

CINCO

**AVENTURAS  
ESPAÑOLAS**

*Helio  
Carpintero*



**SELECTA DE**  

---

**REVISTA DE OCCIDENTE**

## Cinco aventuras españolas

La fecundidad e importancia del pensamiento español contemporáneo es reconocida y notoria. A la claridad de los conceptos y a la actualidad de sus hallazgos estrictamente teóricos se suma un hondo arraigo en la problemática española que dejaron abierta los hombres del 98.

Se hacía sentir la necesidad de un estudio que analizase de forma rigurosa y objetiva el conjunto de una obra ya dilatada y con frecuencia dispersa, no concluida, pero sí madura, como la de los cinco intelectuales que aquí se examinan.

Son cinco aventuras de la mente española que, por diversos paisajes del mundo conceptual, patentizan de continuo una radical inquietud por España, por cuanto ha sido y por lo que podría llegar a ser. Sentimiento que no supe, antes bien, postula con la mayor exigencia, la precisión, el rigor, el método. En continuidad con esa actitud ha sido pensado y escrito el presente libro.

La peculiaridad de enfoque y pretensiones que singulariza a cada una de estas aventuras, hasta tornarlas irreductibles, queda cuidadosamente precisada. En síntesis difícil, pero lograda, se ofrece al lector el cuadro de pensamientos creados por algunas de las más lúcidas mentes españolas de nuestros días.

Se trata, por tanto, de un estudio de

*(Continúa en la segunda solapa.)*



CINCO AVENTURAS ESPAÑOLAS

Obra becada por el *Comité d'Ecrivains et d'Éditeurs pour une entr'aide Européenne.*

HELIO CARPINTERO

---

CINCO AVENTURAS  
ESPAÑOLAS

(Ayala, Laín, Aranguren,  
Ferrater, Marías)

---



*Selecta*

de

*Revista de Occidente*

Bárbara de Braganza, 12

MADRID

© *Copyright by Helio Carpintero - 1967*

Editorial *Revista de Occidente, S. A.*  
Madrid (España) - 1967

Depósito legal: M. 22.735-1967

Impreso en España por  
Talleres Gráficos de ED. CASTILLA, S. A. - Maestro Alonso, 23 - MADRID

# Índice

	<u>Págs.</u>
<i>Prólogo</i> ... ..	11
PÓRTICO SOBRE EL ENSAYO DE HOY ... ..	13
Un perfil y sus niveles ... ..	15
<i>Notas</i> ... ..	23
FRANCISCO AYALA, INTELLECTUAL EN DOS MUNDOS ... ..	25
Los rostros de Ayala ... ..	25
La crisis de nuestro mundo ... ..	30
Examen de conciencia ... ..	39
Asedio histórico de España ... ..	45
España, esfinge muda ... ..	52
El mensaje ... ..	57
<i>Nota bibliográfica</i> ... ..	58
<i>Notas</i> ... ..	59
PEDRO LAÍN ENTRALGO, O EL AFÁN DE CONVIVIR ... ..	63
Un quién y algunos quéés ... ..	63
Obras son amores ... ..	69
Un médico entre personas ... ..	72
Antropología de la indigencia ... ..	79
Su problemática España ... ..	91
<i>Bibliografía</i> ... ..	103
<i>Notas</i> ... ..	105

LA VISIÓN DE UN MORALISTA: JOSÉ LUIS ARANGUREN ... ..	109
Una sencilla anécdota ... ..	111
Un sentido para la Heliomaquia ... ..	113
<i>Tertium datur</i> ... ..	116
Meditación y crítica ... ..	123
El influjo de Zubiri ... ..	129
Dos virtudes y una armonía ... ..	131
El lugar hallado ... ..	133
El esquema conceptual ... ..	135
Nuestra misión en sociedad ... ..	139
Hacia unas nuevas humanidades ... ..	142
Vertiente española de su pensamiento ... ..	144
El problema de España ... ..	147
<i>Bibliografía</i> ... ..	150
<i>Notas</i> ... ..	151
JOSÉ FERRATER MORA: LA INTEGRACIÓN METÓDICA ... ..	155
Imagen primera de... ..	155
Primera aproximación española ... ..	160
España desde su oriente ... ..	165
«Hombre hispánico» ... ..	171
Ideas filosóficas ... ..	176
Nuevas palabras, antiguos problemas ... ..	185
<i>Bibliografía</i> ... ..	188
<i>Notas</i> ... ..	189
JULIÁN MARÍAS: UNA CONSIDERACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA ... ..	191
Dos pasiones y un imperativo ... ..	192
Un testimonio personal ... ..	194
La incorporación del pasado ... ..	196
Unamuno como posibilidad ... ..	198
Una primera instalación ... ..	201
Una puerta abierta ... ..	205
Conocimiento del hombre ... ..	207
La vida y sus ficciones ... ..	212

	<u>Paes.</u>
Una imagen de nuestra España ... .. .	217
Consideración de nuestro presente ... .. .	221
Hacia un Ortega desde dentro ... .. .	227
<i>Bibliografía</i> ... .. .	229
<i>Notas</i> ... .. .	230
<i>Epilogo</i> ... .. .	235
Las inquietudes compartidas ... .. .	235
La herencia conservada ... .. .	239
España en perspectiva ... .. .	244



## Prólogo

Todo libro encierra en su seno una semilla ideal, de la que en último término no es sino su despliegue y maduración. Esa idea central, actuando de catalizador, hace que precipiten observaciones, reflexiones y pensamientos en la mente de quien escribe y, si las palabras logran cumplir su misión, en la de cuantos se aventuran a leerlas.

Así también la obra presente guarda en su interior una simiente, bien que modesta y menuda, nacida del contacto curioso y atento con libros y ensayos que representaban, sin agotarla, la producción intelectual española posterior a nuestra guerra civil.

Al tratar de reducir a unas coordenadas espirituales su efectiva variedad, me pareció encontrar en muchas de sus líneas, como filigrana perceptible al trasluz, una preocupación, una inquietud: la inquietud por España.

Mucho se ha escrito ya sobre el llamado «problema de España». Hay obras polémicas, hay ensayos, hay antologías de poesía y de prosa, hay casi todo cuanto se pudiera desear... y hay el problema mismo. Mi intención es, al presente, muy otra. Quiero poner al descubierto los sutiles y radicales enlaces que anudan con firmeza pensamientos y teorías a ese permanente dolor y amor de España. Aspiro, pues, a mostrar el arraigo de algunas de nuestras mejores cabezas intelectuales en la circunstancia colectiva y nacional.

No se busque aquí una visión panorámica de nuestra filosofía o de nuestras letras. Ni se pida tampoco una expo-

sición de escuela o grupo intelectual. Otras obras podrán satisfacer semejantes exigencias. Los cinco meditadores que ocupan aquí la atención ofrecen similitudes y coincidencias innegables, al lado de irreductibles divergencias que es imposible desconocer.

El denominador común que preside esta constelación de autores aquí escogida podría expresarse en dos palabras: pensamiento arraigado. Las formas y honduras del arraigo, la trabazón indisoluble entre vida y pensamiento, eso es lo que aquí pretendo evidenciar.

Y en cuanto el horizonte real y concreto de las ideas es, en este caso, España, raíz y destino nuestros, estos cinco escritores se ofrecen a nuestra vista como mentores y guías merecedores, al menos, de estudio y de atención.

Cuando a veces se sugiere o incluso se asegura que en nuestro país nos hemos quedado sin maestros; cuando se pretende hacer tabla rasa del presente en forma tosca e indiscriminada, pienso que el morbo hispánico de adanismo está en el tuétano de nuestro espíritu. Y solo el conocimiento y el amor de cuanto poseemos de valioso, y su discernimiento de cuanto parece algo y, al cabo, es sombra y nadería, me parece camino eficaz hacia el mañana. No pretende este libro más ni menos.

## Pórtico sobre el ensayo de hoy

**E**SPAÑA es, hoy por hoy, rica en ideas, en pensamientos claros y precisos. No hay la menor duda de que ello se debe, en primer término, a la existencia de un considerable número de cabezas empeñadas en entender la realidad y verter en palabras sus interpretaciones de la misma.

Tanto la generación del 98 como su continuadora, la de Ortega, Marañón, Pérez de Ayala y Eugenio d'Ors, Blas Cabrera y Pablo Picasso, por recordar tan solo algunos nombres inmarcesibles, han hecho posible con su actuación nuestro propio presente. Lograron, por lo menos, que la mente española se librara de toda fantasmagoría, que se atuviera a la realidad concreta y circunstanciada que delante se le ofrecía, conjugando los problemas nacionales con el rigor y métodos propios del horizonte europeo. Su hazaña intelectual de nivelación con Europa fue enorme, y hoy resulta indiscutible el valor de sus logros cuando se los contempla con espíritu veraz e independiente.

Hay, en ocasiones, la tentación de quedar prendados en el resplandor de los años precedentes, como si cuanto luego ha venido a existencia fuera de escasa monta y de menor aprecio. Pero la admiración hacia el pasado en modo alguno debe empañar la atención para lo que nace en nuestros días, casi a la vista de nosotros. En rigor, antes bien debiera acontecer lo contrario, ya que los clásicos y sus obras importan en la medida en que aún siguen vivos, capaces de

añadir una idea oportuna o un sentimiento que nos haga vibrar con estremecimientos inéditos.

La particular situación histórica, social y política de la España actual ha pesado de modo sustancial a la hora de establecer los reconocimientos y estimaciones públicos. A mi juicio, resultaría muy adecuado y verdadero hablar, con antiguas palabras de Ortega, de la hora que nos toca vivir: se refería él, allá por marzo de 1914, a una España oficial, con sus gobernantes y sus gobernados, con sus usos y sus abusos, que iniciaba la ruta hacia el ocaso, mientras otra nueva alentaba con ideas, pujaba por conseguir su carta de ciudadanía en el reconocimiento y las estimaciones colectivas. Así también ciertas orientaciones intelectuales, entendida la expresión en forma tan amplia como para albergar concepciones filosóficas y estilos literarios de poesía o novela, han ocupado la primacía de planes y estudios académicos, llenando con frecuencia las páginas de gran variedad de revistas y publicaciones periódicas. Pero a su lado ha crecido, entre dificultades y estrecheces que tenían la virtud de depurar su autenticidad, una pluralidad de núcleos con vigorosa inquietud por los problemas del pensamiento, del arte o de la religiosidad, que han querido librarse a un tiempo de apoyos gubernamentales y del desaliento que engendra la soledad.

Necesitamos hoy vivir hincando firmemente los pies en nuestro suelo. Se hace patente, a todas horas, la imperiosidad de alcanzar claridad suficiente, no ya sobre el ayer, sino incluso sobre lo que tenemos al alcance de la mano. Nos urge hoy saber qué pasa con nuestro campo y con su agricultura, qué con la renta nacional y los monopolios, qué con las clases sociales, la pintura abstracta o la novela de vanguardia. En este horizonte de preguntas cobran sentido la que aspira a explayar y desgranar en giro amplio el presente libro, a saber: ¿qué piensan de España, y cómo han forjado esas ideas algunos de nuestros más relevantes meditadores?

Encierro en la anterior cuestión dos aspectos diversos que, sin embargo, estimo complementarios. Cada día que pasa se

ve con mayor nitidez que los pensamientos solo son inteligibles, de forma radical y estricta, cuando se los presenta unidos a la vida en que fueron pensados y, por tanto, al modo efectivo como fueron concebidos. Digamos, si se prefiere, que las ideas son inseparables del método con que a ellas se llega. Cuando se trata, además, de interpretaciones acerca de una realidad histórica y social, en nuestro caso España, dentro de la cual nos hallamos inmersos y vitalmente implicados desde nuestro personal punto de vista, la exigencia de un acercamiento dinámico y biográfico a las mismas sube de punto hasta resultar imprescindible.

España, claro está, significa muchas cosas. Bajo este nombre se extiende una inmensa mole histórica. Pero cuando la pronunciamos con entonación personal queremos, creo yo, apuntar a un puñado de exigencias que nos llaman desde nuestro futuro y a un pie forzado, determinado y preciso, que viene del pretérito hasta condicionar el quehacer de cada día. Encierra, pues, a un tiempo, nuestro deber y nuestra limitación.

¿Qué nos enseñan sobre ella cinco maestros españoles? Ahora lo veremos. Pero antes intentemos corregir la exageración que supone limitarnos a ellos solos.

Coloquemos estas figuras dentro de un mínimo paisaje. Corrijamos el exceso que significa abstraerlas y tomarlas de modo solitario trazando, a toda prisa, pero con algún rigor, las líneas generales que caracterizan la situación del ensayismo español en nuestros días.

### *Un perfil y sus niveles*

El tiempo, para el hombre, no es una entidad abstracta o vacía; antes al contrario, es pura concreción que rebosa de circunstancialidad. Ante todo, el tiempo es una fecha, *facta*. Los hechos, cabría decir al hilo de la etimología, cualifican, determinan, incluso miden el tiempo.

Inquirir por el ensayo de nuestro tiempo presupone verlo internamente cualificado por los hechos históricos y sociales

relevantes con que, de una forma u otra, ha tenido que contar.

No creo que en este punto quepa opción alguna al albedrío: la guerra civil de 1936 a 1939 es, por sí misma y por sus consecuencias, el acontecimiento que ha ejercido la más decisiva influencia sobre nuestro mundo español. El conflicto puso de manifiesto la discordia que anidaba en la entraña misma de nuestra sociedad, que afectaba a todos los órdenes de la vida y abocaba a fórmulas de exclusivismo radical e intolerante. Como no podía ser menos, su presencia alteró profundamente nuestra vida intelectual.

Para precisar en este terreno la variedad y magnitud de sus consecuencias es preciso introducir un punto de vista histórico, cuya fecundidad parece inmensa y cuyas posibilidades en el orden de la aplicación práctica permanecen aún casi intactas. Me refiero al método histórico de las generaciones. Ortega, Francisco Ayala, Pedro Laín, Julián Marías: cuatro nombres españoles que es preciso mencionar al lado mismo del concepto de generación porque con sus indagaciones lo han convertido al fin en fecundo instrumento cognoscitivo. En especial, el estudio de Marías sobre el tema sistematiza una gran riqueza de materiales, aporta peculiares retoques al cuerpo doctrinal de origen orteguiano y facilita la utilización del concepto generacional en su aplicación a la realidad concreta<sup>1</sup>. A su nivel de planteamiento procuro aquí atenerme.

Pues bien, una generación es una realidad social que viene definida por unos peculiares usos y vigencias. Los hombres nacidos dentro de una misma zona de fechas, con una edad social semejante, se ven precisados a obrar de cara a un mismo mundo, y la altura a que toman los problemas les instala en igual nivel histórico generacional. El tantas veces traído y llevado 'parecido' común entre los miembros de cada una de estas unidades histórico-sociales no deriva de lo que en concreto hagan ante los retos de su circunstancia, sino del hecho básico que es tener que responder de una u otra forma a las mismas cosas; no es 'semejanza de soluciones' sino 'comunidad de problemas' lo que perfila una

generación. Ni siquiera digo 'hechos', sino 'problemas': una guerra es un hecho, pero los rostros de inquietud y de zozobra que presenta dependen, en gran medida, de la altura vital en que se halla quien los contempla y los padece —un niño, un joven combatiente, un adulto instalado en su profesión, un anciano...

Cuando el estudio de la historia contemporánea española se haya establecido según niveles generacionales, podremos abandonar de una vez el modo hipotético de construir parciales improvisaciones como la que ahora nos vemos forzados a levantar. Mientras tanto, nos conformaremos con usar la cuadrícula verosímil propuesta para el caso por Marías: generación de los nacidos en torno a 1871 —que corresponde a la llamada 'del 98'—; la siguiente, alrededor del año 1886 —la de Ortega, Marañón y d'Ors; hombres de 1901, entre los cuales se puede descubrir a 'los poetas del 27'—; en fin, generación de 1916, última de las que entran en nuestra consideración.

Los miembros de las dos primeras actúan decisivamente en los tiempos de la monarquía, la dictadura y la república. Su vida está hecha, su obra es monumento logrado, aunque no acabado, antes de la guerra civil. Esta puede ser para todos una inmensa y terrible tragedia, todo lo enorme que se quiera; quizá ha truncado en agraz mil proyectos queridos y soñados, pero sus ideas radicales, la persona que han sido y la obra que han creado son, inevitablemente, «de antes de la guerra».

Cosa bien distinta acontece con los hombres de 1901, con su treintena de años al filo de 1936. Se encuentran a punto de iniciar su madurez intelectual, su obra es aún incipiente y su destino está tan solo apuntado. Los mayores de esa generación aún no han alcanzado fama, salvo algunos poetas dotados por Dios de talento y de precocidad lírica, acogidos por Góngora bajo su patrocinio en 1927: Rafael Alberti, Federico García Lorca, Gerardo Diego, Dámaso Alonso... Tiremos de calendario: Alberti es de 1902; Lorca y Dámaso, de 1898; Gerardo Diego, del 96. Más nombres: Joaquín Xirau nace en 1895; Zubiri, Lafuente Ferrari y Camón Az-

nar son coetáneos de Lorca; de 1900 es José Gaos y de 1901 Juan David García Bacca; en los años siguientes nacen Eugenio Frutos, Miguel Mihura, Alejandro Casona, José María Pemán, Juan Rof Carballo, Manuel Granell, Francisco Ayala, Luis Recasens Siches, Juan José López Ibor, María Zambrano, Eduardo Nicol, Alfonso García Valdecasas, Emilio García Gómez, Benjamín Palencia, Salvador Dalí, Pancho Cossío. En fin, ¿a qué seguir? En el año que sirve de límite a esa 'zona de fechas', 1908, nacen Javier Conde y Pedro Laín, que aparecen con frecuencia agrupados con los hombres de la generación siguiente.

En 1909 debe comenzar la de 1916. Aquel mismo año nacen José Luis L. Aranguren, Guillermo Díaz-Plaja, Manuel García Pelayo; a continuación, Luis Díez del Corral, José Antonio Maravall, José Ferrater Mora, Antonio Rodríguez Huéscar, Julián Marías, Enrique Tierno Galván, Adolfo Muñoz Alonso, Paulino Garagorri, Antonio Buero Vallejo, Camilo José Cela, Miguel Delibes, Gonzalo Torrente Ballester, Dionisio Ridruejo, Blas de Otero, Gabriel Celaya... Su formación universitaria está quebrada por la guerra, en muchos casos; quizá algunos han debido dejar los libros para tomar las armas. A la hora de dar frutos han de dejarlos caer sobre campos ensangrentados con todas las huellas de la destrucción.

¿Cómo caracterizar sumariamente estas dos generaciones? ¿Qué han representado en el orden cultural de nuestro país?

La generación de 1901 resultó ser, de algún modo, continuadora de la empresa que había movido a los hombres anteriores, radicalizando las pretensiones de estos. Ortega, Marañón, d'Ors, por citar solo los nombres más ilustres, plantearon de frente el problema que su circunstancia histórica hacía presente con la máxima agudeza: el problema de España. Cuestión angustiosa ya para los «noventayochistas», los españoles de 1886 propusieron una vía de solución: «en el naufragio de la vida nacional —escribió Ortega en 1909— ...clavamos serenamente un grito nuevo: ¡salvémonos en las cosas!»<sup>2</sup>. Y esa aspiración al dominio de la circunstancia en todos los órdenes llevaría, por senderos in-

transferibles y personalísimos, a filósofos como Ortega, a poetas como Juan Ramón, científicos como Marañón, escritores como Gabriel Miró o Ramón Gómez de la Serna y a genios de la plástica como Picasso... Era la reconquista de la plena objetividad, de la riqueza inagotable de lo real; había llegado el momento de que España se sumergiera en la ciencia o, lo que resultaba igual, en Europa. Por este mismo camino van a discurrir los pasos de la generación de 1901. Pero hay algo más: Ortega, en 1908, condensó en breves palabras todo un programa de acción: «si podemos hacer buena literatura, pero nos sentimos también capaces de hacer ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquella... O se hace literatura, o se hace precisión o se calla uno»<sup>3</sup>. No hay duda de que tanto él, como Marañón o Eugenio d'Ors modularon su ciencia en acordes literarios pese al imperativo anterior. El hombre de teoría y el escritor cohabitaban en su espíritu y eran, con palabra tan del gusto de Machado, «complementarios». Y mientras los científicos eran hombres de prosa literaria, los poetas alimentaban en el fondo de su alma un afán de precisión y exactitud: «se exige perfección a un matemático, a un fisiólogo, a un científico en jeneral. A un poeta no solo no se le suele exigir, sino que más bien se le echa en cara que la tenga, como signo de decadencia... Pero el arte es ciencia también». Así se manifestaba Juan Ramón desde las páginas de su *Segunda antología poética*<sup>4</sup>.

El dilema orteguiano solo alcanzó vigencia plena entre los miembros de la generación siguiente. La filosofía se aproximó explícita y deliberadamente hacia la ciencia positiva. Xavier Zubiri escribió en el prólogo de su tesis doctoral, allá por 1921, estas palabras: «aislada de la ciencia, la filosofía parece tener para algunos espíritus sabor un tanto anodino; en cambio, presentarla como la necesidad postrera del espíritu después de haber agotado todas sus otras actividades, es decir de ella todo lo más que se puede decir: corona de la cultura»<sup>5</sup>. Y al otro extremo de la 'zona de fechas' Pedro Laín se confiesa de este modo: «entre nau-

fragar en el Escila de la vaga brillantez y chocar contra el Caribdis de la bien ordenada sequedad, he preferido correr este último riesgo»<sup>6</sup>. He aquí cómo estos hombres dedican su mejor tiempo al cultivo de la ciencia, al dominio de técnicas que en el mundo occidental se van perfilando con precisión, desde las psiquiátricas a las filológicas, y los conceptos de la física atómica, de la biología evolucionista, de la relatividad, aparecen una y otra vez como sillares sobre los que se asientan las personales interpretaciones del Universo. Sirvan de ejemplo los trabajos de Zubiri sobre la nueva física o sobre el origen del hombre<sup>7</sup>, los de García Bacca sobre lógica moderna, relatividad y metafísica<sup>8</sup>, la aportación a la ciencia literaria que representa un libro como *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, de Dámaso Alonso<sup>9</sup>, a la psiquiatría los de Rof y López Ibor, los de Laín a la antropología y, en fin, el de Lafuente Ferrari sobre *La fundamentación y los problemas de la historia del arte* al terreno de su especialidad<sup>10</sup>. Los hombres de 1901, indudablemente, hacen precisión. ¿Y literatura?

Para responder esa pregunta basta este rosario de nombres: Gerardo, Dámaso, Federico..., todos los antes mencionados y otros más, muchos más: creadores de literatura pura sin mezcla de ciencia alguna. «Poema —dirá Dámaso Alonso con palabras que ahora nos valen como muestra representativa— es un nexo entre dos misterios: el del poeta y el del lector»<sup>11</sup>.

Científicos y poetas se han repartido el mundo de la palabra con fronteras bien trazadas: a un lado, versos y versos; al otro, gruesos volúmenes de prosa ceñida a su objeto. Aun en los casos fronterizos, como puede ser el de Laín, se manifiesta la conciencia de tan sutil divisoria, y con suave ironía habla a veces de sí mismo como de un «pedantón al paño», «pedantón, mas no empedernido, porque todavía soy capaz de palinodia»<sup>12</sup>.

