen una brecha por la cual se precipitan toda clase de novedades. Pero acto seguido tiene lugar un hecho que parece obedecer a una ley: después de parecer anegado todo, las nuevas tendencias se moderan y solidifican, las aguas se retiran y la sociedad nuevamente se «estabiliza». El cambio ha sido pronta y hábilmente «asimilado». Tal suceso se ha reiterado tres veces en la sociedad europea. En cada una de ellas la «solución» ha coincidido con la conciencia de una nueva crisis. No hay aquí ninguna contradicción, pues la conciencia no se ha dado en los mismos hombres, sino simplemente en la misma época: la situación se ha estabilizado para ciertos grupos humanos cuando un desequilibrio se ha producido ya en otros...

La crisis no afecta en la misma proporción a todos los miembros, a todos los grupos de la sociedad de Occidente. Unos grupos minoritarios toman conciencia de la misma antes que otros. De modo que se produce una situación paradójica: las crisis no se manifiestan siempre en los mismos grupos en los que se producen. Los grupos de «abajo» producen la crisis; pero sólo una minoría, a la que la transformación no afecta mayormente, o lo hace en desventaja, llega a formular las condiciones intelectuales del cambio posible: ellos prestan el impulso directivo: la idea.

Christopher Hill lo ha dicho de otro modo: «Las revoluciones no se hacen sin ideas, pero no son obras de intelectuales. El vapor es esencial para poner en movimiento una locomotora, pero ni la locomotora ni los raíles se pueden construir con vapor» (*Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*, Barcelona, 1980, p. 16).

Dentro de la crisis moderna distingue Ferrater tres momentos principales: la crisis

de los «pocos», la crisis de los «muchos», y la crisis de los «todos». Las minorías toman conciencia de la crisis y elaboran soluciones para la misma; la toma de conciencia se extiende a la mayoría, y ésta adopta para la solución los aspectos descoyuntados, caricaturescos, de aquellas soluciones.

De este modo puede Ferrater formular una proposición que tiene aire paradójico: las ideas fraguadas por las minorías para solucionar una crisis resultan viables sólo en la medida en que fracasan.

Con este aparato analítico va a acometer Ferrater la descripción del período renacentista, de la época racionalista y del período revolucionario. No es de este momento seguir a Ferrater en la descripción de esos períodos y esas crisis, hecha con la agudeza y el poder de síntesis del que se mueve libremente por ámbitos bien conocidos y asimilados. La crisis de los pocos corresponde al período renacentista y a la «era cartesiana»; la de los muchos, al siglo XVIII, al período revolucionario y al siglo XIX; nuestra época viviría la crisis de los «todos». Entre otros muchos rasgos característicos de ésta, elige Ferrater tres: la técnica, la organización de la sociedad y la «búsqueda de un absoluto» .

Los rasgos elegidos son suficientemente relevantes para caracterizar la crisis en que estamos inmersos y su análisis revela una agudeza encomiable. La toma de conciencia de la crisis forma, sin duda, parte de la salida de la crisis misma, pero no es todavía la salida. «La filosofía siempre llega tarde», decía Hegel en la *Filosofía del derecho*. Y de ello es consciente Ferrater. Los filósofos no hacen las revoluciones ni los cambios: los piensan cuando han pasado; sistematizan las ideas que surgieron aquí y allá, cuando ya han fermentado y producido los cambios; pertenecen a los períodos estabilizados de las crisis. Por eso han solido ser malos profetas (Hegel, Nietzsche, Ortega). Más que la profecía, su mundo es el de la utopía; pero ahí ya se dan la mano con los poetas y los artistas, cuando las ideas se elevan al rango de ideales. Bien lo sabe Ferrater; y así como a lo largo del libro no ha hecho algo sustancialmente distinto de que lo que para los siglos XVII y XVIII habían hecho Paul Hazard o Groethuyssen —y, en el caso de Inglaterra, Ch. Hill— al llegar al final de su obra empalma con la mejor tradición filosófica desde Platón para tejer con los hilos del presente el tapiz de la utopía: «Las utopías —que son el otro nombre que tiene lo llamado hasta ahora “lo absoluto”— están “en alguna parte”: en la cabeza de los hombres y especialmente en su corazón. La utopía, el “absoluto”, es una realidad moral».—MANUEL BENAVIDES. *Angel Barajas, 4. Pozuelo Estación. MADRID-23*.