Se radicalizaron, pues, las pretensiones de sus antecesores. Buscaban estos la perfección de España con la pluma, con la cátedra, con la actuación política —en este último sentido basta recordar la famosa Liga de Educación Política,

de 1914, y la Agrupación al servicio de la República de los años posteriores. Los hombres nuevos traerán a la política igual actitud que a la ciencia o el arte, que cristaliza en fervores revolucionarios; como ya Ortega hizo notar, «las revoluciones no son en esencia otra cosa que radicalismo político»<sup>13</sup>. Prueba de excepción constituye el caso de José Antonio Primo de Rivera, nacido precisamente en 1903, casi en el centro de esta generación. Razón pura en la ciencia, en la política, y casi me atrevería a decir que pureza racional e irracional en poesía: he aquí el núcleo de pretensión que a todos ellos les caracteriza.

En 1936 la guerra civil desbarató el orden existente. Muchos jóvenes universitarios abandonan sus estudios para hacer triunfar unos ideales políticos comunistas, tradicionalistas, monárquicos, republicanos... Aparecen, por ejemplo, los «Alféreces provisionales». En el escenario de la historia nacional inician su actuación los hombres de 1916. Para ellos, más aún que para los de la generación precedente, la guerra va a ser una realidad vigente que condicionará desde la raíz su propia vida, que facilitará o amenazará su futuro. «En los años de la guerra e inmediatamente después de acabada esta, las instituciones culturales quedaron suspendidas o destruidas, el espíritu de beligerancia lo invadió todo, la libertad de expresión se anuló, y los intelectuales, *en cuanto tales* y mientras quisieran permanecer fieles a su condición, no como simples ciudadanos, tenían muy poco que hacer»<sup>14</sup>. Estas palabras de Julián Marías resumen, de modo admirable, aquella situación.

Calvo Serer, miembro de la misma generación, ha hablado del establecimiento tras la contienda de «una política cultural coherente y homogénea con la línea intelectual de Maeztu y d'Ors»<sup>15</sup>. Política cultural, esto es lo decisivo del texto aducido, porque centra el problema con que han de tropezar los hombres de 1916: la complicación o, si se prefiere, la interferencia continuada y constante del punto de vista político con el que es propio y exclusivo de la teoría, el punto de vista de la verdad. Se trata aquí del fenómeno que Marías alguna vez ha denominado «politización» de la vida

cultural —y no solo cultural, claro es— española. El acceso discriminatorio a puestos docentes universitarios, la dificultad o imposibilidad en sus casos de la libre publicación de ideas, la ruptura de la convivencia intelectual, la emigración masiva de escritores y profesores con el subsiguiente vacío producido con su marcha, todo volvía penoso y difícil el simple ejercicio de pensar después de 1939.

Hoy conviven activamente en nuestro país dos generaciones: la de 1901 y la de 1916. Han crecido y se han ido desplegando en mundos muy distintos, y un hecho como la guerra les ha alcanzado a nivel histórico bien diferente. Son dos generaciones irreductibles entre sí, inconfundibles en definitiva. ¿Qué rasgos podrían caracterizarlas?

Domina en la primera una fuerte pasión por la idea. Sus obras muestran con frecuencia una considerable estructura dialéctica. «Antes que las cosas, llámense piezas arqueológicas, sustancias químicas, cuerpos humanos o enfermos nos preocupan y ocupan las ideas»<sup>16</sup>.

Entre los hombres de la segunda ha variado el orden jerárquico entre ideas y cosas para llegar en ocasiones a un leve y desdeñoso aprecio de las primeras en beneficio de las segundas. Hay, por ejemplo, desdén hacia la metafísica en Aranguren<sup>17</sup>, preocupación por evitar el absolutismo de las interpretaciones conceptuales de lo real, en Ferrater<sup>18</sup>; conciencia de que los métodos se desarrollan y perfeccionan en contacto con los materiales empíricos, en Marías<sup>19</sup>... Cosas análogas cabría decir de la distancia que separa un teatro como el de Mihura de otro como el de Buero Vallejo, o una poesía como la de Gerardo Diego de la de Miguel Hernández o Dionisio Ridruejo... Pero la sugestiva tarea de delinear con algún rigor las diferencias que aquí median está todavía por hacer, y esto es solo un boceto tomado muy apresuradamente del natural.

Insuficientes en sí mismas, las líneas precedentes bastan, creo yo, para componer un mínimo paisaje dentro del cual adquieran perspectiva adecuada las páginas que siguen. Ayala y Laín, miembros de la generación primera; Aranguren, Ferrater y Marías, componentes de la segunda: el exilio

y el poder, la cátedra oficial y la docencia privada, la obra madurada en el extranjero y la crecida progresivamente en nuestro suelo, adquiere ahora alguna concreción circunstanciada y personal. Con entreveradas raíces en el pretérito inmediato, su teoría y su pensamiento van de la mano unidos a una firme y honda preocupación por España. Nacen las ideas de un mantillo de inquietudes y aspiraciones nacionales, levantan el vuelo con todos los requisitos de la mente inquisitiva, y al fin vienen de nuevo a depositar su botín sobre la dura y áspera conciencia española. Dejemos ya, en fin, las fórmulas vagas y generalizadoras: aproximémonos a sus libros<sup>20</sup>.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Julián Marías, *El método histórico de las generaciones* (1949), en *Obras*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, t. VI.

<sup>2</sup> Ortega, «Unamuno y Europa, fábula», *Obras completas*, 7.ª edición, Revista de Occidente, Madrid, 1966, t. I, p. 128.

<sup>3</sup> Ortega, «Algunas notas», *Obras completas*, ed. cit., t. I, p. 111.

<sup>4</sup> Juan Ramón Jiménez, *Segunda antología poética*, Calpe, Madrid, 1920, pp. 323-324.

<sup>5</sup> Xavier Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, Madrid, 1923, p. 7.

<sup>6</sup> Pedro Laín, *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 9.

<sup>7</sup> Xavier Zubiri, «La idea de naturaleza: la nueva física», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944, p. 305 y siguientes; «El origen del hombre», en *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 17, 1964, p. 146 ss.

<sup>8</sup> Juan David García Bacca, *Introducción a la lógica moderna*, Labor, Barcelona, 1936; *Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad*, Séneca, México, 1941, etc.

<sup>9</sup> Dámaso Alonso, *Poesía española (Ensayo de métodos y límites estilísticos)*, Gredos, Madrid, 1950.

<sup>10</sup> Enrique Lafuente Ferrari, *La fundamentación y los problemas de la Historia del Arte*, Tecnos, Madrid, 1951.

<sup>11</sup> Dámaso Alonso, 'Poética', en Gerardo Diego, *Poesía española contemporánea* (1901-1934). Nueva edición completa, Taurus, Madrid, 1962, p. 347.

<sup>12</sup> Pedro Laín, *Ejercicios de comprensión*, Taurus, Madrid, 1959, página 152.

<sup>13</sup> Ortega, *Obras completas*, 6.ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1966, t. III, p. 215.

<sup>14</sup> Julián Marías, *Obras*, ed. cit., t. VII, p. 188.

<sup>15</sup> R. Calvo Serer, *La literatura universal sobre la guerra de España*, Ateneo, Madrid, 1962, p. 63.

<sup>16</sup> José Luis L. Aranguren, *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Taurus, Madrid, 1963.

<sup>17</sup> José Ferrater Mora, «Integracionismo», en *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965.

<sup>18</sup> Julián Marías, *La España posible en tiempo de Carlos III*, en *Obras*, ed. cit., t. VII; «prólogo».

<sup>19</sup> He recogido en estas páginas, con variaciones perceptibles, fragmentos de mi ensayo «Los ensayistas contemporáneos», en *Insula*, Madrid, 1965, núms. 224-225, pp. 11 y 30, e ideas de mi estudio «Pensamiento español contemporáneo», contribución al volumen último de G. Díaz-Plaja y otros, *Historia general de las literaturas hispánicas*, Vergara, Barcelona (en prensa).

## Francisco Ayala, intelectual en dos mundos

### *Los rostros de Ayala*

**R**ESULTA en extremo desazonante contemplar cómo una persona, una sola vida, se escinde por obra de amigos, de intérpretes o estudiosos en efectivos trozos que solo parecen tener entre sí que ver por razón del nombre propio que los protagoniza. Ideas políticas, creencia o incredulidad religiosa, amistades, pensamientos metafísicos o simples juicios y anécdotas literarios acaban al fin por hacernos olvidar su efectivo y cálido enlace en la intimidad de su dueño, protagonista y autor. Con versos que Ortega gustó de repetir en alguna ocasión:

con la grande polvareda  
perdimos a don Beltrane

Temo yo que, en algún modo, pueda esto acontecer con la figura de Ayala. Y bueno será desde el principio que carguemos en la cuenta del propio autor su tanto de culpa.

Desde muy pronto, en efecto, Francisco Ayala se ha negado a sentarse en una de las múltiples casillas que la sociedad, para su buen orden y gobierno, tiene dispuestas con objeto de alojar a sus humanos miembros<sup>1</sup>. Semejante empeño bien merece subrayarse, y si lo analizásemos con cuidado

podría arrojar alguna luz sobre varias cuestiones de diverso calado e importancia.

De sobra conocido es el gesto airado con que Unamuno se revolvía contra cuantos querían encasillarle en esta o aquella profesión, en tal o cual especialidad. Igual espíritu alienta a la mayoría de los genios noventayochistas de nuestra literatura, y a los innumerables 'tipos' de antepasados nuestros que asoman a veces en el transcurso de una plácida conversación evocadora y familiar. Azorín con su increíble paraguas rojo, Valle-Inclán con sus largas y lacias melenas que no podía recortar so pena de desangrarse, según graciosamente nos cuenta alguno de sus biógrafos, tantas y tantas historias como nos han relatado Ricardo Baroja o Ramón Gómez de la Serna, ¿no hacen buena la fórmula de don Miguel Primo de Rivera sobre el gran Valle: «eximio escritor y extravagante ciudadano»? Sobresalían estos hombres como creadores y desbordaban los marcos estrechos de las formas sociales: eran de verdad eximios y extravagantes. Su sensibilidad pugnaba a un tiempo con la prosa de Galdós y con la realidad viva de la España de su tiempo. Generacionalmente, precisó Ortega con toda pulcritud <sup>1 bis</sup>, les distinguía un afán de originalidad y de hacer genialidades; opinaban acerca de todo y jugaban con las ideas. Por eso odiaban desde al raíz misma de su ser casilleros, clasificaciones y casillas.

Bien distinta era la situación con que hubo de habérselas el joven Ayala. Granadino, nacido en 1906, abría los ojos a una circunstancia culturalmente reluciente, embarcada de lleno en eso que con frecuencia se ha llamado luego el Medio Siglo de Oro de nuestras letras, ciencias y artes. Había, con todos los defectos que sea oportuno reconocer, una democracia en funcionamiento, que permitía holgadamente una vida en libertad. La libertad fundía todos los contenidos al tiempo que ofrecía a cada cual la oportunidad de dar su medida, con responsabilidad ante el acierto o el error. En esa atmósfera comenzaron a cobrar cuerpo dos vocaciones o proyectos en el alma de Ayala: escribir, crear literariamente mundos o ilusiones gracias a la palabra; y además,

hacerse cargo de los problemas colectivos que poco a poco iban dejando ver su gravedad y urgencia.

«O se hace literatura, o se hace precisión o se calla uno», había preceptuado Ortega, pero ¿por qué los exclusivismos? ¿O tenía la expresión algún otro sentido? Cabía, desde luego, interpretarla como una llamada hacia la claridad que pusiera fin a la confusión en que los gatos son pardos y los razonamientos teóricos se fundan en sentimientos arraigados. Si se piensa, se somete uno a la lógica; si se fantasea, se procura lo mejor, más bello y creador que nos sea dado concebir. Pero no se le da a nadie literatura como si fuera rigurosa teoría. Ayala había de seguir en sus primeros años al pie de la letra aquel precepto, según esta versión moderada y comprensiva.

La obra de arte podía «fingir todo un bloque de la realidad»; podía en cambio enriquecer el universo con paisajes nuevos e inéditas posibilidades humanas gracias a la imaginación llegaban a ver la luz. «Más valiosa y prometedora, pero también más arriesgada» parecía esta segunda vía, en que la intuición estética es dueña y señora de sí misma: era el camino de la libertad y de su difícil ejercicio<sup>2</sup>. Años más tarde algunos críticos tacharían semejante actitud de juguetona y esteticista, pero ¿para qué y por qué iba a cargar el arte con mensajes sociales o políticos si tenían estos sus propios cauces adecuados y eficaces?<sup>3</sup> Por un lado corrían las ilusiones del escritor, que veía, con solo diecinueve años a la espalda, publicada y elogiada su primera obra, una *Tragicomedia de un hombre sin espíritu*; por otro, iban sus estudios serios que le abrirían la puerta de una cátedra universitaria de Derecho Político ya en 1934, tras pasar dos años en Berlín. Por pura fidelidad hacia sí mismo, no podía dejarse encasillar: había probado a ejercer y a usar de la libertad, a la que ya nunca le ha sido posible renunciar.

A la *Revista de Occidente*, a García Lorca, a la Residencia de Estudiantes, al ir y venir de un mundo que hervía de problemas y de ilusiones puso dramático punto la guerra. Ayala andaba por Argentina dando conferencias. Volvió a España. El gobierno republicano le confió por algún tiempo

un puesto diplomático. Luego..., luego se encontró con que el juego brutal de las fuerzas sociales y políticas, que antes habían sido simple tema académico de investigación y meditación, desgarraban su vida personal y le convertían, quieras que no, en español fuera de España sumergido en el exilio. Sus vocaciones, sus intereses, sus inquietudes se agolpaban al converger en su personal realidad: era, ni más ni menos, un hombre en medio de la crisis.

Se vive siempre en vista de las circunstancias. Cuando estas se tornan caóticas y catastróficas arrastran al hombre de acá para allá sin permitirle el menor dominio sobre ellas. Solo queda entonces el recurso de cobrar conciencia de la tragedia y elevarse, mediante el pensamiento, por encima del universo que nos aplasta. Fue la fórmula espléndida de Pascal, y es también, digámoslo ya, la actitud de Francisco Ayala.

«He aspirado —escribe tras reflexionar sobre su propio sino — a plasmar mi propia visión del mundo para beneficio de los posibles y eventuales interesados en la interpretación de nuestro presente histórico, echando mano para ello de cuantos recursos literarios estaban a mi alcance.» ¿Qué da a estas escasas líneas su fragancia peculiar? ¿De dónde mana la melancolía que las impregna? Acaso reside todo en ese tono de duda, de vacilación íntima que se trasluce en pequeños detalles de la prosa: aspirar a plasmar no es haberlo conseguido; escribir para interesados posibles y eventuales no garantiza la existencia efectiva de los mismos; en fin, la literatura, antes impulsada por brisas estéticas, mudó de condición y tornóse recurso o *ancilla claritatis*. ¿Cuántas peripecias y sufrimientos laten bajo tan pocas y sencillas palabras? Ni su protagonista las ha relatado ni vamos ahora a empeñarnos en pesquisas biográficas. Importaba tan solo advertir que los esfuerzos por salir intelectualmente a flote en las nuevas circunstancias no podían quedar confinados, dada la magnitud del reto que había de hacer frente, ni al ámbito profesoral académico ni al otro literario y creador. Ante la crisis que lo envolvía, Francisco Ayala echó mano de cuanto recurso era accesible y al tiempo compatible

con la imagen que de sí mismo alcanzara a trazar en sus años anteriores, de escritor e intelectual. «¿Qué seré yo?: ¿un novelista?, ¿un ensayista?, ¿un catedrático? Y si catedrático, ¿de qué?: ¿de ciencias políticas y sociales?, ¿de literatura?»<sup>5</sup>.

La zozobra que ha invadido los espíritus responsables de nuestro tiempo no está localizada ni reconoce barreras; es total, universal, alcanza todos los estratos de la vida y anega cumplidamente la cabal intimidad de la persona. Es ella quien ha hecho imposible el encasillamiento de Ayala, dando a esta negación una cualidad particular; pues mientras los noventayochistas no aceptaban las formas sociales, que aparecían como viejas e inanes dentro de un mundo cuyas líneas maestras perduraban, ahora en cambio se trata de vivir a la intemperie tras la devastación de dos guerras sucesivas, la española y la mundial. Si se me entiende bien, no tendría inconveniente en usar la estupenda frase popular, y así decir que Francisco Ayala es el intelectual a quien le han sacado de todas sus casillas, le han expulsado del alvéolo donde se hallaba instalado. Su exilio de España es solo parte de una tragedia más vasta, del exilio espiritual de todo buen europeo y occidental al que las convicciones últimas —el derecho, la democracia, el saber, la libertad— le han sido arrebatadas violentamente *manu militari* por las masas en rebeldía entregadas de corazón a dictaduras y totalitarismos.

Estas circunstancias dan a su obra, reflejo fiel de personales vicisitudes e inquietudes, un valor representativo y testimonial que se suma a otros estrictamente intelectuales y literarios. En sus novelas y en las narraciones cortas, en sus estudios de sociología tanto como en los ensayos de tema histórico o literario fluye siempre, amplia y caudalosa en ocasiones, sutil y soterrada a veces, la vena de preocupación por nuestro tiempo y nuestro mundo. Y no solo, pero muy especialmente también, por nuestra España.

No pretendo recoger aquí todas las líneas que integran el completo perfil de su personalidad. Su dimensión de narrador y novelista ha sido tratada ya en múltiples ocasiones

desde muy variadas perspectivas; disponemos hoy incluso de un completo estudio sobre este aspecto, debido a la pluma de Keith Ellis, que me exime de abordarlo ahora sin rigor y a la carrera<sup>6</sup>. Me importa, en cambio, subrayar cómo la preocupación occidental y con mayor precisión española, cruza de arriba abajo toda su obra de pensamiento y le comunica un latido íntimo y dramático. En Ayala, como en los restantes escritores que integran esta mínima y personalísima constelación que me propongo examinar en las páginas presentes, la voz de España resuena a un tiempo en el entendimiento y en el corazón.

### *La crisis de nuestro mundo*

Vayamos, pues, al corazón del problema: el vivir crítico de nuestra civilización y de nuestros días. Desde que Spengler conmoviera al mundo hablando en tono apocalíptico de *La decadencia de Occidente* la cuestión ha hecho correr ríos de tinta y ha fatigado las imprentas, pero su realidad sigue en pie reclamando todavía una solución que no llega.

Crisis, decía Ortega en 1933, es el tránsito por el que la humanidad discurre en busca de una vida asentada en sólidas creencias cuando las viejas han perdido su firmeza y se han evaporado. Hablando en torno a Galileo, su meditación disparaba por elevación sobre los problemas del presente suyo. Una generación insolidaria con las formas y principios rectores de vida vigentes hasta el momento se veía forzada a inventar desde la raíz un mundo nuevo, una morada propia vivible y satisfactoria. Su peregrinaje hacia ella, siempre amenazado de errores y desvíos, es la crisis.

Tocamos el núcleo mismo de la preocupación de Ayala. ¿Es en realidad su verdadero y único tema? Podríamos aprovechar algunas de sus palabras —«en puridad, todo escritor auténtico tiene un tema, y solo uno..., un tema que lleva dentro, clavado en la entraña y que se va desplegando de mil maneras a lo largo de su obra y de su vida»<sup>7</sup>— y fiados

en ellas responder con una afirmación. Pero hemos de reconocer que ello resultaría algo forzado y prematuro.

Antes que un concepto histórico, antes que un pedazo de doctrina sociológica, es la crisis una experiencia vital, un trance real que sobrecoge con mayor o menor intensidad y dramatismo a los individuos. Ideas y teorías son ya interpretaciones que objetivan y distancian de algún modo los hechos del sujeto que los padece. En su inmediatez, por el contrario, se alcanza a percibir «una especie de conmoción casi telúrica, desencadenada por las fuerzas de la naturaleza, por el hombre en cuanto fuerza de la naturaleza, en cuanto agresivo tropel y aterrorizado rebaño, verdugo y víctima a un tiempo de su tropelía y de su terror»<sup>8</sup>. Subrayemos esa idea del telurismo; Ferrater, lo veremos más tarde, comparará las grandes crisis de la humanidad con grandes cataclismos geológicos que cayeran en avalancha sobre ella. Las dos imágenes intentan apresar a un tiempo la magnitud y la impersonalidad o inhumanidad del acontecimiento. Nadie lo domina, nadie es dueño ni responsable de lo que sucede; a nadie se puede clamar. La vida cobra colores de orfandad negra, de aflicción y angustia<sup>9</sup>. La irracionalidad que envuelve por todos los lados al hombre en crisis incita a establecer comparaciones con fenómenos puramente naturales. El futuro no depende ya de previsión alguna dotada de sentido y se torna inútil, si no imposible, el imaginarlo anticipadoramente. El hombre vive reaccionando tan solo a lo presente e inmediato, en forma próxima a como lo hace el animal frente a los estímulos de su medio, y ello patentiza cierta recaída «en la inhumana condición de la bestia»<sup>10</sup> o, como antes decía, en su pura condición de fuerza natural. La crisis es ante todo un enorme factor de deshumanización. Sin embargo, en esa interpretación geológica o natural de los fenómenos humanos yace escondida una secreta virtualidad. Pensarlos como 'algo natural' no nos ayuda tan solo a expresar la ausencia de sentido, de razón o de lógica que tanto nos choca; en otra dirección, dispara la mente en busca de posibles leyes que los expliquen, de igual modo que los seísmos de nuestro planeta han invitado a los

científicos a acumular datos y a establecer hipótesis que constituyen un capítulo importante dentro de la geofísica. En menos palabras: si la crisis es en cierto aspecto una catástrofe *natural*, ¿no estará, como todo lo natural, regida por leyes que permitan saber, prever y poder, por decirlo con las conocidas expresiones de Augusto Comte? Se trataría, pues, de levantar una «ciencia de la crisis». Y esta es, justamente, la definición más breve que ofrece de la sociología Francisco Ayala<sup>11</sup>.

Conviene, ante todo, deshacer algún equívoco posible. El de más bulto es el que nos obliga a preguntarnos si Ayala quiere decir que esta ciencia es un saber de las crisis humanas, de *la* crisis como fenómeno esencial o típico ejemplificado en varias ocasiones a través de la historia, o si su objeto es tan solo la crisis nuestra, la de nuestro tiempo. Porque, contra lo que nuestras más ingenuas presunciones nos llevarían a suponer, de esa última significación se trata. La pregunta se me antoja ya inevitable: ¿toda una ciencia para un objeto tan concreto y tan individualísimo como la época nuestra? Pero ¿cabe ciencia de lo individual en cuanto tal? No nos enredemos en las interrogaciones y procuremos contestar dando un rodeo, para entender aquella idea del modo más correcto que nos sea posible. Tratamos, pues, de aclarar cómo en esta ciencia, «lejos de resultar accidentales las peripecias de su desarrollo en el tiempo y en el espacio, ostentan una significación decisiva y aclaran el sentido de su constitución, estructura, valor y función en cuanto rama particular del conocimiento humano»<sup>12</sup>.

El punto de partida es el reconocimiento de la historicidad esencial del ser humano. Como Ortega repitiera tantas veces, el hombre no es nunca Adán, un primer hombre, sino que es radicalmente un heredero. Recibe en transmisión directa valoraciones, modos de decir y de obrar, cuanto con frecuencia se ha llamado cultura o espíritu objetivado. Toda una formación, activamente asimilada y aprendida, enlaza al individuo mediante nexos o formas sociales con cuantos le rodean y conviven con él. La cultura, o mejor dicho, cada cultura, porque hay muchas, cerradas y distintas como saben

bien antropólogos e historiadores, es «la estructura sociológica máxima»<sup>18</sup> que reúne sistemáticamente aquellas formas o lazos objetivos determinantes de la conducta personal, compartidas y consabidas por los miembros de la sociedad y que responden a una cierta idea básica del mundo y de la vida que singulariza cada cultura, la «entelequia anímica» de Alfred Weber que recoge ahora Ayala<sup>14</sup>.

Entre individuo y cultura median muchos escalones. Hay un 'nosotros' previo incluso a la arribada efectiva de cada hombre a la intimidad singular de su propio 'yo' como algo recortado y diferenciado en plenitud de conciencia<sup>15</sup>; un 'nosotros' que nos integra en una comunidad de vida y destino frente a otras distintas: es la clase social<sup>16</sup>. Entre unas clases y otras se establece una efectiva tensión por el dominio, por el poder, donde a última hora se halla el gran motor de los cambios que se producen dentro de este círculo más amplio que es la sociedad<sup>17</sup>, marco de todo lo propiamente político. Formación, valoraciones, conciencia de clase, sentimiento de comunidad, cuanto es en verdad objeto de la consideración sociológica por una de sus vertientes, es algo plenamente subjetivo; por eso dice Ayala que «las realidades sociales son... contenidos comunes de conciencia»<sup>18</sup>. Pero, de otro lado, es innegable su carácter objetivo de realidad supra o transindividual<sup>19</sup>. El resultado es que semejante tipo de objetos no es sin más accesible a un puro tratamiento científico-naturalista, que presupone la total desvinculación del investigador y de sus personales inquietudes, preferencias y prejuicios respecto de aquello por él investigado. La inadecuación del método natural para el examen de las ciencias del espíritu, que tan agudamente llegó a hacerse sentir a fines del pasado siglo, le resulta de todo punto evidente a Ayala en los dominios sociológicos.

Como hechos de conciencia, en primer término; como materiales de que se hace la vida humana individual, en segundo lugar; como resultados, en fin, de la libre creación del hombre en el juego de tensiones que establece la convivencia con los demás, las realidades sociales son propia y formalmente históricas, «son el hombre, en su concreto vivir»<sup>20</sup>,

y por tanto entidades concretísimas y no puras formas abstractas y vacías de contenido circunstancial como pensara, por ejemplo, Simmel <sup>21</sup>.

Importa aquí ver con claridad el mecanismo del cambio histórico, puesto que a este se hallan sometidos los objetos de la ciencia sociológica. Para vivir hay que obrar, y la acción exige la posesión de una previa idea acerca del mundo y del hombre mismo <sup>22</sup>. Semejante conocimiento envuelve dentro de sí estimaciones y valores a los que se pretende dar realidad efectiva mediante los actos, y en esa medida late en todo hombre una voluntad de transformación, de dominio sobre cuanto le rodea, o dicho con expresión ya consagrada, una voluntad de poder. Su consecuencia es la técnica, bien se ejerza sobre las realidades naturales, bien se aplique al manejo de los demás hombres, caso de la técnica política <sup>23</sup>. Comparte el hombre con sus semejantes una cierta interpretación originaria de la existencia en el seno de una comunidad, sentida como un amplio 'nosotros' que incluye su yo y que proporciona inmediata orientación a su vivir: he ahí la cultura. Se beneficia además de los hallazgos e invenciones operativas del pasado y del presente, tesoro que se incrementa paulatinamente por obra de los esfuerzos propios y ajenos, riqueza que integra la civilización <sup>24</sup>. Ejerce, por último, en solidaria unión con su comunidad presión sobre otros grupos humanos para reducirlos al reconocimiento de los ideales propios, y esta tensión por el poder mueve la historia <sup>25</sup> mediante el enfrentamiento de unas clases sociales con otras. He aquí, pues, según Ayala, un primer factor del cambio.

Por otro lado, los concretos ideales que alientan en el seno de una sociedad van experimentando variaciones a medida que grupos de hombres nuevos se incorporan al activo quehacer, guiados por un arquetipo elaborado desde la primera juventud en roce directo con las formas de vida de quienes les precedieron en el tiempo. Así se encuentra Ayala con las generaciones, el otro motor de la historia.

Los hechos históricos, o mejor aún, aquellos cambios que alteran la convivencia pública y requieren una respuesta po-

lítica afectan de modo diverso a cuantos a ellos están sujetos, en razón de su diferente edad<sup>26</sup>. Ello basta para sellar, con particular signo, a cada generación. Pero es este un signo político, no se olvide, con lo cual resulta que entre la masa de coetáneos que se integran sucesivamente en la sociedad solo quienes tienen que ver con las cuestiones de poder y, en rigor, los que van a ejercerlo como clase dominante manifiestan las indentaciones generacionales de modo que les proporcione «una fisonomía singularizada»<sup>27</sup>. El resto, según la peculiar interpretación de Ayala, se conforma con distinguirse tan solo mediante criterios de clase<sup>28</sup>.

Las generaciones mueven la historia políticamente. En el proceso civilizador todos esos movimientos manifiestan una dirección que conduce a un tiempo a la ampliación de los grupos políticos y a la integración activa de los grupos sociales; el quehacer colectivo proyectado por la clase dominante<sup>29</sup> se convierte en argumento para un más amplio 'nosotros' conocido normalmente con el nombre de nación. Volveremos inmediatamente sobre esta. Ahora nos interesa alcanzar claridad sobre la crisis histórica.

Si toda la historia es cambio, sucesión generacional y tensión política, ¿qué es lo característico de esa alteración que llamamos crisis? La respuesta que Ayala ofrece es bien sencilla: se trata de «una aceleración del proceso histórico»<sup>30</sup>. Se alza una generación con su proyecto colectivo y trata de imponerlo. A consecuencia de esta intervención, muchas cosas cambian al modo del castillo de naipes que se derrumba; el mundo ya es otro y para hacerle frente no hay pensada solución alguna; se impone vivir al día, sin norte ni regla orientadora válida. Sin puntos sólidos sobre que afirmarse para encarar el futuro, el hombre se hunde en crisis. Lo indiqué antes; lo recogeré ahora a la letra: «en verdad, la crisis opera sobre las comunidades humanas como el terremoto, que destruye la base organizada de la existencia colectiva, lanzando a grandes masas hacia lo desconocido. Hasta en los detalles se le asemeja, con ser más leves sus consecuencias que las de la crisis: ruina del punto de apoyo económico, supresión de las perspectivas profesionales, desarro-

llo de la delincuencia, pánico, medidas de emergencia, etcétera»<sup>81</sup>. Pero todo esto se mueve todavía en el terreno de lo general, y los fenómenos que nos importan son históricos y circunstanciales. Demos un paso adelante para acercarnos a la crisis nuestra.

Este fenómeno ha tenido lugar en nuestras naciones occidentales y, consecutivamente, ha terminado por expandirse al orbe entero. ¿De qué peculiar sustancia estaban hechas las naciones para que esto sucediera?

Se trata, por lo pronto, de entidades históricas. No las ha habido siempre, sino que han aparecido un buen día o, si el día parece corto para semejante alumbramiento, un buen siglo. Alborea, con ellas, la Edad Moderna.

Encontramos comunidades en que el poder es indiscutido e indiscutible, allende toda pugna humana porque se le ve como algo intocable y sacro. Los sometidos a él son ajenos a toda actividad política, y les conviene tan solo una paciente obediencia. Son estas ordenaciones nobiliarias y estamentarias en que el hombre tiene que llenar el hueco que le corresponde «por decisión providencial»<sup>82</sup>. Pero poco a poco se encuentran técnicas eficaces de poder, empezando por la pólvora y terminando en la razón individual capaz de guiar empresas, de lograr riquezas —burguesía— y de dirigir hombres como instrumentos para fines políticos —maquiavelismo—. La monarquía enfrenta burgueses nuevos con antigua nobleza en el seno de una comunidad más amplia movilizada por tensiones políticas en torno al único y regio poder. Según Ayala, centralismo, absolutismo y administración burocrática permiten que aparezca la nación sobre la faz de la tierra. Y que lo haga además en actitud cerrada y beligerante frente a unidades análogas con las que, de origen, rivaliza.

Varios rasgos perfilan el nuevo horizonte vital. Por lo pronto, el racionalismo proporciona principios nuevos que ni la revelación ni la autoridad pueden ya fundar, y si para ello apela a una razón individual, ésta se torna comunitaria al recibir el apoyo de las demás mediante la publicación de sus contenidos y justificaciones, es decir, gracias a la publicidad<sup>83</sup>. En otro orden de cosas, da tono a la vida

un economicismo que exige imperativamente la incorporación de todos los elementos sociales a actividades lucrativas: mayor riqueza para la mayor felicidad del mayor número de hombres<sup>34</sup>. Urge entonces preparar a todos para actuar de la forma más rentable, mediante enseñanzas adecuadas o ilustración conveniente<sup>35</sup>. Al orientarse el poder hacia metas puramente políticas y económicas deja franquía personal en otros terrenos, por ejemplo, el religioso, y así descubre Ayala «el íntimo enlace entre el Absolutismo y el Liberalismo, entre la Monarquía absoluta y la Democracia liberal»<sup>36</sup>. El nuevo mundo está empapado por la técnica: técnica política, militar, estratégica, industrial, comunicativa...

Esta hipertrofia técnica y el enajenamiento de múltiples valores en beneficio exclusivo de los propiamente económicos y útiles conducen a una escisión entre cultura, o espíritu, y civilización o progreso. Con la creación de riqueza que logró el capitalismo y que redundó en enormes aumentos de población y, de otro lado, con la ascensión del proletariado con mentalidad utilitaria, homóloga a la burguesa, se ha alcanzado una sociedad de masas. Han venido así a coincidir un incremento de democracia con una disolución o dislocación cultural del sistema de valores, que constituían el legado de la tradición cristiana occidental, y que están ahí pidiendo una nueva formulación que los torne válidos<sup>37</sup>. La técnica, además, ha unificado progresivamente el mundo, desbordando sus estrechos límites nacionales, por efecto de lo cual ha quedado el poder político sumido en gravísimos problemas. La ideología burguesa y nacional ha logrado adueñarse de poderosos recursos con inmediata o mediata aplicación bélica hasta el punto de convertir en posibilidad efectiva, y no solo soñada, la guerra total<sup>38</sup>. A la vista de perspectiva semejante, se ha incrementado el control social sobre los individuos hasta convertir al hombre en «un esclavo... de la máquina del Estado»<sup>39</sup>, y la intervención planificadora del poder en el terreno económico crea a su vez desequilibrios y tensiones capaces de desatar los conflictos armados<sup>40</sup>. «Parece incontrovertible —asevera Ayala<sup>41</sup>— que el totalitarismo... conduce a la guerra.» Y todo tiene por marco una democracia

de masas precisamente cuando estas, regidas por criterios técnicos y utilitarios, «han renunciado al esfuerzo de apoyar la conducta en justificaciones ideales de ninguna especie, y viven desbordadas en el más ignominioso desenfreno mental»<sup>42</sup>. Añádase o réstese cuanta indignación de intelectual pueda haber en tal diagnóstico, y relucirá el fondo ético de la sociología de Ayala, ante la hegemonía que hoy disfruta la eficacia sobre todo otro motivo o valor, de cualquier índole que sea.

A este punto ha venido a parar todo el progreso civilizador de las sociedades occidentales que, por virtud de su capacidad expansiva y de su técnica asombrosa, han llegado en algún modo a la unificación del globo de tierra nuestro. Esta crisis de nuestro tiempo, para Ayala, no es «una crisis histórica, sino... *la crisis de la Historia*; esto es, la crisis destinada a cerrar el proceso histórico-social»<sup>43</sup>. Es el momento en que el hombre no sabe qué hacer de sí, porque no puede proyectar con normalidad su futuro, y está de sólito al borde de que una tiranía decida de su vida y de la de sus semejantes; cuando tiene recursos y métodos para casi todo y le falta en cambio idea de lo que quiere y de la meta que puede proponerse; cuando domina la naturaleza y en cambio la sociedad le amenaza con la destrucción de todo lo humano. ¿Qué hacer entonces? La respuesta es clara: es preciso a toda costa adquirir claridad sobre la sociedad, y como de ella estamos hechos nosotros, cada uno de nosotros, se trata ni más ni menos que de conocerse a sí mismo. O, como piensa Ayala, de hacer sociología<sup>44</sup>. Pues si esta nació de la crisis, gracias a los esfuerzos de Augusto Comte para organizar la sociedad en «orden y progreso» efectivos y nada precarios, siguió luego en su despliegue con unidad de intención y sentido, y estos no eran otros que «el designio de superar la crisis que le da origen, ordenando racionalmente el gobierno de la sociedad»<sup>45</sup>.

¿Se reduce, pues Ayala, como intelectual que es, a hacer sociología? Pero ¿qué papel les corresponde a escritores, pensadores, meditadores en la hora presente? Esto requiere alguna precisión.

## Examen de conciencia

Creo que la definición más breve y al tiempo más cargada de sentido y de melancolía que Ayala ha aplicado al intelectual de nuestros días es esta de «exilado nato»<sup>46</sup>. Cargada de sentido, digo, porque concurren a dárselo varios puntos de vista diversos pero confluyentes.

Para empezar, cabría argumentar con la obra misma del propio Ayala. En uno de sus primeros escritos, *Indagación del cinema*, a vuelta de otros temas venía a recalar en la misión del artista y del escritor, para reafirmar la validez absoluta del criterio estético que guía su tarea libre y creadora<sup>47</sup>. Es, pues, aquél amo y señor de su creación. Pasan los años y las guerras y la emigración política, y vuelve a aproximarse al tema desde un temple nuevo de profundo desengaño. Los escritores han vivido en el siglo pasado y en algunos momentos del presente en un medio extraordinariamente favorable a toda actividad intelectual. Sus obras encontraban de inmediato un adecuado público que hacía de resonador y multiplicaba el eco de unas palabras brillantes o unos versos delicados hasta producir apariencia de perennidad; parecían, en suma, gozar de independencia de todo público real o posible, como monumento más firme y resistente al tiempo que el bronce mismo. Pero luego lo comprueba Ayala: se trataba tan solo de una ilusión<sup>48</sup>. El intelectual que casi se imaginaba a sí mismo como ser divino frente a una muchedumbre incapaz de abarcarlo y de comprenderle, ha debido luego pasar por el amargo trance de abandonar sus sueños y proyectarse «rigurosamente como un *productor*»<sup>49</sup>, necesitado de público y con frecuencia abandonado de todos. De la «república de las letras» perimida a la sociedad de masas en ebullición, ¿no va un camino que desemboca propiamente en el exilio?

Disfruta hoy ese exilado nato de las fobias e inquinas que manan de dos fuentes bien diversas. Una es la masa; la otra es, según Ayala, los casi fosilizados restos de un pensamiento tradicional.

En la masa alienta el resentimiento contra las jerarquías espirituales, para decirlo con sus expresiones. Es la hostilidad contra un grupo que se autoafirma como minoritario y selecto, depositario de unos valores de que las masas se hallan destituidas. Como en otros muchos lugares de su obra, el lector advierte en Ayala las inconfundibles resonancias de un famoso y lejano —pero actual— diagnóstico de Ortega, «Democracia morbosa», de que hablara en las páginas de *El espectador*<sup>50</sup>.

El pensamiento tradicional representa para Ayala un estilo mental incompatible con el característico del intelectual moderno. En el primero reconoce la autoridad y la tradición como métodos; en el segundo, una razón individual incapaz de aceptar nada sin previo examen. A los ojos de aquellos que anclaron su mente en contenidos y verdades del pasado cobra el hombre racionalista un perfil de malignidad al someter a crítica los fundamentos establecidos de creencias y formas sociales; es «un enemigo de la sociedad, aplicado a socavarla sobre tal o cual punto»<sup>51</sup>.

Como quiera que sea, el intelectual en nuestro tiempo resulta hostigado desde todos los ángulos del cuadrante. Con harta frecuencia se le ha querido hacer responsable de los males y trastornos que padece el mundo de hoy. Es el problema tan traído y llevado de su responsabilidad, de su real o supuesta 'traición', para emplear la expresión de Julien Benda: es el núcleo de cuestiones que Francisco Ayala ha dilucidado en su *Razón del mundo*. A embrollar el asunto, en efecto, coadyuvieron quienes debían estar más interesados en la clarificación del mismo. De una parte, iniciaron la corriente irracionalista que luego había de inundar las formas de vida de las masas sin preparación alguna; de otra parte, se dedicaron a la confundente tarea de desenmascarar ideologías o fines políticos, latentes según ellos en las palabras de los demás. Ayala no aplica, y bien pudiera haberlo hecho, el refrán viejo castellano: el peor enemigo, el de tu mismo oficio<sup>52</sup>.

Todo indica que la crisis ha destruido «los supuestos mentales sobre que se venía elaborando la cultura»<sup>53</sup>, y la

desorientación consiguiente ha roto los vínculos que ligaban al intelectual con el público lector que le seguía, que esperaba en él y asentía o discutía sus logros. En derredor de su figura se ha hecho un tremendo vacío que perturba la creación personal. Ya «no le queda apenas sino gritar su angustia»<sup>54</sup>.

¿Se reduce, pues, su tarea a exhalar ayes quejumbrosos? ¿Y lo habrá de hacer pública y notoriamente, cuando tantas quejas rebosan ya en el alma de cada cual?

Pienso que Ayala matiza más las cosas. Tomadas sus palabras en bloque, si comienza por declarar al intelectual como exilado nato, es para luego añadir lo que a su juicio debe este llegar a ser: «la conciencia del cuerpo social»<sup>55</sup>. Ambas tesis se compaginan admirablemente. Pues el exilio aleja pero no rompe la vinculación con la tierra de origen; más aún, en lugar de funcionar esta como soporte o ámbito en que pasivamente se puede reposar, la transforma en meta o destino hacia donde se orienta la existencia. Más todavía: desde la lejanía se puede conseguir una perspectiva que unifique un objeto de semejantes dimensiones, que lo objective sin que nuestra vida interesada y práctica interfiera sobre su realidad, unida ahora tan solo a nosotros por el conocimiento y por el amor. Próximos y distantes a un tiempo, en exilio esencial, es como pueden los intelectuales ser conciencia de la sociedad.

Cuando el mundo vive en crisis, la conciencia ha de proclamarla para hacer de este modo sensible la necesidad de su superación. La tiene incluso que desmenuzar hasta encontrar sus raíces y hallarse en situación de proponer una vía de salida. No puede, en cambio, darla por no existente u olvidarla, porque eso no conduce más que a «la falsificación de nuestro ser histórico»<sup>56</sup>, como escribe en una ocasión.

De este modo encontramos al cabo una perfecta identidad entre las ideas de Ayala acerca del intelectual y su concepción de la sociología. Si bien con exageración en la fórmula, se podría concluir que la autenticidad del intelectual, o al menos la posibilidad de su logro, se ha de buscar por una senda que inevitablemente cruza los campos de la sociología,

como ciencia de la crisis. Cruza, digo, porque luego podrá diversificar su impulso en múltiples modos.

Pensemos, para no ir más lejos, en el propio Ayala. En el proemio que se sintió obligado a anteponer a un volumen de novelas cortas de extraordinaria calidad literaria —al menos, tal me parece, aunque sobre este extremo no voy a detenerme; valiosos estudios hay sobre ello—; en el proemio, digo, a *La cabeza del cordero*, cuyos relatos giran todos en torno a nuestra guerra civil, escribe: «No menos que los pueblos que soportaron después bombardeos, invasiones, ocupación militar, exterminios y demás horrores durante la segunda, reciente guerra mundial, nos ha tocado a nosotros sondear el fondo de lo humano y contemplar los abismos de lo inhumano, desprendernos así de engaños, de falacias ideológicas, purgar el corazón, limpiarnos los ojos, y mirar al mundo con una mirada que, si no expulsa y suprime todos los habituales prestigios del mal, los pone al descubierto y, de ese modo sutil, con solo su simple verdad, los aniquila.»<sup>57</sup>

Apenas hay nada que debamos añadir a las líneas anteriores. Conviene tan solo traer a colación un cabo teórico que se quedó flotando atrás y que ilumina de golpe una parcela de esta obra variada, compleja y valiosa. Me refiero a su concepción de los hechos sociales como hechos de conciencia: el sentido, y por tanto la realidad de los mismos, solo se alcanza cuando «el hombre penetra por la puerta de su propia conciencia» a la esfera espiritual en que se hallan alojados<sup>58</sup>. Unamos este texto al anterior. ¿Qué resultado arrojan?

A mi modo de ver, tomadas en su conexión alumbran aquellas palabras el sentido de sus creaciones imaginativas, de sus relatos y ficciones. Los elementos sociales que impregnan al individuo y le constituyen desde el fondo de sí mismo son históricos y circunstanciales. Para Ayala, funcionan en la conciencia del individuo determinando su acción como interpretaciones del objeto y de nuestra relación con él, de modo que cobran plena entidad y, por así decirlo, bulto, cuando los sabemos e incluso les damos nombre. «En sociología —llega a decir<sup>59</sup>— el nombre hace a la cosa.»

Ello obligaría, llevando el asunto a sus últimas consecuencias, a considerarlos tan solo en las conciencias particulares de quienes están envueltos, de un modo u otro, en el tejido de sus implicaciones. Por lo pronto, sería forzoso reconstruirlos dentro de 'tipos' o mentalidades representativas de grupos o clases, que permitieran imaginativamente ver las peculiares refracciones de lo social en la variedad de configuraciones personales. Ahora bien: hemos escrito la palabra clave y hasta le hemos otorgado valor adverbial de modo —«imaginativamente»—. Reconstruir vidas ficticias fundadas en experiencia, dotadas de verosimilitud se convierte en la tarea concreta y definitiva del sociólogo que alienta en Francisco Ayala. O con otras palabras, que la novela y el relato son en sus manos el cumplimiento de sus doctrinas sociológicas, y deben ocupar lugar inmediato a sus mamotretos teóricos. ¿Qué duda cabe de que estamos ante un efectivo empleo de la novela como método de conocimiento, para decirlo con la conocida fórmula de Julián Marías?

Los objetos sociales han de estudiarse en las vidas concretas y personales para precisar su sentido y su eficacia. Al mismo tiempo, la tarea literaria y creadora que toma esta dirección necesita encajar a sus criaturas en un mundo, dotarlas de valores o privarlas de ellos para contemplar lo que puede —no me atrevo a escribir 'lo que debe'— suceder. Y al hacer todo esto se está ahondando en la raíz misma del ser humano y adquiriendo de él y de su mundo ficticio una interpretación comunicable a muchos lectores y aplicable en vario grado a sus vidas reales y a sus circunstancias históricas.

Hacia esto apuntan algunas de las ideas de Ayala relativas a la novela. Esclarecimiento de lo humano, sentido de la existencia, comprensión del mundo, aparecen una y otra vez como conceptos que pueden precisar el perfil esencial de la narración novelesca. Quizá todo pueda resumirse en unas pocas líneas cuyo particular sesgo orientan suficientemente acerca de la proximidad o, mejor aún, la correlación que cabe establecer entre ciencia y ficción. «Me parece —dice Ayala, en tono de quien se reserva precisiones de más ca-

lado— que, tomada en conjunto, la historia de ese supuesto género literario podría cifrarse en el intento de alcanzar, por caminos intuitivos, lo que especulativamente ha perseguido también el filosofar sistemático mediante el cultivo de la antropología.»<sup>60</sup> Pero si el hombre no tiene sino que *es* sus formas sociales, como dejamos antes visto, ¿por qué no decir sociología?

Las diversas perspectivas de una tragedia política, la complejidad de una intimidad que está sumida en circunstancias sociales y políticas inmorales, caóticas y violentas, todo eso, ¿no es al cabo lo que Ayala ha vertido con gran talento literario en *Muertes de perro* o *El fondo del vaso*? Bien... Prometimos respetar la integridad del círculo mágico de la ficción; no pasemos adelante.

Podríamos compendiar lo que hasta aquí hemos visto de la personalidad de Ayala reduciéndolo a dos planos de densidad diversa que, unidos por múltiples enlaces, separarían de alguna manera el conjunto teórico de las creaciones narrativas. Tal distinción no obsta al reconocimiento de una comunidad de sentido que a ambas direcciones anima y que recibe su fundamento de las circunstancias críticas de nuestro tiempo. Bien entendido: se fundan en la crisis, no se reducen a ella, antes al contrario, intentan ir más allá de lo dado para abrirse hacia posibles resoluciones de superación e innovación.

Si todos los caminos llevan a Roma o, en el caso presente, al conocimiento reflexivo de lo que hoy es y lo que hoy le pasa al hombre; si se desea que ese saber sea concreto y no quede reducido a un conjunto de abstracciones, ¿no es forzoso que se esclarezca a fondo la particular sustancia de que se ha construido la intimidad de Ayala, que no es otra que la de la realidad española? Si el hombre se entiende históricamente, será tarea ineludible, exigida por toda la anterior teoría, el lograr claridad acerca de la historia propia. Porque lo ha comprendido así y porque luego ha actuado en consecuencia, una parte decisiva de la obra de Francisco Ayala está dedicada a plantear el problema. O si se prefiere, a replantearlo y, en alguna medida, a desva-

necerlo, pues su convicción arraigada, como en seguida veremos, le hace pensar que esta problematicidad está ligada esencialmente a una formulación defectuosa del mismo que urge desarraigar de una vez. Conviene, pues, dejar bien aclarado el enfoque y el desarrollo que en sus manos ha cobrado el tema.

### *Asedio histórico de España*

Los grandes temas, advirtió hace muchos años Ortega, solo se rinden a la pesquisa humana después de un largo asedio en derredor suyo al modo como los judíos conquistaron Jericó. Uno de los giros iniciales, si no el primero, tiene que dibujar el contorno del problema en su desarrollo a lo largo del tiempo, es decir, ha de trazar su historia. Tal principio es doblemente perentorio cuando se trata de cuestiones humanas, o lo que es igual, históricas. Historia y sistema, en toda indagación sobre realidades vitales y sociales, se implican mutuamente<sup>61</sup>.

No vamos a hacer a toda prisa, y de la mano de Ayala, un pequeño esquema o compendio del pasado español como pudiera encontrarse en un artículo de enciclopedia con pretensiones informativas y objetivistas. Y ello por la razón poderosísima de que para él, según advierte en varios lugares de su obra, semejante intento es inasequible y baldío. «La Historia es un conocer en función del presente... porque es una toma de conciencia acerca de nuestro destino... De ahí... que el juicio histórico evolucione y cambie con el paso de las generaciones»<sup>62</sup>. Vemos del pasado lo que de algún modo resulta significativo desde nuestra propia situación. Entendemos lo ajeno, nos advierte otra, «apelando a las claves del propio ser»<sup>63</sup>.

La aproximación a la realidad histórica de España se cumple ahora bajo el signo de la crisis de nuestra civilización. Forzosamente, la nueva perspectiva mundial ha debido modificar el papel que a nuestro país le correspondía y le ha revestido de posibilidades nuevas de cara a la nueva situa-

ción. La pregunta hacia el futuro, ¿qué podría ofrecer España?, se convierte en manos de Ayala en lente de aproximación con que pasar y repasar sobre nuestro pasado.

Notemos ya desde un principio las consecuencias implícitas en un enfoque semejante. Evidencia al menos una considerable dosis de esperanza en el ánimo de quien así se acerca al pretérito. No es cuestión de que España sea o no sea, sino de que cree, de que innove, o permanezca, por el contrario, muda. Ortega, para tomar un antecedente inmediato a Ayala, se preguntaba por el ser de esta vieja y noble España al comenzar a redactar sus *Meditaciones del Quijote*; en cambio ahora la pregunta ha cambiado de estructura e inquires por el hacer futuro, por la misión que puede haber en la hora presente. ¿Es que la inquisición en torno al ser dio ya satisfactorios y sazonados frutos? ¿Se ha resuelto aquel problema o simplemente se lo ha disuelto cambiando los términos del preguntar mismo? <sup>64</sup>

El traído y llevado 'problema de España' ni es ni ha sido una mera cuestión académica; las polémicas verbales que suscitara en su día acabaron al fin por pasar del dicho al hecho y cobraron dramática realidad en una guerra civil de tres largos años <sup>65</sup>. ¿Cuál era el horizonte intelectual que prestaba las bases a la inicial discusión?

Inquirir por la esencia de España presupone desde luego la creencia en que tal objeto existe. Y evidentemente, si se preguntara qué tipo de esencia debía corresponderle o, lo que es igual, qué clase de realidad era esa España de que se estaba tratando, la respuesta se habría dado en términos de nación: una nación europea de cultura occidental y cristiana... y se seguirían añadiendo precisiones varias para singularizarla frente a Francia, pongo por caso, o frente a Italia... El problema de España es, por su formulación misma, una cuestión de nacionalidad.

Así se lo planteó la generación del 98, y también así lo desarrollaron los hombres de la generación de Ortega <sup>66</sup>; en el mismo plano se movían igualmente todos sus contradictores. El supuesto básico, según Ayala, es «que cada *Volk* tiene su correspondiente *Geist*» <sup>67</sup>, cada cuerpo social tiene

su respectivo espíritu y por ende un único destino y forma de ser: le pertenece, pues, una cierta esencia. Entonces, ¿cuál es la nuestra?

Se impone la necesidad de dar un corto rodeo histórico. El proceso de formación y consolidación de las naciones ocupa en la historia los siglos de la modernidad. Como ya vimos, fueron estas madurando como entidades políticas en que un poder interiormente incontrastable, el Estado, se levantaba por encima de las tensiones entre las clases sociales gracias al enorme desarrollo de una burguesía enriquecida y emprendedora entregada a la razón y la técnica<sup>68</sup>.

De las naciones hay que hablar siempre en plural. Su diferenciación ha acontecido dentro del marco del occidente cristiano, y por consiguiente nacionalización vale aquí tanto como disgregación. Se trata, para Ayala, de una disolución que comienza por la política y afecta, al cabo, al orden cultural o espiritual, es decir, al plano de ideales rectores de la existencia. Cada nación, cada Estado, impone su particular sistema jurídico; el latín da paso a las lenguas nacionales; el saber se recorta en tradiciones diversas; finalmente, las nuevas clases, burguesía y luego proletariado, se incorporan a los ideales nacionales establecidos<sup>69</sup>. ¿Qué pasa con España?

Para Ayala, la cosa no ofrece duda ninguna: España ha vivido al margen de Europa durante el tiempo de la modernidad; ha disfrutado o ha padecido, según se mire, «una existencia periférica»<sup>70</sup>. Sea para conservar una virginidad simbólicamente vivida bajo el signo de la Inmaculada Concepción, como entendiera Ganivet; sea para regresar a una forma de vida tibetana, como pensara Ortega, nuestro alejamiento de Europa es por lo pronto un hecho. Y su origen ha de buscarse en el amplio movimiento cultural que representa la Contrarreforma.

El mundo moderno se inaugura con la Reforma, tomada esta en su significación más genérica: el libre examen, el individualismo, el espíritu empresarial burgués, los ideales de utilidad y éxito, el desarrollo de las técnicas científico-naturales y también de las políticas, van a moldear el alma

del europeo<sup>71</sup>. Frente a ella, España toma partido por la Contrarreforma, esto es, por el mantenimiento del orden de valores de la cristiandad medieval<sup>72</sup>. Vengamos a ejemplos que nos ofrece Ayala.

El Estado nacional y moderno se fragua fundado en una técnica política muy precisa, el maquiavelismo, que hace centro de su concepto de la 'razón de Estado'. Pues bien, desde muy pronto los españoles se sienten abocados a un amargo dilema entre dos actitudes contrapuestas: «una, que del Estado hace religión; otra, que de la religión hace Estado». Son palabras del jesuita español del siglo xvi Pedro de Ribadeneyra, cuyo pensamiento ha analizado con singular tino Ayala<sup>73</sup>. Hacer del Estado religión ha sido la obra de Maquiavelo; hacer de la religión Estado será la empresa española. Pero ahí se esconde la «trágica incongruencia» de la posición contrarreformista, que para combatir al enemigo no encuentra otro camino sino apelar a los mismos procedimientos, esto es, recurrir al Estado<sup>74</sup>. Para no ir más lejos, el creciente poder político y estatal del Tribunal del Santo Oficio bastaría él solo como argumento probativo.

Otro tanto puede Ayala señalar en un hombre representativo de la centuria siguiente, don Diego Saavedra Fajardo. También él está, quieras que no, oscilando entre la admiración hacia una política sin ética que obtiene resultados sorprendentes y su íntima repulsa a semejante falta de principios. La conciencia de cuantos sienten en su carne el dilema político y moral está escindida; una parte de su alma gravita inevitablemente hacia lo español, mientras la otra aletea y rebulle con afanes europeos. En ninguna de las dos esferas pueden hallar cabal asiento, y su pendulación las convierte en verdaderas «conciencias disidentes»<sup>75</sup>, ya se las contemple desde una u otra perspectiva. Fruto cumbre de esa oscilación es para Ayala el *Quijote*, con «esa disociación permanente entre la clara línea seguida por el héroe y una realidad indócil a ella, ingobernable, no organizada, con la que tropieza a cada instante, y ante la que se quiebra siempre su lanza»<sup>76</sup>. Don Quijote se mueve por ideales caballerescos, medievales, in-

capaces de dominar ya en una sociedad del siglo xvi que, por otra parte, se niega a aceptar los valores que exalta fuera de nuestras fronteras una emprendedora y utilitaria burguesía. Para Ayala, don Quijote con su caballería puede colocarse en línea paralela a nuestros teólogos escolásticos enfrentados con problemas y cuestiones perfectamente modernas<sup>77</sup>. Nada hay en el hidalgo de grotesco, y esto es lo grave; pues junto a su manifiesta extemporaneidad relumbra la superioridad moral de sus principios, de su espíritu de verdad, honor, resignación, sacrificio, renuncia a las riquezas, dignidad y responsabilidad por encima de todo pragmatismo y subjetivismo<sup>78</sup>. La conciencia disidente patentiza así toda su tragedia y su hondura. ¿Se consume luego una 'especie de esquizofrenia colectiva' en el seno de la sociedad española? ¿Permite ello entender de modo suficiente el espectáculo de un pueblo que ríe y se regocija con «las tristes y siniestras hazañas del antihéroe» de la última y moralizante picaresca?<sup>79</sup> No entramos en la cuestión. Nos bastan las sugerencias recogidas a través de los varios ensayos de tema literario escritos por Ayala para, a un tiempo, completar nuestro giro histórico y encajar dentro de las líneas generales de su obra este aspecto de su producción, que si tiene indudablemente una raíz académica visible en algunos de ellos —desde 1955 Ayala enseña en departamentos de español de varias universidades americanas, Princeton, Rutgers University, Bryn Mawr, New York—, no se aleja en muchas ocasiones de un fondo interpretativo histórico social.

En el siglo xviii, la Ilustración nos ofrece ya «una ideología moderna, opuesta al sentido de la Contrarreforma»<sup>80</sup>. Tiene razón Ayala al recoger, en abreviatura, el sentido de este movimiento. Pero en la perspectiva en que vamos considerando la evolución histórica de nuestro país adquiere tal esfuerzo un relieve singular. ¿Llega al fin a nuestras tierras la modernidad deseada? Por curioso que pueda parecer, el caso es que en *Razón del mundo*, obra en que Ayala desarrolló los temas en que ahora andamos envueltos, apenas si se le dedican cinco líneas mal contadas para recoger el fracaso del proyecto ilustrado, como renovación «superficial

y efímera»<sup>81</sup>. Esto, sin embargo, no es todo. Un largo ensayo sobre la noble figura de Jovellanos, escrito en 1944 a raíz del segundo centenario de su nacimiento, nos permite completar el esquemático paisaje que aspiramos aquí a trazar<sup>82</sup>.

Jovellanos, nos confiesa Ayala, le ha enriquecido «en una medida fabulosa»: de ser «una entelequia» ha pasado a convertirse en realidad viva, palpitante y ejemplar<sup>83</sup>. Se trata, pues, de un acercamiento a aquella noble figura con temple de descubrimiento y caracteres de sorpresa. ¿Qué se esconde, pues, bajo la imagen común de un escritor y magistrado ilustrado, muchos años perseguido?

Hay de un lado la peculiar nobleza de su figura, siempre envuelta en elegancia, en dignidad, en medida. Cuenta también en la estimación el valor de su ideología. Pero por encima de todo, antes que toda otra cualidad que en él cupiera encontrar, resplandecen, a los ojos de Ayala, las que derivan de su actitud y propósito: se trata de que Jovellanos «está dispuesto a sostener con la mayor energía las ideas de su siglo; pero, justamente para dotarlas de eficacia, quiere encarnarlas en el cuerpo de la realidad social viva, darles una inserción histórica»<sup>84</sup>.

Dos rasgos se subrayan ahí: la modernidad de su pensamiento y ese arraigo en la tradición y en el pasado. Se trata, pues, de «una síntesis perfecta»<sup>85</sup>. Síntesis, reconoce Ayala, frustrada por los acontecimientos históricos, deshecha con los aires tormentosos de la Revolución francesa que arrecian sobre España recién subido al trono Carlos IV. El fracaso de su empeño permite a Ayala interpretar la desilusión y melancolía que emanan de su persona.

Perfila Jovellanos la silueta del Estado liberal<sup>86</sup> dentro de la línea que marcara Montesquieu, pero engarza el nuevo constitucionalismo con la tradición histórica española para dotarlo de raíces. Conserva todas las esencias cristianas, pero aspira a que prevalezcan por su propia fuerza espiritual<sup>87</sup>. Alienta en él el viejo ideal nobiliario, y sin embargo en sus manos adquiere tonalidad nueva al hacer clave del mismo el concepto de *virtud*, motor de las acciones del ciudadano,

según advirtiera en su ocasión el barón de Montesquieu. «El mérito nunca subrayado del historicismo de Jovellanos —recalca Ayala<sup>88</sup>— consiste en haber percibido el nexo de costumbres y tiempos... y ello, a la vez que sentía con todo vigor... la validez incondicionada de los ideales del presente.» Tradición y modernidad, volvemos a repetir, aparecían concordes en una síntesis prometedora y fecunda que termina en la ruina general de toda la España de aquel tiempo. Pero el conocimiento de semejante empeño, ¿cómo no iba a enriquecer fabulosamente el espíritu alerta y preocupado de un hombre como Ayala?

El siglo XIX es, qué duda cabe, un período en que se agudiza la tensión interna que devora el país; en sus dos primeros tercios ofrece a la mirada un espectáculo bien simple y bien triste: «la pugna de la civilización (es decir, del nacionalismo liberal burgués) contra el tradicionalismo católico-absolutista y la barbarie»<sup>89</sup>. Esta, evidentemente, es una simplificación extrema; pero no se trata de historiar, sino de penetrar en el sentido general de los acontecimientos, y resulta indiscutible la interpretación de ese período según la contraposición tradicionalismo-europeísmo<sup>90</sup>, que no por repetida amengua en validez. Lo que interesa aquí destacar es aquel término, nacionalismo, protegido cómodamente por el paréntesis aislante. Se había hundido casi en su integridad nuestro imperio ultramarino al tiempo que se difundían arrolladoras por doquier las ideas de nación y de *Volksgeist*, el costumbrismo, la burguesía<sup>91</sup>. Con la interpretación nacionalista de la realidad española hace aparición en la escena la pregunta por la esencia de nuestra patria. Con ella hemos tocado el corazón mismo de la generación del 98, o lo que es equivalente, la entraña de nuestro inmediato pasado. Pero para su examen Francisco Ayala maneja una lente de mayor aumento que la hasta aquí empleada.

## *España, esfinge muda*

No vayamos ahora a perdernos en detalles y se oscurezcan las cosas. La idea de Ayala, en realidad, es bien sencilla. España ha vivido al margen de la edad moderna europea, en la medida en que ello resultaba posible, como un Imperio. Animaba su actitud un ideal contrarreformista, que hasta el siglo XVIII, en que encontró oposición más orgánica y seria, solo fue combatido por individuales 'conciencias disidentes'. Mientras tanto Europa se edifica en una plural estructura de cuerpos nacionales con la razón, la burguesía y cuantos elementos indicamos en páginas anteriores.

Pues bien, cuando los planteamientos nacionales de la realidad histórico-social entran en crisis, en esa gran crisis que da origen a la sociología y a la que ya hemos dado tantas vueltas, entonces España aspira a medirse con patrones que en todo el mundo empiezan a resultar insatisfactorios y perturbadores. Y no es la menor de las dificultades que semejante pretensión trae consigo la de forzar a un planteamiento de nuestros problemas en términos de esencia nacional. Buscan esa escondida perla esencial europeístas y tradicionalistas; persiguen ambos un algo inmutable, invariable o, para emplear la expresión de Unamuno, una «España celestial y eterna». De esta manera, piensa Ayala, se llega a «'las dos Españas' como dos interpretaciones rivales e irreconciliables»<sup>92</sup>. Ambas esencias se excluyen mutuamente; a los españoles solo les es posible una de estas actitudes: la aceptación o el exterminio, «España» y «anti-España»<sup>93</sup>. ¿Se percibe ya la peligrosidad del suceso? Ayala ha hecho lo posible y lo imposible por desvelar, bajo el manido concepto de nación, la potencia explosiva que encierra en su seno. Además, el reconocimiento de la crisis histórica de nuestro tiempo y el consiguiente examen del fracaso de la modernidad europea le permiten poner en cuarentena la validez tanto tiempo indisputada de aquella interpretación política de la realidad social e histórica. «A partir de la segunda guerra mundial se ha entrado ya re-

suelatamente en el período de liquidación de las nacionalidades»<sup>94</sup>: ¿a qué, pues, seguir torturándonos la existencia individual y colectiva con un problema que va dejando de ser tal en nuestro mundo, con la vista vuelta atrás? Lo urgente, lo imperioso es mirar hacia el mañana, que también amanece envuelto en sombras, y buscar en el pretérito una palabra de claridad para lo que llega, no para lo que ha sido y está de modo definitivo clausurado. Dejemos a un lado toda cuestión sobre el *ser* y esforcémonos, a la vista de los problemas de nuestro tiempo, por resolver en qué ha de consistir nuestro *quehacer*. A la sombra fecunda de Ortega encontramos a Ayala inquiriendo por la autenticidad española de nuestro aquí y nuestro ahora; en la lejanía, don Gaspar Melchor de Jovellanos repite incansable su lección: las costumbres dependen de los tiempos. Más huellas podrá encontrar quien de firme se ponga a descubrirlas en las páginas de esta obra extensa y cuajada de sugerencias, pero ¿qué lugar tendrían aquí erudiciones intempestivas?

Se trata, pues, de ver qué palabra podía pronunciar España en la hora presente. Para entender la respuesta de Ayala, digámoslo sin la menor tardanza, hay que colocarla en su debido lugar, quiero decir, hay que leerla teniendo en las mientes la obra en que se contiene y la fecha en que esta fue escrita. *Razón del mundo*, cuyo subtítulo rezaba «Un examen de conciencia intelectual», apareció en Buenos Aires en 1944 y, por tanto, fue pensada cuando en la hoguera europea parecían estar destinados a consumirse los totalitarismos existentes, cuando Churchill ofrecía a los franceses el establecimiento de la doble nacionalidad, cuando la libertad y la democracia parecían llamadas a una vida más alta, firme y resplandeciente... ¿No iba el mundo hacia unidades más amplias y comprensivas que las solas naciones? ¿Y no se sentía también la prisa por hallar valores del espíritu más elevados y personales que los utilitarios? Pues esa era la ocasión que debía aprovechar España para hacer oír su mensaje propio.

Bien a las claras veía Ayala que semejante oportunidad

era «fugaz y elusiva»<sup>95</sup>, pero también parecía indisputable que, como hoy suele repetirse, los factores coyunturales resultaban entonces propicios. Europa en crisis, y España al margen sin ser causa ni tener arte o parte en el suceso, con las manos bastante limpias para obrar; fracaso de los particularismos nacionalistas europeos, y «conformación espiritual cristiana y universalista» en nuestra cultura; necesidad de una autoridad sin fuerza, sin armas, sin poder técnico, sin intereses particulares, pero moralmente respetable e incontestable; nuestro país, en suma, parecía reunir todos los requisitos exigidos<sup>96</sup>. ¿Algo más? Sí, todavía otra cosa más, y no menuda: si en el conflicto mundial triunfaban los totalitarismos, España se encontraría de inmediato ajustada al orden nuevo; si, por el contrario, resultaban derrotados, era previsible una transformación política en nuestra patria y ¿no era por una de sus caras nuestra guerra civil testimonio suficiente del esfuerzo nacional por mantener la democracia?<sup>97</sup>. Fuera cual fuera el resultado de la contienda, España tenía algo que decir al mundo que emergiera de las ruinas. ¿Cómo había alcanzado una posición de tan contrapuestas virtualidades a lo largo del siglo presente? ¿Cómo había llegado a estar tan al día?

Valora Ayala como muy positivos los años de la Restauración. No le cabe duda alguna de que el período que se extiende de 1874 a 1923 es el único en que nuestro país «ha vivido... en una atmósfera de efectiva libertad política, con discusión pública, respeto al adversario e imperio del orden jurídico»<sup>98</sup>. Nos convertíamos poco a poco en nación europea, moderna, con todo lo que ello lleva consigo, y a pesar de todos los trastornos, de los errores e injusticias con que el avance se producía. Había caciquismo, sentido por muchos como gran lacra de aquella democracia; lo había, dice con justicia Ayala, como en otros países europeos y americanos, y cumplía una función de enlace entre «la realidad local» de zonas rurales con organización casi feudal y autónomas, y «unas instituciones nacionales cuyos supuestos sociológicos son muy otros»<sup>99</sup>. De cualquier forma, le parece un hecho que entre 1918 y 1936 la ele-

vación del pueblo español al plano de las cuestiones sociales y políticas representa «un aumento de las efectivas libertad y democracia»<sup>100</sup>. En el seno de una monarquía con oligarquía y caciquismo, para usar la expresión feliz de Costa, intelectuales y profesionales clamaban por el afianzamiento de la democracia al tiempo que se consolidaban con eficacia las organizaciones obreras<sup>101</sup>. En el orden internacional se mantenía España en actitud neutral, y solo inquietaba realmente el problema marroquí.

Primo de Rivera detuvo el proceso democratizador<sup>102</sup>; era la suya una dictadura conservadora y tradicional que aspiraba a perpetuar el orden establecido sin permitir su perturbación por las transformaciones económicas y sociales<sup>103</sup>. Estas, al cabo, forzaron su caída, y con ella la del rey. Amanecía la segunda república. Y con ella «la plena y resuelta incorporación política de la sociedad española»: «la anhelada democracia se hacía efectiva»<sup>104</sup>. Gobernaron primero las izquierdas; luego, desde 1933, las derechas; desde 1936, de nuevo las primeras... Pero entre múltiples avatares, que tanto se han subrayado una vez y otra, el nuevo régimen vivía, advierte Ayala, más en proceso constituyente que en efectivo estado constituido<sup>105</sup>. Luego ocurre una sublevación militar en 1936. ¿Qué va a pasar?

«Habían tenido lugar en España varias insurrecciones contra el poder público —nos va contando Ayala<sup>106</sup>—, cuyos titulares —de izquierda o de derecha— dominaron la situación invariablemente: la sublevación de Sanjurjo en 1932; la anarquista de Andalucía, en 1933; la huelga revolucionaria de Asturias, en 1934... No otra hubiera sido la suerte del alzamiento de 1936 sin la intervención extranjera que, alimentándolo, lo convirtió en una guerra civil prolongada por casi tres años.» He aquí, en compendio, la tesis de Ayala construida con mirada histórica y sociológica.

Lo que sigue es conocido de sobra para demorarnos sobre ello. España recobra su figura tradicional y con ello la pretensión contrarreformista que tan bien se ha perfilado en el pasado<sup>107</sup>. Su régimen se ha salvado de la destrucción al no participar en la última guerra mundial, en posición de dis-

tanciamiento respecto a Europa <sup>108</sup>. ¿Es esto un bien, ha sido un mal? Ayala cree lo segundo, otros disientirán de su criterio. El turismo, la salida de trabajadores al extranjero, las exigencias económicas han de ir enlazando de nuevo España con su derredor, y ahí se cifran las esperanzas de este intelectual, sociólogo y español <sup>109</sup>.

España, como esfinge muda, exige que con sus acciones los españoles vayamos interpretándola y dándole un sentido trascendente. De nosotros, pues, depende lo que nuestra nación sea <sup>110</sup>. El horizonte que nos ha tocado vivir es europeo y, más aún, occidental: América «constituye una prolongación de Europa» <sup>111</sup>. ¿Qué papel cumple a nuestro país?

No hay predeterminaciones que valgan, piensa Ayala; no hay caracteres nacionales dados para siempre <sup>112</sup>, sino que hay libertad. Y en cierto modo, esta es la tarea de nuestro tiempo: la salvaguardia de esa libertad, siempre amenazada, dentro de una estructura de poder que la haga segura y firme <sup>113</sup>, reduciendo mediante trabas oportunas el peligro de estatismo que amenaza de continuo a las naciones <sup>114</sup>, defendiendo la realización siempre problemática, siempre difícil, del Estado liberal que representa a todas luces «la máxima conciliación posible del poder con la moralidad» <sup>115</sup>.

Sería este quizá el momento de abordar en una justa perspectiva las reflexiones de Ayala en torno a América. Conoce su realidad muy de cerca: diez años en Argentina, uno en Brasil, Puerto Rico luego, Estados Unidos en la actualidad abonan la inmediatez de unas experiencias que bastarían solas para autorizar su testimonio. Hay además que contar no solo con datos objetivos que pueden facilitar anuarios de universidades y solapas de sus libros; es preciso apelar, claro es, al peculiar modo de sentirse instalado, radicado si se quiere, a ambas orillas del Atlántico. ¿Es Ayala un escritor español, o más bien se le podría considerar como hispanoamericano? Al parecer, ante esta pregunta «lo que declaro es más bien mi perplejidad... En efecto, la alternativa es vana» <sup>116</sup>. La unidad fundamental de la lengua reobra sobre la literatura misma y, en alguna medida, sobre la cul-

tura propia de las Españas, para emplear el término corriente en tiempos anteriores a la independencia americana. Escritores de allende y de aquende el océano podrían gozar de una vasta influencia sobre grandes públicos de este y del otro mundo *si*, y esto es fundamental, si el tremendo nacionalismo no tendiera a cerrar, a encapsular dentro de sí mismas comunidades sociales y políticas hasta hacerlas impenetrables a otros estímulos exteriores. Y ahí tendríamos un primer objetivo a lograr en pro de la libertad en el ámbito hispánico <sup>117</sup>.

La segunda grave cuestión es más política y menos cultural —por simplificar las cosas de algún modo—. Nuestro mundo, de hecho, está configurándose en torno a dos polos de poder representados por los Estados Unidos y la Unión Soviética. Mientras esta ha actuado con «la implacable voracidad de todos los imperios vencedores que la historia recuerda» <sup>118</sup>, los primeros «están retrocediendo ante los deberes que el ser poderosos les imponen» <sup>119</sup>. Y esto es tremendo porque crea un 'vacío de poder' desintegrador y catastrófico, de consecuencias a última hora imponderables, pero siempre trágicas. La realidad social y política no tolera semejantes vacíos. Y como la amenaza se cierne con inmediatez sobre los países hispanoamericanos, y de sus sociedades han de ser conciencia sus propios intelectuales, esto es, los hispanos y los americanos de consuno, es preciso que todos actúen «forzándole la mano» al coloso norteamericano para que intervenga en forma y oportunidad adecuadas <sup>120</sup>. No puede ello ser manejo de fuerza; ha de ser obra de puro prestigio y autoridad morales. Es decir, desde una actitud que unifique política y moral, que sienta la responsabilidad de la libertad y del espíritu: desde una actitud, pues, esencialmente liberal.

### *El mensaje*

Tiempo es ya de terminar. Francisco Ayala, exilado muchos años de España, autor de una vasta y rica obra publicada en gran parte fuera de nuestras fronteras y difícil de

encontrar en ocasiones, ¿resulta por ventura a estas alturas un intelectual de perfil borroso y trabajoso de encasillar, como al comienzo de estas páginas sugeríamos de la mano de sus propias confesiones? Creo que no.

Su sociología y su novela, sus ensayos históricos y sus escritos literarios llevan siempre, más o menos explícita, una apelación a ese fondo insobornable de la persona que es fuente de toda autenticidad histórica y vital. Conócete a ti mismo, conoce tu tiempo y tu cultura para poder ser dueño de ti y gozar de esencial libertad: tal me parece ser el núcleo de sentido que se difunde por toda su obra.

En un estupendo cuento suyo, *El mensaje*, aspira a presentar unas «criaturas vulgarísimas», que «llevaban sin saberlo escondida dentro de sus vidas rutinarias y grises, en la tensión de la envidia sofocada, de la presunción estúpida, del aburrimiento, y también en el ansia de algo extraordinario, grande, de algún asunto susceptible de apasionar, y arrebatarse, y encender a todo el pueblo» una futura tragedia<sup>121</sup>. Ignorancia y aburrimiento, esto es, la falta de saber y de ilusiones se le presentan como verdaderos motores de tragedia. El novelista, el escritor y el profesor que integran el alma de Francisco Ayala no han podido por menos de tomar cartas en el asunto y depositar, en blancas e impolutas cuartillas, unas veces ficciones y otras teoría, con el claro designio de contribuir con su esfuerzo a hacer imposible las tragedias.

#### *Nota bibliográfica*

Una bibliografía muy completa de Ayala se puede encontrar en el libro de Keith Ellis, *El arte narrativo de Francisco Ayala*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 238-246. Ello me exime de la tarea, para mí casi inasequible, de intentar aquí otro tanto. Me atengo, pues, al material de que he podido disponer y lo cito según las ediciones manejadas.

Obras narrativas: *La cabeza del cordero*, Losada, Buenos Aires, 1949; *Los usurpadores*, Sudamericana, Buenos Aires, 1949; *Historia de macacos*, Revista de Occidente, Madrid, 1955; *Muertes de perro*, Sudamericana, Buenos Aires, 1958; *El fondo del vaso*, Sudamericana

Buenos Aires, 1962; *El As de bastos*, Sur, Buenos Aires, 1963; *Cuentos*, Anaya, Salamanca, 1966 (antología preparada por él mismo).

Obras de crítica y ensayo: *Indagación del cinema*, Mundo Latino, Madrid, 1929; *Histrionismo y representación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1944; *El escritor en la sociedad de masas y breve teoría de la traducción*, Obregón, México, 1956; *Tecnología y libertad*, Taurus, Madrid, 1959; *Experiencia e invención (Ensayos sobre el escritor y su mundo)*, Taurus, Madrid, 1960; *Realidad y ensueño*, Gredos, Madrid, 1963; *De este mundo y el otro*, E.D.H.A.S.A., Barcelona, 1963; *Introducción a las ciencias sociales*, Aguilar, Madrid, 2.ª edición, 1954; *Tratado de sociología*, Aguilar, Madrid, 2.ª ed. 1961 (en rigor, sería 3.ª ed.; la 1.ª ed., *Sistema de sociología*, que también he manejado, en 3 vols., es de Losada, Buenos Aires, 1944); *El problema del liberalismo*, ed. revisada y ampliada, Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1963; *Razón del mundo. Un examen de conciencia intelectual*, Losada, Buenos Aires, 1944 (luego forma parte de *Razón del mundo: la preocupación de España*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962, ed. por la que hago todas mis citas); *España, a la fecha*, Sur, Buenos Aires, 1965.

Información sobre escritos acerca de Ayala puede encontrarse en el libro antes mencionado de Ellis, y en el volumen antológico de *Cuentos* que el propio Ayala preparó para la serie «textos españoles» en Biblioteca Anaya, arriba citado.

#### NOTAS

<sup>1</sup> *La cabeza del cordero*, p. 7; *Los usurpadores*, p. 8.

<sup>1</sup> bis Ortega, *Obras completas*, *Revista de Occidente*, 6.ª edición, Madrid, 1964, t. VI, p. 368 ss.; v. de Ayala, *Experiencia e invención*, pp. 11-14.

<sup>2</sup> *Indagación del cinema*, pp. 24-27.

<sup>3</sup> *España, a la fecha*, pp. 83-84.

<sup>4</sup> *Cuentos*, p. 8.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>6</sup> K. Ellis, *ob. cit.*

<sup>7</sup> *Histrionismo y representación*, p. 213.

<sup>8</sup> *El problema del liberalismo*, p. 98; *Tratado de Sociología*, página 550.

<sup>9</sup> *Tecnología y libertad*, p. 63.

<sup>10</sup> *Tratado de Sociología*, pp. 255, 224 ss.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. XII.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 'Advertencia' (p. VII).

<sup>13</sup> *Introducción a las ciencias sociales*, p. 55.

- <sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 87-95; *Tratado de Sociología*, p. 373 ss.  
<sup>15</sup> *Tratado de Sociología*, pp. 10, 140.  
<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 131 ss.  
<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 389, 146.  
<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 138.  
<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 136.  
<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 197.  
<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 126, 163.  
<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 367.  
<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 278.  
<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 215.  
<sup>25</sup> *Ibidem*, pp. 146, 279, 389.  
<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 249 ss.  
<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 287.  
<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 287 s.  
<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 279.  
<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 255.  
<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 550.  
<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 289.  
<sup>33</sup> *Tecnología y libertad*, p. 52 s.  
<sup>34</sup> *Tratado de Sociología*, p. 293.  
<sup>35</sup> *Tecnología y libertad*, p. 53 ss.  
<sup>36</sup> *El problema del liberalismo*, p. 110.  
<sup>37</sup> *Tecnología y libertad*, p. 117.  
<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 88.  
<sup>39</sup> *Ibidem*.  
<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 24.  
<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 24-25.  
<sup>42</sup> *Razón del mundo*, p. 50.  
<sup>43</sup> *Tratado de Sociología*, p. 330.  
<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 549.  
<sup>45</sup> *Ibidem*, p. XIV.  
<sup>46</sup> *El escritor en la sociedad de masas*, p. 57.  
<sup>47</sup> *Indagación del cinema*, pp. 24-27.  
<sup>48</sup> *Razón del mundo*, p. 77.  
<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 37, 80.  
<sup>50</sup> Ortega, *El Espectador*, t. II, en *Obras completas*, 7.<sup>a</sup> ed., Re-  
vista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 135 ss.  
<sup>51</sup> *Razón del mundo*, p. 42.  
<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 88.  
<sup>53</sup> *Ibidem*.  
<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 90.  
<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 29.  
<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 93.  
<sup>57</sup> *La cabeza del cordero*, p. 17.  
<sup>58</sup> *Tratado de Sociología*, p. 151.  
<sup>59</sup> *Ibidem*, n. 161.

- <sup>60</sup> *Experiencia e invención*, p. 21.
- <sup>61</sup> *Tratado de Sociología*, 'Advertencia' (p. VII).
- <sup>62</sup> *Ibidem*, pp. 168-169; cit. en *Razón del mundo*, p. 18.
- <sup>63</sup> *Histrionismo y representación*, p. 178; *Razón del mundo*, p. 94.
- <sup>64</sup> *Razón del mundo*, p. 11.
- <sup>65</sup> *Ibidem*, p. 13.
- <sup>66</sup> *Ibidem*.
- <sup>67</sup> *Ibidem*, p. 15.
- <sup>68</sup> *El escritor en la sociedad de masas*, p. 79 ss.
- <sup>69</sup> *Razón del mundo*, pp. 96-97.
- <sup>70</sup> *Ibidem*, p. 94.
- <sup>71</sup> *Ibidem*, p. 142.
- <sup>72</sup> *Ibidem*, p. 152.
- <sup>73</sup> *Ibidem*, p. 149 ss.; texto citado, p. 150.
- <sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 152-153.
- <sup>75</sup> *Ibidem*, p. 162.
- <sup>76</sup> *Histrionismo y representación*, pp. 53-54; el ensayo está también recogido en *Experiencia e invención*, p. 33.
- <sup>77</sup> *Ibidem*, p. 58; *Experiencia...*, p. 36.
- <sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 52, 59; *Experiencia...*, pp. 32, 36.
- <sup>79</sup> *Experiencia e invención*, p. 156; también, *Razón del mundo*, pp. 108-109.
- <sup>80</sup> *Razón del mundo*, p. 103.
- <sup>81</sup> *Ibidem*.
- <sup>82</sup> «Jovellanos, en su centenario», en *Experiencia e invención*, páginas 205-256.
- <sup>83</sup> *Ibidem*, p. 206.
- <sup>84</sup> *Ibidem*, p. 230.
- <sup>85</sup> *Ibidem*, p. 234.
- <sup>86</sup> *Ibidem*, p. 217.
- <sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 247, 251 (hay un error de paginación que no está salvado en el libro; el orden correcto es 246, 249, 250, 248, 247, 251...).
- <sup>88</sup> *Ibidem*, p. 239.
- <sup>89</sup> *Razón del mundo*, pp. 11-12.
- <sup>90</sup> *Ibidem*, p. 143.
- <sup>91</sup> *Experiencia e invención*, p. 195; *De este mundo y el otro*, página 70 ss.
- <sup>92</sup> *Razón del mundo*, p. 13.
- <sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 23-24.
- <sup>94</sup> *El escritor en la sociedad de masas*, p. 75.
- <sup>95</sup> *Razón del mundo*, p. 120.
- <sup>96</sup> *Ibidem*, pp. 113-121.
- <sup>97</sup> *Ibidem*, pp. 9-10.
- <sup>98</sup> *España, a la fecha*, p. 14.
- <sup>99</sup> *Ibidem*, p. 12.
- <sup>100</sup> *Razón del mundo*, p. 178.

- <sup>101</sup> *Ibidem*, p. 180.
- <sup>102</sup> *Ibidem*, p. 181; *España, a la fecha*, pp. 18-19.
- <sup>103</sup> *Ibidem*, p. 181.
- <sup>104</sup> *España, a la fecha*, p. 20.
- <sup>105</sup> *Razón del mundo*, p. 181.
- <sup>106</sup> *España, a la fecha*, p. 21; también *Razón del mundo*, p. 182.
- <sup>107</sup> *España, a la fecha*, pp. 34, 36, 54.
- <sup>108</sup> *Ibidem*, p. 35.
- <sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 62-67.
- <sup>110</sup> *Razón del mundo*, p. 239.
- <sup>111</sup> *Ibidem*, p. 254.
- <sup>112</sup> *De este mundo y el otro*, p. 26.
- <sup>113</sup> *Razón del mundo*, p. 186 ss.; *El problema del liberalismo*, página 32 ss.
- <sup>114</sup> *Tecnología y libertad*, p. 98 ss.
- <sup>115</sup> *El problema del liberalismo*, p. 144.
- <sup>116</sup> *Cuentos*, p. 6.
- <sup>117</sup> *Ibidem*, pp. 8-9; *El escritor en la sociedad de masas*, p. 17 y ss.; 61 ss.
- <sup>118</sup> *De este mundo y el otro*, p. 84.
- <sup>119</sup> *Ibidem*, p. 90.
- <sup>120</sup> *Ibidem*, p. 91.
- <sup>121</sup> *La cabeza del cordero*, 'Proemio', pp. 14-15. El cuento a que hago referencia se encuentra en ese volumen, p. 21 ss., y en *Cuentos*, p. 89 ss.

## Pedro Laín Entralgo, o el afán de convivir

*Un quién y algunos qués*

No una ni dos, muchas son las ocasiones en que Laín ha repetido, o mejor todavía, ha expresado su más íntimo sentir con dos versos de Unamuno enigmáticos a la par que sugestivos:

Uno es el hombre de todos  
y otro el hombre de secreto.

Cobra en ellos voz y figura la profunda experiencia humana que evidencia esa distancia entre quien es cada uno para sí mismo y quien resulta ser para cuantos le tratan, le conocen o imaginan desde fuera. Al fin y al cabo, cada cual puede decir, con algunos granos de casticismo: yo me entiendo y bailo solo; por el contrario, la melodía de las vidas ajenas solo puede ser aprehendida en forma de conjetura a partir de gestos, palabras y estilo. Cargos, títulos, recompensas, persecuciones tal vez, cuanto integra el *mí social* de que hablara William James, permite delimitar la silueta del «hombre de todos» que acompaña como una sombra al político, al intelectual, a cuantos ascienden desde el gran fondo del anonimato colectivo.

Pues bien, pocas figuras intelectuales españolas desplazan

hoy socialmente un volumen comparable al que corresponde, por múltiples razones, a Pedro Laín Entralgo. Pero quizá no haya expresado mi pensamiento con la justeza conveniente al escribir la frase anterior; quizá hubiera sido preferible hacer notar abiertamente que Laín ha llegado a desplazar y a henchir de realidad un vasto ámbito del mundo social e intelectual, y que ello es fruto de esfuerzos, de tensión y actividad creadora y constructiva acumulados sin descanso. Tienta siempre en ocasiones análogas a esta recordar los versos de Goethe, y decir que Laín ha compuesto su obra ajustando su paso al de los astros, que marchan sin prisa, pero sin pausa; sin pausa, bueno, pero ¿sin prisa? No sé, no sé...

Pedro Laín, hijo del médico de Urrea de Gaén, pequeño pueblo del norte de Teruel, allá por Híjar, hacia los años dieces de nuestro siglo era un perfecto y redondo 'niño de pueblo' que, voraz lector sin grandes medios, consumía con igual fervor las aventuras de Salgari y la *Historia del Consulado y el Imperio*, de Thiers. Fluía su vida sin sobresaltos ni graves inquietudes, hasta que en 1917, con nueve años, se traslada a Soria para comenzar el bachillerato. Esta ciudad le aparece «como sorprendente tierra de promisión»<sup>1</sup>. ¿Por qué?

Contamos con unas interpretaciones que, desde la madurez, persiguen el esclarecimiento de muy lejanas vivencias. Y así hallamos que en Soria vive Laín «mi incipiente descubrimiento de la historia y un auroral y balbuciente ingreso de mi alma en la vida personal, en la efectiva condición de 'persona'»<sup>2</sup>. Una pequeña capital de provincia, por la que pasara alegre y enamorado don Antonio Machado, y que sin saberlo aguardaba la llegada de otro gran poeta, Gerardo Diego, introducía en el muchachito Laín las más hondas raíces de su ulterior personalidad: la historia y la persona, el ensueño de la ficción y la inquietud por la muerte. Tenía nueve o diez años aquel niño; ¿caminaba su espíritu 'sin prisa'?

Es evidente que aquellos cursos elementales, simplicísimos, de lo que cabría denominar 'introducción a las humani-

dades' o, más unamunianamente, a la hombridad esencial por fuerza habrían de reducirse a vagas inquietudes y alguna que otra cavilación preguntona. Ello basta y sobra, sin embargo, para inclinar la flecha del destino hacia el campo de la contemplación, de la inquisición apasionada, de la lectura desbordante. Por eso, cuando nos volvemos a encontrar al joven Laín, salido ya de un bachillerato tras-humante, en Valencia y en la Facultad de Ciencias, advertimos que sus veinte años arden consumidos de teórico fervor prendido por algunas chispas en forma de letra impresa: «el libro de Perrín sobre los átomos, el de Sommerfeld sobre la estructura atómica y las rayas espectrales, el de Planck sobre la radiación térmica, y algunos más de este corte»<sup>3</sup>. Era ya un hecho, es confesión suya, «una irrefrenable tendencia de mi alma hacia la consideración teórica de los temas, cualquiera que sea la materia de estos»<sup>4</sup>.

Química, Medicina, lecturas sin descanso en medio de la serenidad de un tiempo remansado en la admirable fundación del Patriarca valenciano, y al fin «nueva fascinación, nueva meta»: se entusiasma con la psiquiatría y la antropología. Estudia en Alemania, practica en España, y en el verano de 1936 iba a enseñar, en Santander, psicología. Pero al profesor en ciernes, como a tantos otros millones de españoles, se le iba a cruzar la guerra en su camino. ¿Qué sesgo tomó en su vida el hecho tremendo?

Tratemos de verlo con alguna calma, porque es un punto crucial en su trayectoria biográfica, y el relieve político que alcanzó su persona irradió lógicamente a las demás parcelas de su vida de muchos modos y maneras, que de lo público y social calan hasta las más graves honduras de la auténtica intimidad hecha de silencio y soledad.

Y lo primero que encontramos en nuestro análisis es un joven Laín instalado en el mundo de su adolescencia, el de Alfonso XIII, primero sin dictadura y luego con ella, que se le representa «cómodo, sugestivo, gratamente vividero»<sup>5</sup>. Es el momento esplendoroso de los hombres del 98, de la generación de Ortega, incluso de los jóvenes poetas enardecidos con las *Soledades* gongorinas. Luego, «traspuesto

el cabo de 1928..., la vida de España se hizo extrañamente insegura», que era «en 1929 pura y absoluta inquietud», y así él y quienes como él eran jóvenes «topamos de manos a boca con una España hendida, insegura, trágica»: «todo era posible, violenta y trágicamente posible en la España de 1932 a 1936»<sup>6</sup>. Es la vivencia que Laín ha resumido en dos palabras: «zozobra histórica».

En su caso, la inquietud cobraba cuerpo en una precisa disyunción, que en un extremo se formalizaba como «afirmación católica y nacional» y en el otro como su correspondiente negación<sup>7</sup>. El se sentía pertenecer inconfundiblemente al grupo de afirmadores; era, como en alguna ocasión escribió de sí, «joven de derechas»<sup>8</sup>.

Llega la guerra. «Había optado por uno de los dos bandos»<sup>9</sup> y se había afiliado a Falange Española: «la Falange, en medio de la cerrada y vehemente hostilidad contra el pasado inmediato de España de que entonces hacían gala y granjería las restantes partes del 'Movimiento', fue entre nosotros, paradójicamente, el único reducto de una actitud que acaso no sea ilícito llamar 'liberalismo intelectual'. Por lo menos la fracción del falangismo en que yo figuré»<sup>10</sup>. ¿De qué fracción se trata?

En 1937 trabajaba Laín «en unas habitaciones del ensanche de Pamplona que nuestros camaradas, con intención poco piadosa y notoria impropiedad, llamaban 'Piso de la Sabiduría'»<sup>11</sup>; escribía en *Fe* y también en *Jerarquía*, la revista 'negra' falangista. Unos años después, ya en Madrid, sus esfuerzos, unidos a los de Dionisio Ridruejo y algunos más, se iban a expresar cabalmente en el logro editorial que fue *Escorial*, cuyo propósito comunitario de «restablecimiento de una comunidad intelectual»<sup>12</sup> significaba de hecho un paso adelante hacia la superación de la escisión nacional en el ámbito del pensamiento. Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Luis Rosales, Luis Felipe Vivanco y tantos otros alientan la misma esperanza de que participa Laín; integran el grupo «los que abominamos del caduco tiempo viejo, los limpios de ataduras capitalistas y de nostalgias liberales, los ambiciosos de gloria futura española y católica»<sup>13</sup>, universi-

tarios e intelectuales doblados de hombres de acción dispuestos a realizar un ideal nacional y a poner en juego para ello sus capacidades, talentos y profesionalidades.

Bien pronto pareció encontrar Laín su propia vía en el orden de la docencia universitaria. En 1942 obtuvo la cátedra de Historia de la Medicina de Madrid, y sus inquietudes y afanes profesoraes se encauzaron de modo promisorio. Toda una porción de su personalidad, sin embargo, rebosaba del marco estrictamente académico para alcanzar dimensiones nacionales: «quería... seguir dando expresión decorosa a mi conciencia de español»<sup>14</sup>. Y, en fin, otra parcela de sí mismo, depositaria en la madurez de su infantil pretensión contemplativa, le arrastraba a estructurar una sistemática visión del hombre, que hace y padece la historia, que enferma, sana y muere, que era, según falangista expresión, portador de valores eternos. Le importaba lo que alguna vez había de llamar «el hombre entero y verdadero», que es al tiempo natural, histórico y sobrehistórico, sobrenatural<sup>15</sup>, y a esa idea ajustaba los actos de su vida personal.

Lleva adelante sus actividades políticas dentro del círculo universitario e intelectual; es jefe de las actividades editoriales del Movimiento y del Estado; es consejero nacional de Falange, y una y otra vez aspira a hacer de sus conferencias «lección», «exhortación» y «arenga», en un orden de pretensiones bien significativo; y nada le impide dar curso a su obra de creación, estrictamente teórica y publicar así entre 1940 y 1945 —los años tremendos de la segunda guerra mundial— nada menos que seis libros; organiza un Instituto en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, funda revistas profesionales o generales —como *Cuadernos hispanoamericanos*—, ingresa en la Real Academia de Medicina y, en fin, de 1951 a 1956 es rector de la Universidad madrileña. Más academias vienen a incrementar su yo social, ya grande: la Española, en 1954, la de la Historia, en 1964. Con retórica e ingenio muy suyos, Dámaso Alonso, al contestar a Laín con ocasión de su ingreso en la noble casa de la madrileña calle de León, sede de los historiadores españoles, comenzaba expresando el sentimiento que le embar-

gaba: «Nada de *affektierte Bescheidenheit*, nada de falsa modestia: auténtico susto»<sup>16</sup>. Temor y susto efectivo produce este Laín 'hombre de todos' que parece haber pulsado fecundamente cuantos registros había a su alcance. Otro, sin embargo, es su 'hombre de secreto' que tenemos que descubrir para tornar inteligible, dentro de los límites de lo posible, el quién radical en que Pedro Laín consiste.

Y quizá nada fuera más oportuno que aprovechar para ello algunas de sus enseñanzas. Conocer al prójimo, al menos en su sentido más pleno y cabal, implica entenderlo como persona, autor de una vida que ha sido así y no de otra manera gracias al juego de una libertad que, al tiempo de permitirla, posibilitaba otras varias trayectorias biográficas que han quedado relegadas sin realización efectiva. Pues bien, llegado este momento, Laín ha querido distinguir hasta tres aspectos diferentes que van entrelazados en aquella humana y personal libertad, especificándola como libertad de aceptación, de creación fáctica y de modulación. Tres direcciones, pues, que habrá que recorrer para aproximarse al *quién* del otro<sup>17</sup>.

¿Qué significan las expresiones mencionadas? Por aceptación entiende Laín el que cada yo hace suyo de cuanto le rodea, de su mundo, de su naturaleza somática y psíquica, unas porciones y no otras; la creación se refiere a la aportación menuda, insignificante, genial o ciclópea con que una vida humana enriquece el universo; la modulación hay que buscarla en el estilo, en el «modo de querer y hacer» eso que se quiere y se hace. ¿Cómo aplicar estas prescripciones al mismo que las formuló? ¿Alguacilemos, de propósito al menos, al alguacil...!

Lo que Laín ha aceptado, en las páginas anteriores va telegráficamente reseñado. Quizá pudiera darse una fórmula más concisa, que dijera: catolicismo, acción revolucionaria, misión profesional y profesoral, reconstrucción de la convivencia española desgarrada.

¿Qué ha creado? ¿Cómo se nos manifiesta esa «libertad de creación fáctica» de que hemos hecho mención? La pregunta obliga a dar un largo rodeo y a examinar su vasta

obra intelectual, con la atención preferentemente puesta en la faceta que nos importa aquí, aquella que constituye su personal aventura española. Y sólo entonces podremos responder a la cuestión acerca del estilo con que ha sellado la realidad entera de sí mismo.

### *Obras son amores...*

La guerra española conmocionó el alma de Laín hasta sus raíces más hondas. Indudablemente, uno de los efectos de semejante sacudida fue lanzarle de bruces a la acción. Hacer, hacer... este parece ser el gran imperativo una y otra vez resonante en su alma. ¿Leer?, no basta; ¿meditar?, tampoco es suficiente. En cierta ocasión llega a escribir: «Para más alta responsabilidad y más grave pesadumbre nuestras, en la hora novísima se nos exigirá obra cumplida y no obra escrita... Lo cual no excluye al buen pensar y al buen decir, antes los incluye con inexcusable necesidad; pero ni el intelectual, ni el poeta, ni el retórico... serán íntegramente salvos, si no pusieron su hombro en la empresa de la común salvación histórica»<sup>18</sup>. Cuanto de 'acción directa', o 'política', encierran estas líneas resulta claro a la luz de los contados datos ya conocidos; importa al presente subrayar que en ellas se implica una conexión indisoluble entre buen pensar y buen obrar, acción y también libros donde aquella pueda decantarse y ganar lúcida conciencia.

Laín ha sido fiel cumplidor de su propia exigencia. Ha escrito y ha pensado mucho, y además lo ha publicado. Una primera vista sobre su obra ya nos daría alguna que otra cosecha interpretativa acerca de ella. Pocas cosas son tan evidentes como su fuerte vocación de autor de libros gruesos. No es la única tampoco, y ahí está para probarlo su manifestación reciente, y biográficamente tardía, como autor dramático. ¿Qué significado cabe atribuir a ese dato inicial de carácter 'volumétrico'?

Resulta apasionante construir suposiciones *cum fundamento in re*, y más si se trata, como en el caso presente, de

un fundamento *ex libris*. Jugando con las palabras, estrechemos a preguntas a estos voluminosos volúmenes.

· Testimonian, en primer término, la vastedad de conocimientos de que su autor dispone al medirse, mano a mano, con los problemas. Verdad tan simple se patentiza abriendo, al azar, cualquiera de ellos. Un punto requiere mayor determinamiento, y es que tal saber en enorme dosis es de contenido histórico: en alguna ocasión ha advertido a sus lectores que anida en su alma la preocupación por «hacer del conocimiento histórico presupuesto del conocimiento sistemático»<sup>19</sup>. Presupuesto, dice Laín; y como no puede nunca *presuponerlo* en los demás, ni darlo como supuesto, tiene que *anteponerlo* a sus personales reflexiones. Demos un solo ejemplo de la magnitud de estas presuposiciones: *Teoría y realidad del otro* se contiene en dos tomos de 375 y 358 páginas respectivamente; el primero alberga la exploración histórica; el segundo, la sistemática. ¿No es fenómeno semejante digno de ser conocido y meditado?

Alguna luz arroja sobre el mismo ciertas expresiones de su autor, que a grandes rasgos perfilan su actitud íntima de escritor. Algunas se refieren a estratos muy básicos de su personalidad literaria, y revelan dificultades e insatisfacciones a la hora de tomar la pluma: a sí mismo se califica de «escritor que jamás acaba de poseer su oficio», que lucha por encontrar el adjetivo o el adverbio justo<sup>20</sup>; la lado hay que poner esta otra que acompaña a su primer drama publicado, *Entre nosotros*: al construirlo, «por vez primera dejaba de ser esfuerzo lento y penoso el oficio de escribir»<sup>21</sup>. ¿Resultará al cabo que Laín ha sido escritor *malgré lui*, casi, casi hasta el presente? Sería demasiado afirmar sin hacer antes muchas distinciones. Bien cierto es que hay especies muy variadas dentro del mundo de los literatos, y junto a quienes ejercitan sus plumas para vuelos felicitarios los hay también impulsados por necesidad de comunicar, enseñar a los demás sus pensamientos. Y este sería ahora el caso. Pero también el escritor pedagogo que ha encarnado Laín muestra peculiaridades relevantes. «Con la mente a medio formar, la vida de España nos puso en el trance de enseñar a otros más jó-

venes. ¿Cómo hacerlo? ¿Fingiéndonos Adanes, declarándonos —¡qué fácil era!— suficientes? Ni como españoles ni como hombres nos era lícito»<sup>22</sup>. La elección no presentaba complicación alguna: debía respaldar su voz con las enseñanzas ajenas, con la tradición de magisterio que la guerra había roto y era menester reconstruir de modo limpio y salvador. Laín ha querido, ante todo, tener «varia y egregiamente poblada el alma»<sup>23</sup>, con Zubirí y Menéndez Pelayo, con Unamuno y Ortega, con Freud, Claude Bernard y Galeno, con San Buenaventura y Santo Tomás, y luego ha sabido usar de esa riqueza para clarificar los problemas de su país, de su tiempo y su persona.

Ahora bien, hablando en términos generales, ¿cómo no sentir un ligero estremecimiento en el momento de pronunciar un juicio personal cuando se presentan, relucientes e inmarcesibles, rostros tan graves y sentencias tan lúcidas como los de las autoridades un punto atrás referidas? O, en otros términos, ¿cómo podía la mente de Laín sentirse libre, gozosa y creadoramente libre, delante de los problemas, cuando en su alma esperaban turno para opinar genios y sabios de todos los siglos? No es difícil espigar unas cuantas expresiones significativas, reveladoras a un ligero examen estilístico; confiesa, por ejemplo, haber concebido «algunas ideícas personales» acerca de la espera y la esperanza, llama a sus reflexiones sobre la historicidad del hombre «mis dispersas y desiguales naderías», califica sus excelentes páginas de *La espera y la esperanza* de «desmañadas prosas», o reconoce «que hay en mí el modesto y mal cosido sistemilla de una 'concepción científico-personal' de la medicina»...<sup>24</sup>. ¿Cuánto hay aquí de afectada modestia y cuánto de real y verdadero sentimiento? ¿En qué medida Laín, tan comprensivo y justo para los demás, valora con espíritu ecuánime su propia e intransferible realidad? Se me objetará, no sin razón, que fórmulas como las anteriores quizá no sean más que eso, puras fórmulas; que para alcanzar peso de prueba convincente debería hacerse a fondo un estudio estilístico de toda esta prosa... Convengo en todo ello, pero basta a mi propósito el indicio que proporcionan, para

conectarlo con su insatisfacción de escritor, con su afán de inserción dentro de una tradición, con ese perpetuo y encantador gesto en que parece desviar los elogios y aplausos merecidos hacia sus maestros, mientras sus labios murmuraban: «A mí no, sino a ellos, a ellos...» ¿No perfilan estas líneas la silueta de su «libertad de modulación», de su peculiar modo de ser hombre público y escritor e intelectual que cumple con un deber y no cree por ello merecer laudos ni homenajes?

Cuando Laín y otros como él sumaban sus esfuerzos en la empresa de la revista *Escorial*, hicieron público en un editorial de su segundo número una idea que bien podría calificarse de revolucionaria en aquel momento. Al hablar de la guerra civil, tras calificarla de «necesaria», añadían: «a la que solo nuestras obras han de legitimar, no los errores o los crímenes del adversario»<sup>25</sup>. Obras, hechos, realizaciones habían de constituir el único fundamento legítimo de la España nueva que se había querido establecer a tan alto precio de sangre y de dolor. Obrar era el deber del tiempo nuevo. «¿Habremos de quedar los españoles en decir al mundo lo que quisimos y no supimos hacer?»<sup>26</sup>, se preguntaba Laín en el paraninfo de la Universidad madrileña una mañana de febrero de 1943. «*Vita responsum est*», escribió en otra ocasión<sup>27</sup>: su personal respuesta reluce en su biografía y en sus escritos, y en una y en otros es bien visible la profunda raíz que les liga al momento de España. Modificando el adagio, obras son amores, que no solas razones; razones hacen siempre falta, y razones buenas, pero nunca solas, sino afirmadas mediante obras. A esta empresa parece haber puesto su vida Pedro Laín.

### *Un médico entre personas*

Resulta inevitable en el punto y hora en que nos hallamos acudir a un pequeño plano que Laín confeccionó, algún tiempo atrás, de su campo de intereses y preocupaciones, para guía de lectores atentos y de estudiosos un tanto apre-

surados. «Cuatro son, si no me engaña la mirada —nos advierte<sup>29</sup>—, los temas cardinales de mi producción escrita: la historia del saber médico, la antropología general, la preocupación por España y sus problemas y la crítica intelectual y literaria.» En el tercero se cifra el núcleo de nuestra indagación; los demás hemos de considerarlos sucintamente para poderlos relacionar con aquel. ¿Qué es indispensable decir de sus reflexiones médicas para nuestro propósito?

Un cierto punto de vista resalta bien a las claras en todas ellas: su autor se ha aproximado a la Medicina —a los saberes y técnicas que bajo tal nombre se integran— desde lo que Hegel llamaría una «consideración pensante», una actitud intelectual o teórica frente a esa realidad vastísima, compleja, admirable e inquietante: «La Medicina es, en sí y por sí, problema»<sup>29</sup>. Como inevitable corolario, era forzoso comunicar la inquietud, el desasosiego que pueden transformarse en ímpetu creador y en innovación fecunda al estudiante y al profesional de esos saberes; había que «dar que pensar al médico»<sup>30</sup>.

El proyecto no era nuevo, pero sí renovador: el esfuerzo venía a sumarse al de unas cuantas figuras españolas admirables que podemos representar con el nombre egregio de una sola: Gregorio Marañón. «Sin dogmatismo la Medicina sería una actividad adorable, hecha a partes iguales de ciencia, de arte y de oficio»<sup>31</sup>, escribió este en uno de sus sugestivos ensayos. El médico ha de pensar, ha de dudar, ha de ser un verdadero y auténtico científico. Tecnicismo y cientificismo a ultranza, por un lado; rutina y practiconería, por otro, amenazan siempre con extinguir esa llama de amor vivo que es la inteligencia abierta a la realidad siempre nueva que nos rodea. La Medicina como saber que funda unas técnicas, toda una práctica, es en su último núcleo teoría, pensamiento, y como Ortega dijo muy bien, la teoría robusta se nutre de duda, de duda superada, digerida, vencida.

Marañón atendía a subrayar, pienso yo, que los problemas que la Medicina tiene en muchos y muy básicos aspectos han de mantener siempre alerta la conciencia de quien la sabe y la ejercita. Laín tomó una ruta algo diferente para

mostrar el constitutivo fondo cuestionable sobre el que se asientan todos esos conocimientos. ¿Cómo es la Medicina ciencia? ¿Y cómo es práctica? Salvando todas las distancias que haya que reconocer y conservar, esas preguntas de inequívoco corte kantiano me parecen iluminar el modo reflexivo de la indagación médica de Laín, esparcida en muy diversos trabajos que podrían juntos componer, con lagunas y claros, pero también con coherencia, una cierta «crítica de la razón médica, teórica y práctica» escrita desde el nivel mental del tiempo nuestro.

¿Cómo es la Medicina ciencia? Desde su primer libro, lleno de ideas sugestivas y ambiciosas, Laín vio el saber médico con un extremo entre las ciencias de la naturaleza y el otro entre las del espíritu. Hasta nuestro siglo, quizá hasta 1928, nos advierte, el espíritu positivista inundó la esfera médica de modo análogo a como lo hizo en otros campos de la cultura occidental. Síntomas, síntomas, hechos que acontecen en un organismo natural, leyes científico-naturales, diagnóstico, tratamiento... ¿Por qué la Medicina no iba a ser como la Física o la Química, ciencia de hechos sensibles, positivos, observables y explicables según leyes? Es el inmediato pasado, el ayer con que se enfrentaba Laín: la enfermedad como puro acontecimiento natural, el hombre como un mero cuerpo vivo.

Pero ahí está la psiquiatría; he ahí a Sigmund Freud. ¿Cuál es su más profunda significación médica? «Gracias a la obra de Freud, la patología de Occidente ha comenzado a ser antropológica. Así, clínica como patológicamente, el enfermo ha llegado a ser considerado como persona»<sup>32</sup>. Tal es, en forma de tesis, la interpretación que nos ofrece Laín. Si, como enseñaban los pitagóricos, el cuerpo es una cárcel, la persona es en cambio libertad. Del determinismo y mecanicismo somático la Medicina arriba al fin a las costas de la vida libre, creadora y singular. La enfermedad es «una respuesta vital»<sup>33</sup>; el hombre enfermo, un yo individual. Quedan abiertas las puertas al horizonte inmenso de lo que hoy se suele denominar «medicina psicosomática», que se fija como propósito el «conocer científicamente la enfermedad

humana, desde el punto de vista de la condición 'humana' o 'personal' del paciente»<sup>34</sup>.

Enunciados tan generales deberían ir acompañados de las precisiones que les proporcionan justificación, concreción de realidad, sentido. En el sesgo peculiar de nuestra exposición resultan, sin embargo, un poco fuera de contexto. No obstante, ¿cómo no advertir que el empeño es análogo a otros nacidos de la traída y llevada 'crisis de principios' —esa *Grundlagenkrise* de que tanto se ha hablado— que sobrecogió a la ciencia física a comienzos de nuestro siglo? ¿Cómo no detenerse siquiera un instante en ella?

Se trata de que el paciente no es ya para el médico un simple *qué*, sino un *quién*; no *tiene* sino más una alteración morbosa, sino que *es* o al menos *está* enfermo. Para formalizar su diagnóstico, el doctor ha de comenzar por conocer al hombre doliente que llega a ponerse en sus manos. El saber médico se inicia con un conocimiento que toma cuerpo en forma de historia clínica. Fue, o aún mejor, es uno de los grandes temas que Laín ha pensado a fondo.

De un lado, se impone la necesidad de diálogo entre médico y paciente para que este haga explícita su peculiar situación, y en ese coloquio o anámnesis, como Laín gusta de denominarlo, son relevantes no solo los datos y testimonios de inmediato contenido orgánico, sino también las ideas y creencias que fundamentan la vida del enfermo, sus proyectos y su actitud ante el propio padecimiento, a fin de que el médico pueda bosquejar, en forma de conjetura, «el ser verdadero del enfermo» y referir a él los hallazgos restantes que el relato ponga al descubierto<sup>35</sup>. La enfermedad tiene, pues, que ser esclarecida como parte o momento de toda una biografía, y solo esta totalidad da sentido pleno a aquella y la torna inteligible.

De rechazo, el conocimiento de ese *quién* irreductible enfermo que ante sí tiene el médico permite vislumbrar los rasgos puramente individuales que el trastorno morboso ofrece en cada persona y en cada momento, y también su valor biográfico: enfermedades hay, como las neurosis, en conexión estrechísima con el resto de la vida de quien la

sufre, al tiempo que otras, como las infecciosas, parecen sobreenir de forma puramente azarosa. Pero aun en estas últimas piensa Laín que cabría hallar 'la hebra razonable', el hilo sutil que las enlaza con un pasado y un futuro personales y concretos, porque la actitud consciente y también subconsciente del yo frente a su vida de algún modo influye en el origen y curso posterior del proceso infeccioso. Aunque, en verdad, este terreno está casi íntegramente necesitado de exploración <sup>36</sup>.

Tras la historia clínica, el médico pone en juego su conocimiento a la hora del diagnóstico, momento en que también ha de relucir la condición personal del enfermo. Laín quiere que en el mismo se integren tres dimensiones capitales, que constituirían las componentes genérica, específica e individual del diagnóstico unitario y total. La primera se movería entre dos grandes polos, el de la salud y el de la enfermedad; la segunda, entre los diversísimos tipos de enfermedades efectivas; la tercera, en fin, resultaría de enlazar padecimiento y biografía <sup>37</sup>.

Tanto en la anámnesis como en el momento de diagnosticar, o si se quiere decir con mayor precisión, en todo el proceso cognoscitivo que liga a médico y enfermo resulta esencial la comprensión de la persona del paciente. Y por este lado la Medicina se abre necesariamente a la consideración antropológica de la realidad humana. Se abre a ella, aunque no se reduce sin residuo a constituir un capítulo suyo. ¿Cómo, pues, comprendo al otro? ¿Cómo le conozco en cuanto persona? Quede para después la respuesta a unas preguntas que precisamente han puesto en marcha, en una segunda vía, la reflexión de Laín. Concluyamos en cambio contestando a la cuestión que nos hicimos: la Medicina es ciencia como un saber del hombre entero —naturaleza y persona—, «desde el costado físico y psicosomático» de su realidad <sup>38</sup>.

¿Y cómo es la medicina *praxis*? Porque no es sólo un saber, sino muy principalmente un hacer, «un 'qué-hacer'», una actividad muy singular que suele designarse con la palabra 'tratamiento' <sup>39</sup>. De modo muy general, podría afirmarse

que aquella actividad posee un último sentido a todas luces incuestionable: se trata siempre de una acción o acciones conducentes a restaurar la vida sana en el enfermo. Médico y paciente, cada cual en su plano respectivo, actúan y operan con el alma abierta, en grados muy variados, a una esperanza: la del alivio, de la mejora y, en el mejor de los casos, de la curación. Ella es el fundamento de la praxis médica, el horizonte desde el cual resulta esta inteligible; dejemos intacto el tema, sin embargo, hasta poder presentarlo con la generalidad de enfoque que Laín adoptó ante él: la esperanza como una dimensión básica de la existencia humana.

Cuando el médico se aproxima al enfermo para tratarle y ayudarle en su penoso trance, ¿qué es menester que haga, habida cuenta del carácter personal de la realidad que tiene entre las manos? Según Laín nos enseña, ha de saber actuar como tutor, educador y escultor de la naturaleza de su paciente<sup>40</sup>, misiones que en algún caso le obligarán incluso a inventar nuevos proyectos de vida posibles y compatibles con el trastorno biográfico que es siempre la enfermedad.

Recetando o reconociendo, aconsejando, consolando, auscultando, está siempre el médico aproximándose al yo libre, solitario e irreductible de su paciente. Conjetura el *quién* de su prójimo, se esfuerza al menos por adivinarlo, y opera luego en consecuencia. Todo ha de hacerlo, inexorablemente, conviviendo con él en una peculiar forma de relación amistosa que Laín, amigo él a su vez de los neologismos, llama *cuasi-díada*. En tal relación se combinan la objetivación y la coejecución: la primera presenta un cuerpo, una naturaleza, con presión arterial, temperatura, leucocitos y tantas cosas más; la segunda permite vislumbrar la intimidad de la persona<sup>41</sup>. Teórica y prácticamente, el hombre entero y verdadero con toda su intimidad, proyectos, esperanzas y temores se ha convertido al fin en centro del saber médico. Y un buen científico o filósofo de los siglos pasados añadiría con satisfacción: que es lo que se pretendía demostrar.

Para terminar esta brevísima excursión por las investigaciones médicas de Laín nos es forzoso situar, al menos, el

lugar y sentido que en sus manos cobra la historia de la Medicina, la disciplina que enseña año tras año a sus alumnos de la universidad madrileña. Entremos sin dilación *in medias res*.

Acabamos de dejar al médico ante su enfermo en relación amistosa y técnica. ¿Cómo están colocados ambos? Laín una y otra vez ha recordado estas palabras de un ilustre terapeuta alemán de fines del siglo pasado: «Cuando veo a un enfermo, él y yo estamos como en una isla desierta.» El comentario con que se acompaña la cita nos ahorra explicaciones: «Nada más falso, porque la enfermedad y el tratamiento del paciente se hallan *volens nolens* incardinados en la sociedad a que pertenecen»<sup>42</sup>. Y en cuanto sociales, añadiremos ahora, inmersos en el gran teatro de la historia.

Salud y enfermedad no quieren decir siempre las mismas cosas; técnicas y saberes curativos han ido desapareciendo mientras otros nuevos surgían con esplendor y eficacia; al fin y al cabo, hasta la idea misma que el hombre tenía de sí mismo ha ido variando en el tiempo. En la medida en que la medicina es saber y hacer, ciencia de la naturaleza y del hombre, cruzan su realidad mil hilos culturales diversos, y su historia requiere el manejo de muy variados ingredientes. Laín sabe muchas cosas, y las sabe muy bien, y así resulta que sus escritos de historia médica son siempre esclarecedores, sugestivos, apasionantes. Por ejemplo, sus precisiones rigurosas acerca de cuatro mentalidades fundamentales, de los cuatro modos históricamente básicos de interpretación de la enfermedad —como castigo, azar, reto y prueba— nos aproxima a Grecia, a Asiria y Babilonia, al desarrollo de la cultura occidental en un sesgo iluminador y fecundo<sup>43</sup>. Sus estudios sobre época moderna, sobre grandes médicos de tan variado corte como Paracelso o Cajal, su libro quizá definitivo sobre la historia clínica, sus páginas sobre la curación mediante la palabra en Grecia, evidentemente sugeridas por nuestro psicoanálisis contemporáneo, hacen al cabo pensar no sólo al médico sino también a quien, sin serlo, se preocupa por el pasado y el futuro de los hom-

bres. Sumergidos en una tradición de la que en numerosas ocasiones somos perfectos ignorantes, solo alcanzamos a superar la relatividad de nuestras ideas y de nuestra época trasmigrando idealmente a otras épocas y a otras formas de pensar y sentir que, no siendo las nuestras, también son estructuras humanas. Consciente de ello, Laín busca que los médicos palpen con inmediatez, dentro de su propio ámbito, la exigencia de «contemplar la verdad *según la historia*»<sup>44</sup>, de modo que lleguen a hacer de esta «preámbulo y fundamento del conocimiento sistemático»<sup>45</sup>. Historia y transhistoria, saberes y técnicas de un lado e intuición y conjetura de la persona, sociología cultural, antropología y tantas cosas más, todas pulcramente diferenciadas y estructuradas, eso integra los esfuerzos de Laín en el orden de la historia de la medicina.

Pero, ahora lo apuntábamos tímidamente, no todo es en ella íntegramente histórico, mudadizo y temporal. Laín piensa que, al menos en dos sentidos, el saber médico desborda la historia: en cuanto acumulamos rasgos de lo «humanamente invariable (su 'naturaleza')», que sólo «al fin de los tiempos» aparecerá completa y adecuadamente recortada, y también en cuanto la intelección de la mismidad de otro hombre, lo «humanamente propio (su 'persona')», es instantánea y sobretemporal<sup>46</sup>. La reflexión pensante sobre la medicina por fuerza tenía que explorar su terreno en dos niveles complementarios, el histórico y el que Laín llama suprahistórico o, también, antropológico. Veamos ya con algún detalle el segundo, pues que del otro hemos dicho, al menos, lo que parecía inexcusable recoger aquí.

### *Antropología de la indigencia*

No podía ser de otra manera. Este «modesto aficionado a las explicaciones últimas» —que de ese modo y mil otros semejantes gusta llamarse a sí mismo Pedro Laín, entre sencillo y bienhumorado— por fuerza había de teorizar a fondo, una vez que empezara a verse metido en cuestiones como

las que venimos de examinar. En rigor, la consideración sistemática de la medicina le empujaba hacia una antropología médica, una doctrina del hombre que hiciera comprensible la enfermedad, la salud, y cuantas cuestiones llevan ambas anejas, enriquecida con los datos positivos de las ciencias, pero atenta también a encuadrarlos dentro de un auténtico cuerpo sistemático. De ahí que terminara por verse forzado a abordar los temas de antropología general y de estricta filosofía. El espíritu teórico que naciera a la conciencia reflexiva en Soria y se curtiera en ciencias en su juventud, que pasó por la psiquiatría germánica más tarde, y por el latín y el griego canónicos en medio del quehacer de un Burgos de guerra, ese espíritu, digo, empezaba al fin a recoger los frutos de una dilatada siembra.

Urge aquí hacer una doble aclaración. De un lado, el costado antropológico de su producción es a la par que valioso y sugestivo un tanto fragmentario. Está directamente enlazado con el tema médico, y ello condiciona su desarrollo concreto. Pero además muestra con detalle los cabos sueltos donde abandonó la mente su exploración, y si a esto sumamos los propósitos explícitos de ulteriores desarrollos, tendremos idea justa de la validez limitada que a cuanto ahora digamos debe asignarse.

Pienso, sin embargo, que para representarnos adecuadamente la preocupación por el hombre tal y como la ha sentido Laín no basta con poner los ojos en Freud, Galeno o Esculapio para tratar de arrancarles el secreto. ¿Cómo olvidar aquel ideal político del «hombre entero y verdadero»? ¿Cómo pasar por alto su temprano interés por estas cuestiones, que si le acercan al ámbito del existencialismo le despiertan al mismo tiempo su catolicismo ardoroso y juvenil? Significativamente, en un inicial ensayo de 1938, aproximaba dos figuras inquietas ante la existencia, «Quevedo y Heidegger». Y al cabo había de llegar al gran tema de la esperanza humana por el rodeo de la angustia heideggeriana, justamente en un intento de desvelamiento de la existencia que no siguiera el camino de la angustia, sino otro bien dispar.

Ciencia y saber médico positivos, historia, creencias religiosas podrían trazar las líneas directrices de la situación en que Laín se encontraba al comenzar sus pesquisas antropológicas. Ellas explican igualmente la hondura y seriedad con que se entregó, bien pronto, a la filosofía que oralmente iba exponiendo en cursos sucesivos Xavier Zubiri. Sin este último, Laín hubiera sido una realidad muy otra de lo que es; conviene aquí advertirlo, aunque apenas hagamos otra cosa que enunciarlo.

En Zubiri encontró Laín un maestro doblado de amigo, hecho del que en múltiples ocasiones ha rendido sincero testimonio. En su magisterio descubría un rigor y hondura solo comparables a los de Suárez, un saber universal no poseído por un solo hombre desde Hegel y Comte, una instalación en el dogma católico sobremanera profunda y lúcida, y si esas ponderaciones iban aún fundidas a una pretensión intelectual valorativa y descriptiva, el íntimo sentir de Laín se expande gozoso en tonos de lírica clásica en la «Carta a Xavier Zubiri» que antecede al estudio sobre *Las generaciones en la Historia*: «Ha sido tu amistad, Xavier, monte todo orégano, venero indeficiente y benéfico. Porque es así, y sólo porque es así, permíteme decir en alta voz lo que a tu amistad deben estas páginas...»<sup>47</sup>. Sabiduría y amistad ligaron esperanzadamente a Laín con Zubiri; con esperanza, digo, porque la mente del segundo también se hallaba *in via*, en ese caminar de la meditación que, como Aristóteles dijo, es progreso hacia sí mismo. No ya el presente sino el futuro, los problemas por esclarecer y plantear, o si se prefiere, las posibilidades en que Zubiri consistía —la posibilidad de una filosofía cristiana apoyada en la realidad íntegra de la ciencia de nuestro tiempo—, alcanzaban valor incomparable a los ojos de Laín: «para muchos, lo mejor de nuestras esperanzas intelectuales está vinculado a la futura obra filosófica de Xavier Zubiri»<sup>48</sup>. Escribía esas palabras en 1944, mientras se iba encaminando hacia su propia obra personal. Fácil resulta, pues, comprender el decisivo peso que aquel ha ejercido en la vida, pensamiento y obra de este.

Zubiri, en un ensayo fundamental que, con el título «En torno al problema de Dios», recogió en su primer libro —libro único durante varios lustros, no se olvide—, hablaba de la constitutiva nihilidad ontológica del hombre, «su no ser nada sin, con y por las cosas»<sup>49</sup>. Continuaba así la línea o líneas de filosofía que Ortega por un lado, Heidegger por el otro, habían hecho despegar del plano idealista en que aún Husserl había sentado sus reales. Laín por fuerza había de ponerse en marcha desde este preciso nivel, y acierta Pedro Soler Puigoriol cuando titula el estudio sobre este pensamiento antropológico «El hombre, ser indigente»<sup>50</sup>.

¿Cuántas y cuáles son las dimensiones de esa indigencia? Resumiendo muchas páginas propias, Laín ha quintaesenciado su pensamiento en estas pocas líneas: se le presenta el hombre «como un ser simultánea y constitutivamente abierto, en el curso de sus presentes sucesivos, al pasado (historia), al futuro (esperanza), al cosmos (ciencia natural), a los otros (convivencia) y al fundamento último de su realidad (religión)»<sup>51</sup>. ¿Qué significan estas palabras? Tratemos de verlo brevemente.

Cuando se dice que el hombre es un ser constitutivamente abierto a lo otro que él, y se habla de un curso de presentes sucesivos, se está interpretando el humano existir desde los aledaños de la temporalidad. Ello significa en último caso que en lugar de tener un ser invariable, como la piedra o la diátomea, consiste en algo dinámico, en *empresa* que suele llamarse biografía<sup>52</sup>. Laín ha nombrado alguna vez al hombre «ontopoeta», el que hace o crea el ser, aunque también sea a un tiempo quien lo sufre y padece. En ese punto parecen abrirse al pensamiento occidental dos vías de solución: una, eliminar del hombre cuanto pueda considerarse fijo, estático, inmutable, ahistórico, y afirmar por tanto que no tiene naturaleza; otra, tratar de componer naturaleza e historia, determinismo y libertad, en forma inteligible y coherente. Precisamente un problema permite centrar con claridad todas las cuestiones aquí involucradas; formulado de la manera más elemental, vendría a sonar así: ¿qué ocurre con el

cuerpo humano?, ¿lo *tiene* o lo *es* el hombre? No vamos a enredarnos en las diferencias entre un tener y un ser que ya hicieron la delicia de Gabriel Marcel, pero es evidente que uno de los grandes motores del pensamiento de Zubiri ha sido lo que podría llamarse 'la reivindicación del cuerpo', la idea de que alma y cuerpo humanos se coimplican mutuamente, de suerte que no se trata tanto de unión de elementos distintos como de radical unidad, cara y cruz, haz y envés de una misma realidad, el hombre.

Laín advierte en muchas ocasiones que «puedo y debo decir 'yo soy mi cuerpo' », en el sentido de que forma parte de mi mismidad, de la esfera de *lo mío*; pero también se da cuenta de que en mi cuerpo acontecen modificaciones y trastornos que yo acepto o rechazo como objetos otros que yo, y puedo así sentir hacia ellos «la extrañeza, el asombro o, sartrianamente, la 'náusea'»<sup>53</sup>. Gracias al cuerpo, la vida cobra realidad concreta y última en un aquí y en un ahora por completo individuales; a su través, el acto en que consiste el vivir se diversifica, se estructura, se ordena orgánicamente en incontables procesos elementales; y al cabo facilita o impide el cumplimiento de nuestros proyectos. Con gusto por las clasificaciones pedagógicas, Laín habla del cuerpo como realizador, analizador y catalizador para el hombre que —al parecer, porque no es todo lo nítido que deseáramos su pensamiento en este punto— tiene y es ese cuerpo.

¿Y qué es lo que constituye esa mismidad en que a veces se introduce el cuerpo y de donde en ocasiones sale? El yo del hombre es siempre conciencia de algo con lo que está ligado en coexistencia dinámica. En forma casi abstrusa, Laín lo resume diciendo que el yo tiene carácter genitivo, coexistencial y dativo<sup>54</sup>. Ese ser conciencia es lo que permite decir que el hombre es *animal interpretatorium sive hermeneuticum*<sup>55</sup>, que de continuo interpreta lo que vive y en su derredor acontece, pues solo mediante la interpretación logra poseerse y «ser plenamente 'yo mismo'»<sup>56</sup>.

Hay una interpretación o idea de sí mismo; y, junto a ella, otras que se refieren a cuantas realidades co-existen con nos-

otros, a las que estamos abiertos y en trato con las que hemos de concluir nuestra empresa. Poseerse a sí mismo pende aquí de la comprensión, de la interpretación o, si se quiere, de la inteligencia. Más 'intelectualista' que su maestro Zubiri, va a orientar la perfección o plenitud humanas en la línea del intelecto que, con fe, se empeña denodadamente en comprender<sup>57</sup>: al cabo de los siglos, por curiosas vías que no hemos ni siquiera de esbozar, el católico e intelectual Laín rehace implícitamente el lema de san Anselmo: *fides quaerens intellectum*. ¿No es notable?

Y es que no es inoportuna esa *fides* que ahí nos sale al paso. Si el hombre es misión, es 'para' o tiene carácter dativo, que tanto da una que otra fórmula, ¿no es forzoso que esté abierto al futuro? Evidentemente, sí. Y aquí Laín descubre su gran tema de la espera y de la esperanza.

Vivir es, para el hombre, ir hacia el mañana, tender hacia el futuro. Su término no está ahí, sino en lo porvenir, y en muchos modos depende de su actuación que el cabo se realice, si bien hay siempre la posibilidad de fracaso que marca con indeleble sello todo lo humano. Mi existencia entonces consiste en ser, a la vez, «proyecto y pregunta». Proyecto mi yo, me pregunto si será posible ese proyecto, y entonces descubro, en el acto mismo de la pregunta, que solo puedo formularla desde una confianza en la posibilidad de respuesta, desde una mínima pero efectiva seguridad en que perdurará mi ser, al menos hasta que obtenga contestación. La pregunta nos pone de manifiesto el suelo de creencias sobre el que siempre nos movemos en el tiempo. Por eso escribí antes que sobre la *fides*, creencia, se monta el *intellectus*, interpretación.

De modo claro y ordenado ha trabado Laín elementos muy variados de la filosofía contemporánea. Ha sido Zubiri, y creo que ello podría mostrarse con relativa facilidad, el catalizador bajo cuya presencia han ido cristalizando estos pensamientos en la forma en que lo han hecho. Partir de la espera, entendida como tensión hacia el futuro, desde el mundo de la materia hasta verla realizada en la vida biológica y, al fin, en la vida humana nos acerca a perspectivas

que sin mayor compromiso podrían englobarse en la órbita del bergsonismo, de una filosofía aproximada a la ciencia natural y ganosa de interpretar, desde su punto de vista, hechos e hipótesis evolucionistas. Sin embargo, la llegada al plano de lo humano ha forzado a Laín a dar cuenta cabal del mismo sin pérdida de los contenidos puestos en luz por el existencialismo y por la filosofía de la razón vital, por Heidegger y Ortega. El primero actuó, en cierto modo, de aguijón; el segundo ha proporcionado algunas porciones de conceptos nítidos.

Heidegger quería lograr una respuesta suficiente acerca de cuál sea el sentido del ser en sí mismo. En sus manos la filosofía se convierte pura y simplemente en ontología. Y para llevar adelante la construcción de esta ontología, subraya de forma muy personal Laín, quiere esclarecer la existencia humana fijándose en ese modo suyo que es el preguntar<sup>55</sup>; pero seguía pensando Laín, «¿qué sucedería si, en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta, se partiese desde el modo de ser de la creencia?»<sup>56</sup>. Su respuesta la ofrece en *La espera y la esperanza*: la realidad humana se muestra en su más radical estructura con forma de tensión hacia el futuro, o espera, en que proyecto o pretendo mi vida venidera apoyado sobre un firme piso de creencias o «fianzas» siempre amenazado por inseguridad y peligro. Mi espera puede estar henchida de confianza o de incertidumbre, pero en su último fondo late, indeficiente, una «insegura 'fianza'»<sup>60</sup> con que voy realizando mi yo elegido, mi vocación.

Al preguntar, en el sentido profundo que da al vocablo Laín en esta indagación, el ser de cada uno de nosotros se muestra abierto a lo real, tanto a cosas como a personas. En la medida en que preguntamos a otros se patentiza la esencial dimensión de convivencia propia de la existencia humana. Pero, se dirá, ¿y cuándo nos dirigimos a las cosas? Laín propone entender toda cuestión a 'lo otro', al 'ello', tomados así en forma neutra, como últimamente fundada en 'el otro' o en un 'tú': habría así siempre un alguien, y por tanto convivencia en la base de todo preguntar. Y de ahí se pa-

saría a un 'Tú' absoluto y fundamentante, ese ser que en palabras de Zubiri «hace que haya» lo demás y que religa la realidad total. Sin evidencia en muchos de los difíciles puntos del problema, Laín logra no obstante sugerir posibles y fecundos modos de aproximación a los graves temas de la convivencia humana y la divinidad <sup>61</sup>.

Espera es, pues, una actitud de la existencia en que esta se vierte hacia el futuro; es también una actividad, la del proyecto y sus preguntas que son medios para alcanzar la plenitud del yo, la cumplida vocación o, lo que es lo mismo, la felicidad. Cuando la 'insegura fianza' se perfila como confianza en el logro de esa espera, emerge, al fin, la esperanza; en caso contrario, la desesperación, la angustia o la más tremenda y honda desesperanza invaden la existencia. «Existiendo, coexisto con todos los hombres; esperando, coespero con los hombres todos. Mi esperanza me hace amar a los hombres porque esperamos juntos, y mi amor a los hombres me mueve a esperar con ellos y para ellos» <sup>62</sup>. Espero el bien plenario de mi realidad, que consiste en ser «siempre» y ser «todo» <sup>63</sup> —los mismos términos con que Unamuno describía la voluntad hambrienta de inmortalidad en *Del sentimiento trágico de la vida*—, un bien que resulta ser ni más ni menos que «lo trascendente» de que quiero y necesito y espero participar. Laín, más unamunianamente de cuanto a primera vista parece, se empeña de mil modos en aclarar al lector que la esperanza genuina, la que da culminación y plenitud a la espera nuestra, solo es genuina cuando es religiosa y, todavía más, cuando es religiosamente convivida con los otros hombres. Dando a cada palabra su valor etimológico, podremos escribir de semejante esperanza que es eclesial —no eclesiástica—, católica y ecuménica <sup>64</sup>. En la esperanza, en suma, «se expresa tempóreamente la religación del hombre» <sup>65</sup>, y queda abierto este a la realidad, a las cosas y personas que hay y al Ser fundamentante y religante que hace que haya todo lo demás.

¿Cómo estamos vertidos a los demás? ¿Cómo con ellos y para ellos esperamos cuanto esperamos? ¿Qué son los Otros para nos-otros? Es el segundo gran tema antropoló-

gico al que Laín ha dedicado un esfuerzo, una voluntad de entender y clarificar realmente admirables.

Como con frecuencia ocurre ante las obras que nacen del fondo más auténtico de un intelectual, hallamos en el nacimiento de las mismas todo un pequeño coro de hadas madrinas que aportan, igual que en los cuentos, su semilla de razón y justificación. El tema del Otro tiene una raíz hincada en suelos medicinales evidente y clarísima, pues el conocimiento del prójimo es la cara filosófica de los diagnósticos y tratamientos de médico a enfermo<sup>66</sup>. Una segunda raíz se encuentra en la dimensión convivencial de la existencia humana puesta de relieve al analizar la espera, tal y como terminamos de ver. La tercera es ya de otro orden, de un orden que puede caracterizarse como nacional y político: España es «un pueblo especialmente herido», tales son las palabras de Laín, por el problema del Otro, entre nosotros «siempre mal resuelto»<sup>67</sup>. Se patentiza así la seriedad de esta meditación, que frente a toda frivolidad erudita elige para ejercitarse problemas genuinos y cruciales.

El Otro es siempre otro que yo, es otro para mí, delante, enfrente y distinto a mí, pero contemplado desde mi propia e irreductible posición. Quiero decir, sencillamente, que el planteamiento de Laín atiende al hecho mismo de la convivencia en que al menos dos personas son a un tiempo Yo y Otro, según sean vistas cada una de ellas desde dentro —y entonces son Yo—, o desde fuera —y resultan así Otros—. Nadie es Otro, si vale la expresión, sino cuando se encuentra frente a otro yo. La otredad solo surge en el encuentro, y Laín ha desmontado con infinita paciencia los mecanismos psicofisiológicos, histórico-sociales y metafísicos que lo hacen posible.

Dos formas puede revestir el encuentro real: una, cuando se presentan los demás como simples realidades objetivas dentro de mi campo perceptivo; son, ni más ni menos, un puro 'él' o 'ella' que no afecta a mi vida personal. La otra forma es aquella en que alguien, cualquiera, ingresa en la trama de mi existencia trastornando en mayor o menor grado su estructura y consistencia; ante mí no hay ya un 'él', sino

un 'tú'. Aquel era un encuentro «inicialmente objetivo»; este, en cambio, «inicialmente personal»<sup>68</sup>. Exento el primero de todo dramatismo al no quedar yo afectado en mi propia realidad, se muestra el segundo pleno de dificultades de esclarecimiento. ¡Cuántas y cuán variadas significaciones pueden revestir mis relaciones con los demás hombres!

El gran acierto de Laín radica en este caso en patentizar que si en el encuentro se me da la otra existencia, solo «cuando, por fin, se ha producido mi respuesta, con ella, y sin perjuicio de ulteriores rectificaciones, yo habré decidido lo que me va a ser el otro»<sup>69</sup>, esto es, habré determinado su *esencia*. Quien ante mí aparece viene recubierto de una radical ambigüedad, que hace de él «una mezcla y cambiante posibilidad de infierno y cielo»<sup>70</sup>. Mi actitud y mi conducta pueden y deben ser los medios eficaces a través de los cuales el otro alcance la deseable claridad de su personal perfil. De paso, también mi propio yo resulta esclarecido, y al encontrarme al otro «me encuentro también conmigo mismo»<sup>71</sup>, con mi auténtica realidad. Si recordamos la parábola evangélica del samaritano y el herido, que transmite el apóstol y médico san Lucas, y que Laín ha recogido íntegramente y ha puesto al frente de sus meditaciones sobre el Otro, si la recordamos, digo, ¿cómo no ver que en ella el maltrecho viajero hacia Jericó sirve de piedra de toque para revelar la desnuda indiferencia y la profunda irreligiosidad de un sacerdote y de un levita, servidores de una Ley que impone el amor al prójimo, y también la caridad y religiosidad del buen samaritano? En la prueba o experiencia que es el encuentro resultamos a un tiempo probados mi yo y el del otro; así el libro de Laín, que parecía versar tan solo sobre este, al fin y cabo habla también de las posibilidades de cada yo.

Tres modos de conducta míos fundan otras tantas 'esencias' del otro con quien me encuentro: utilizarlo, contemplarlo o manejarlo como un objeto; convivir con él interpretando e imaginando, a través de sus actos, decires y gestos, su yo íntimo y personal; finalmente, cabe también que descubra y acepte sus necesidades, y creyéndolas me entregue con mis

mejores esfuerzos a remediarlas, a quien tengo entonces ante mí es real y cabalmente mi prójimo<sup>72</sup>. Objeto, persona y prójimo son las tres 'esencias' posibles del Otro. En su forma más elevada, mi trato con él es a un tiempo amistoso y amoroso, pues convivo con su íntima realidad o, como gusta Laín decir, coejecuto sus actos, y al tiempo me vierto, en donación, a él; reconozco en la proximidad las deficiencias y menesterosidades del hombre, pero advierto a la vez que la existencia humana cobra sentido en un amor que aspira a ser siempre y todo, en una entrega total que resulta *a radice* inasequible, puesto que sólo en parte nos pertenecemos a nosotros mismos<sup>73</sup>. El reconocimiento de nuestra deficiencia o nihilidad y el de nuestra aspiración o pretensión harían, según Laín, de la relación amistosa y amorosa una experiencia también —entre otras cosas más, claro está—, religiosa<sup>74</sup>: «el trato amoroso con otras personas... es... el camino real para descubrir la realidad fundamentante viva y personal de toda libertad, de toda creación y de toda riqueza».

¿Qué idea del hombre alumbran estas indagaciones de Laín? No será inútil resumir, sin demasiado sistematismo, los rasgos que la integran. De una parte, la constitutiva indigencia se patentiza en las múltiples direcciones de esa apertura a lo real a que ya hicimos mención. Consciente de lo otro que él, en relación activa y real con ello, siempre encarnado en un aquí, un así y un ahora a través de su cuerpo, Laín puede decir que el hombre es un ser genitivo, coexistencial, dativo, sustantivo, verbal y adverbial<sup>75</sup>; a la vez, cabe decir de él que es *ab alio* y *ad aliud*<sup>76</sup>; como hace su ser y padece el de toda realidad, es ontopoeta<sup>77</sup> y algo así como ontopaciente; finalmente, el hombre aspira al siempre y al todo, es un ser hiperbólico<sup>78</sup> que solo puede poseer por vía de interpretación, lo que le convierte en un *animal interpretatorium*<sup>79</sup>. Vive y obra proyectando, preguntando desde un suelo de creencias, como *animal credens*<sup>80</sup>, para lograr su plenitud y bien sumo en convivencia amorosa con otras personas, bajo forma de *animal amans*<sup>81</sup>; y en todos los casos es lo que es religado al ser fundamentante. Toda una

antropología, aún no rematada por el propio Laín, palpita bajo esas expresiones que he preferido recoger en lo que los estudiosos de la literatura tanto gustan de llamar 'enumeración caótica'.

El médico e historiador que examinamos antes han tenido que completar su realidad convirtiéndose en un importante y sereno meditador de cuestiones antropológicas. Sus nuevos hallazgos en este terreno deberían ser siquiera levemente subrayados, y así veríamos cómo una consideración firmemente hincada en el nivel científico-positivo del estudio del hombre —etnológico, culturalista, fisiológico— le permite abrirse hacia una visión ontológica y religiosa del mismo; el hombre se nos presenta como naturalmente creyente, esperante y amante, y así se ponen nuevos cimientos al pensamiento que concibe la gracia como perfección o coronación de la naturaleza; y todo ello tras un minuciosísimo análisis de la esperanza y del amor. Pero la interna necesidad dialéctica de su pensamiento forzosamente le devolvía, una y otra vez, al horizonte histórico concreto, dentro del cual se movía, preguntaba, esperaba y se proyectaba a sí mismo: España, y más allá, la totalidad del mundo europeo y occidental. Porque el hombre, enfermo o sano, tanto nos da, vive siempre en la historia, y solo interpretándola y poseyéndola como algo que configura el presente, desde el pasado y hacia algún futuro, podrá acertar. La vida es empresa y quehacer problemáticos<sup>82</sup>, de sustancia histórica. Para comprender, no ya al otro, sino a sí mismo, para lograr una autoposición radical<sup>83</sup>, le es forzoso ser, aunque por modo mínimo, deficientísimo historiador de sí mismo y de su mundo. Y las circunstancias en que a Laín le ha tocado vivir y proyectarse no han sido mollares, ni mucho menos. ¿Cómo, pues, ha entendido España? ¿Y cómo se figuró a sí mismo en ella? Examinemos lo que ha dado de sí su permanente condición de español caviloso, por decirlo con palabras por él muy repetidas.

## *Su problemática España*

Alguna vez ha contado cómo le invadieron las inquietudes y se penetró su espíritu de esencial desazón española. Fue el tremendo desgarramiento de la guerra civil, reflejo o consecuencia de otro más hondo que venía infernando las entrañas de nuestra sociedad, lo que había de remover su conciencia histórica, civil, ciudadana. No era la catástrofe que aniquila y destruye a diestro y siniestro; era un drama, una tragedia colectiva que todos iban entretejiendo y cuyo futuro envolvía el de las vidas de quienes lo hacían y lo padecían. Ni había descendido de los aires como una tromba ni podía desvanecerse sin trastocar todo el modo colectivo de vivir existente hasta su advenimiento. En esas circunstancias, nos confiesa, «la conciencia de pertenecer a un pasado que yo había de comprender y a un futuro que yo debía soñar y proyectar, llegó a ser para mí honda exigencia vital»<sup>84</sup>. Diríamos que España se le convirtió en problema propio, y no ha dejado de serlo desde entonces.

La meditación viva, en contacto con una realidad que sin cesar cambia de contenidos y de cara, tiende a convertirse, con frecuencia, en negación de sí misma, pues solo negando o corrigiendo algunos rasgos puede seguirse siendo fiel a la íntima pretensión de verdad. En la meditación de Laín tendremos suficiente ocasión de atestiguarlo.

Si la guerra actuó de estímulo dramático, muy pronto esa conmoción se tradujo en reflexión impresa y en meditación 'de urgencia'. Me refiero a la serie de artículos que publicó en la primavera de 1937 bajo el título general de «Nacimiento y destino de tres generaciones»<sup>85</sup>, y que constituyen el «germen primero» de cuanto luego iba a desarrollar en *España como problema*<sup>86</sup>. Convengamos con Laín en esa condición de germen, de núcleo dinámico y originario; librémonos de tomarlo como síntesis o abreviatura que solo hubiera luego de ensanchar aquí y allá para cargar sus líneas de saber más fresco y erudición respetable.

Tres generaciones estaban en juego: la del 98, la de la

anteguerra representada por Ortega y por Angel Herrera, el actual cardenal de la Iglesia, y, finalmente, la «de la República y de nuestra Revolución, que ahora nace a vida patente y operante»<sup>87</sup>, a que se sentía pertenecer el propio Laín. Las dos primeras encarnaban el pasado, la tercera casi únicamente contaba en su haber con el futuro; la trama que las unía constituía el sangrante presente. De dos ideas básicas arranca esta interpretación. En primer lugar, se consideraba en ella que «la generación, simple hecho de biología, solo adquiere cuerpo unitario en el mundo de la cultura de un pueblo cuando esa cultura, por su esencia misma o por su medro vicioso, llega a herir al pueblo en las íntimas hebras de su vitalidad»<sup>88</sup>; la comunidad vital, por tanto, resultaba de la respuesta exigida por un reto violento y amenazador para la esencia de un pueblo. La segunda idea, conexas con la anterior, apuntaba a la existencia de un *Volksgeist* comunitario: «Tienen los pueblos —decía Laín— un *ser*, especie de inmutable principio de vida, subyacente a la mudanza histórica; y un *estar* que es la intersección entre el ser del pueblo y... su cultura»<sup>89</sup>.

Desde la gran reacción nacional de la guerra de la Independencia hasta la que, minoritariamente, desencadenó el desastre del 98, salvadas algunas personalidades individuales, «todo lo demás era zurcir la veste de España con malos remiendos»<sup>90</sup>. Solo la herida de las colonias tuvo capacidad suscitadora de una generación, y ¿con qué sentido? La cosa parecía clara: Cánovas y la Restauración habían venido, según decía el primero, a continuar la historia española; los noventayochistas, pues, debieron reaccionar del modo siguiente, según esta interpretación de Laín: «se ha hundido el resto imperial de España por culpa del 'estado' actual de la Patria, al cual con toda justicia repudio», y «los autores y representantes de ese estado me dicen que continúan y representan la historia de España. Luego debo repudiar también la historia de España». El 98, pues, en sus minorías, «negó los valores españoles en la Historia Universal... Afirmó la vuelta a Europa... como única tarea posible. Redujo su fe en España, por fin, a una triste observación morosa

del costumbrismo casticista. Puede decirse —concluye Laín— que la médula del 98 fue cierto anarquismo popular». Hasta aquí su interpretación de aquella minoría; por lo que hace a las masas, adquirieron «un invencible escepticismo frente a lo 'oficial' y frente a lo 'viejo'»<sup>91</sup>.

La generación de la anteguerra, ¿qué respuestas propuso a las cuestiones nacionales? Se destacan dos grupos diferenciados: el intelectual europeísta, cuyo centro era Ortega, y el reformador de Angel Herrera con los propagandistas católicos. Ortega «tiende hacia la masa, pasivo barro amorfo, con pedagógico ademán de escultor»<sup>92</sup>; intenta europeizar el país, pero «falta lo popular» en su empresa y «no puede 'hacerse' con la masa española... porque su retina europea, sus conceptos europeos, su heterodoxia religiosa —real, aunque no furibunda— no le permiten 'crear' en la masa española ni en su historia»<sup>93</sup>. Hay, para Laín, una «íntima, dramática, bienintencionada doblez» en su actitud, afán perfeccionador, por un lado, y falta de radical creencia en el pueblo, por otro<sup>94</sup>. Esto es lo que importaba para el análisis; pero Laín era consciente de que «ahora falta por decir todo lo bueno que de Ortega se debe decir»<sup>95</sup>.

Angel Herrera representaba la reacción contra el «convencional catolicismo» del mundo oficial que se había divorciado de un pueblo religioso ya solo, en el mejor de los casos, por «mera costumbre»<sup>96</sup>. Frente a los desentendidos, frente a quienes como Vázquez de Mella —que «cantó y definió más que 'hizo'»<sup>97</sup>— hablaban sin eficacia operativa, Herrera organizó una minoría, los propagandistas, y se acercó a las masas a través de *El Debate*, dispuesto a «recatolizar a España y hacerla de añadidura socialmente justa, pacificada y pacífica, cristianamente sindicada y dignamente modesta en el concierto o en el desconcierto europeo»<sup>98</sup>. Ortega y él, según Laín, apelaban a la juventud, «importaban modos europeos» democráticos, actuaban desde las rotativas de *El Sol* y *El Debate* respectivamente; «ambos fiaban en hacer a la gente española seria, trabajadora, poco chillona, informada de la realidad del mundo. Ambos, en fin, querían una España digna y limpia, ninguno de los dos hablaba de

una España imperante»<sup>99</sup>. Para los dos había de significar la República el fracaso de sus ilusiones: Ortega diría: «no es eso, no es eso», Herrera buscaría «el retiro, y en él la oración, el sacrificio, el conocimiento de Dios y de Su voluntad»<sup>100</sup>. En la nueva situación que trae la guerra, ¿qué rumbo seguirá la 'segunda navegación' orteguiana?<sup>101</sup>; «¿dará Herrera el nuevo ejemplo de lanzar una voz en él inédita, a la vez auténticamente católica y española?»<sup>102</sup>. Con semejantes preguntas, nacidas de una voluntad incorporadora y asumidora del pasado reciente a la tarea que el futuro ponía ante los ojos, se cerraban, inconclusos, los artículos de Laín.

Quedaba sin declaración explícita la figura y la ambición de su generación propia; su actitud personal —catolicismo, españolismo, afán de imperio y de un *estar* nacido del hondo *ser* nacional— se modulaba con una decisión de comprensión y reconocimiento de los valores ajenos, digna de nota en la tremenda fecha de 1937. Y por todos los lados se transparentaba una esencia nacional dinámica, emprendedora, agónica y combativa: «España —decía Laín—, cuando no es milicia vertical y heroica, se hace vil musgo vegetante»<sup>103</sup>. Por eso los nuevos hombres podían suscribir estas otras palabras suyas: «La obra de nuestra generación se halla, justamente, en conseguir la grandeza *actual* de España dando forma nueva al espíritu de su *pasada* grandeza»<sup>104</sup>. Cuatro rasgos caracterizaban, a sus ojos, la tarea que había que realizar: españolidad o arraigo en el pasado, catolicidad entendida como exigencia de universalidad y como religiosidad hondamente vivida, actualidad en las respuestas a los problemas del momento, eficacia traducida en logros positivos *hacia* los que encaminarse y no en oposiciones *contra* esto o aquello que acaban por enquistar, en caparazón coriáceo, la vida que siempre ha de abrirse, en espera, hacia el futuro<sup>105</sup>.

¿En qué pasado inmediato cabía arraigar? Siempre es el presente con sus inquietudes y zozobras el que nos empuja a mirar atrás en busca de consejo, de admonición y de ayuda. Laín vivía la congoja de su hora, y encontró en Juan de Avila

una maravillosa consigna: «Metamos la mano en lo más íntimo de nuestro corazón y escrudiñémoslo con candelas»<sup>106</sup>. Pues bien, lo primero con que esa mano tropezó fue con la mole ingente y bien barbada de don Marcelino Menéndez Pelayo. «¿Era posible una cultura a la vez católica, nacional y creadora? —se decía Laín a sí mismo una y otra vez—. Este era el problema de España, y con él se enfrentó... don Marcelino»<sup>107</sup>. Había, pues, precedentes; podía contar con precursores. ¿Qué hicieron?

Menéndez Pelayo resulta inteligible desde la famosa polémica sobre la ciencia española que conmovió el mundo intelectual y político de la Restauración decimonónica. Progresismo liberal contra tradición contrarrevolucionaria: he ahí los dos grandes protagonistas del conflicto, y más en general aún, de la vida española en el siglo pasado<sup>108</sup>. Aquellos niegan el valor del pasado y quieren hacer tabla rasa de lo anterior para edificar desde los cimientos una cultura moderna europea y cosmopolita<sup>109</sup>; los segundos reniegan de toda posible novedad, y practican así un ‘maniqueísmo’ que ve el mal, el error y el pecado sustantivados en tendencias o movimientos históricos ajenos, mientras detentan ellos, en cambio, la exclusividad del bien<sup>110</sup>. Desconocen unos y otros la verdadera sustancia histórica nacional, y alienta a entrambos «una soterraña moral de impotencia»<sup>111</sup> que mueve a los progresistas a copiar soluciones del extranjero y a los reaccionarios a desenterrarlas de la Edad Media; contra el pasado, unos; contra el presente, otros, la cuestión española se queda sin resolver.

Ahí tiene su puesto la figura de Menéndez Pelayo. Quiere una cultura «seria, española y católica»<sup>112</sup>: seria, nacida y formada en bibliotecas y laboratorios; española, esto es, arraigada en la teología, la ciencia y la filosofía legadas por nuestros antepasados; católica, dispuesta a hallar en cualquier lugar y tiempo verdades que a última hora son chispas de la luz esencial y divina. Aún no se alcanza a ver el problematismo esencial de España, porque el pensador montañés cree que hay en la nación un núcleo de «genio», cierta «realidad física, castiza»<sup>113</sup> que de algún modo *fará da sé*.

Si en una primera época creía lograr la restauración de la mente española sumergiéndola en Vives y el siglo XVI, luego aspirará a que algún espíritu poderoso consiga cristianizar a Hegel, de modo análogo a como santo Tomás rebautizó el aristotelismo: «del recuerdo pasa a la esperanza», dice Laín<sup>114</sup>. Su patriotismo, como el de Cajal —sobre el cual ha escrito iluminadoras páginas en varias ocasiones— es patriotismo de obra personal profesional y cotidiana. Solo cuando la zozobra nacional llegue a la literatura y la marque con huella indeleble se esparcirá sin posible contención por los ámbitos de la sociedad y se hablará incansablemente de España como un problema: es la impronta del grupo del 98.

La experiencia intelectual que representa en la biografía de Laín su estudio sobre Menéndez Pelayo refluye sobre su primera interpretación de las generaciones posteriores. Había don Marcelino mantenido hasta su *Historia de las ideas estéticas* un concepto casticista sobre nuestra esencia nacional: en el pasado habitaba la verdad; su contacto directo y abierto con la cultura alemana le permitía entrever, después de escrito ese libro frontera, que era el futuro una página no escrita, reino de la libertad que había de edificarse contando con el ayer. «Del recuerdo a la esperanza» era la fórmula que proponía Laín para entender ese cambio de actitud; esperanza, y por tanto futuro, proyecto, invención, constituyen la entraña de la vida histórica y social. Al terminar su estudio, escribe Laín lo siguiente: «Cada generación tendrá luego el deber de *adivinar* el estilo y el contenido de ese continuo y cambiante proyecto que es la vida de España. La fidelidad a unos cuantos principios fundamentales, rectores de la acción histórica —sentido religioso de la vida y del pensamiento, grandeza de España, bienestar y concordia de los españoles—, daría continuidad a la empresa; las vicisitudes de la Historia Universal y la ocasional inventiva de cada generación otorgarían libertad y mudable encanto —también, ¡ay!, áspero riesgo— a la constante operación»<sup>115</sup>. A esto han venido a parar el 'ser' y 'estar' nacionales de los primerizos artículos: el 'ser' es un conjunto de principios, de constantes históricas antes formales que

materiales, si dejamos a un lado la religiosidad positivamente afirmada que podría dar pie a interpretaciones diversas; el 'estar' ha de inventarse con la mirada alzada hasta la Historia Universal. Desde esta nueva concreción, ¿qué representa el 98?

Laín desea asumir su pasado según ciertos principios. Ni hostilidad, ni adanismo ni derretimiento quiere que le cieguen ante la realidad de esta generación. Generación, esto es, «un grupo de hombres más o menos coetáneos entre sí y más o menos parecidos en los temas y en el estilo de su operación histórica»<sup>116</sup>, lo es la del 98. Descubren la belleza y verdad del campo y de sus campesinos; una sociedad católica exenta de ejemplaridad les aleja de la ortodoxia efectiva; admiran nuestro Siglo de Oro, conocen nuestra decadencia siguiente, reniegan del europeísmo a ultranza y sueñan una España nueva más clara y más justa; en fin, cuando hacia 1915 ó 1920 advirtieron que sus intentos reales de transformación social del país nada habían conseguido, «no cayeron en el resentimiento, y se evadieron hacia el ensueño»<sup>117</sup>. Dejaban un maravilloso legado idiomático y estético, tejido de aspiraciones y ensueños españoles al que Laín no podía ni quería renunciar<sup>118</sup>; pero si lo reconocía como propio, tampoco le bastaba.

Otro tanto le ocurría con Ortega. Muchas páginas ha dedicado a exponerlo, a comentarlo, a defenderlo y a criticarlo<sup>119</sup>. Caballo de batalla ha sido siempre la cuestión de su religiosidad: al aproximarse a su figura por primera vez encontró en aquella heterodoxia real, pero «no furibunda», la raíz de su desajuste con la esencia de lo español; cuando luego muchos católicos, movidos por intereses diversos, emprendieron campañas denigratorias contra su personalidad y su obra, Laín se echó al campo con el espíritu lleno de comprensión religiosa y defendió los muchos valores que en Ortega brillan mientras perfilaba los pocos puntos que podían resultar equívocos o incorrectos desde un criterio dogmático. «Hay que enseñar a leer recta y católicamente los escritos de Ortega»<sup>120</sup>, repetía Laín; ¿no era ese, al fin y al cabo, el camino para resolver el problema de España de

modo definitivo? ¿No se ocultaba ahí precisamente el origen de la tragedia de nuestra guerra, que se hubiera evitado de llegar a concordia «el catolicismo oficial y las minorías intelectuales»? <sup>121</sup>

El problema de España, esa «dramática inhabilidad de los españoles desde hace siglo y medio, para hacer de su patria un país mínimamente satisfecho de su constitución política y social» <sup>122</sup> es cuestión de integración de catolicismo y modernidad, que solo por una triple vía puede lograrse: por comprensión de las razones de todo lo humano, por asunción «recreadora y apropiadora» de todo lo valioso que en los demás se descubra, por salvación de lo comprendido y asumido al referirlo a la gloria de Dios como término. El problema de España, en un primer plano, es el mismo que la Iglesia ha debido plantear de un modo u otro durante siglos: el de entender la *consecratio mundi* <sup>123</sup>, el de ordenar la vida natural e histórica del hombre a la mayor gloria de Dios. En la tarea de creación de una cultura española originaria, universal de alcances y católica de sentido, Laín descubrió en Menéndez Pelayo un precursor valioso; en Xavier Zubiri, filósofo, científico y teólogo, personificó la vía de solución de nuestra permanente zozobra nacional. Ambas figuras perfilan, asintóticamente, la curva de ilusiones y esperanzas de Laín.

Tiempo es ya de que atendamos, no a interpretaciones del pasado, sino a la actividad propia que por fuerza había de decantarse en la mente de Laín. Nos conviene diferenciar con pulcritud dos vertientes del tema: de un lado, lo que piensa sobre España; de otro, lo que considera adecuado y oportuno hacer en ella.

Vengamos a lo primero. La vivencia fundamental con que Laín hubo de encontrarse, en cuanto español, en su juventud fue la zozobra histórica. Me parece decisiva para entender no solo su personal biografía, sino también el despliegue de sus pensamientos: el país, la nación sobre la que había de asentar sus plantas se presentaba como infirme, y si jugamos con el vocablo, como enfermo. Urgía su diagnóstico para tratar de modo adecuado su futuro, y así hubo de sentir

la necesidad de «un enlace entre el saber y el destino»<sup>124</sup>, entre la inteligencia y el porvenir nacional: inevitablemente, pues, se le presentaba España como problema. No por azar, no por simple acierto de escritor, sino desde razones muy hondas se justifica su hallazgo a un tiempo estilístico y conceptual que en esas tres palabras se encierra. Pues bien, ante el intrínseco y esencial problematismo de España, que late debajo de las demás cuestiones, había que clarificar su ser y librarlo de todo posible equívoco.

Se trata de una nación, «agrupación de hombres que se distinguen de los demás por la singularidad de un quehacer»<sup>125</sup>, entidad de alcance sobrehumano e incluso trascendente. Desde muy pronto anduvo Laín cavilando acerca de «una tesis cristiana y suficiente de la nación», pensada desde la teología, pues ¿no habla el Apocalipsis taxativamente de «la gloria y la honra de las naciones» (Apoc., XXI, 26)? Y esa honra, ¿no será la suma de las que los individuos merecen en sus acciones particulares como seres sociales y coexistentes?<sup>126</sup> Obrar a mayor gloria propia es también hacerlo a la mayor gloria de España, y es añadir gloria a la Ciudad Divina. Ahora falta que se diga qué quehacer es el propiamente español.

Por lo pronto, aquel que salve «la constante dinámica, operativa, que solemos llamar 'la esencia de España'»<sup>127</sup>, integrada, como repetidamente hemos señalado, por «el sentido católico de la existencia», «su unidad y su libertad política y económica», «respeto a la dignidad y a la libertad de la persona humana», «atención exquisita... a la justicia social», y algunos hábitos esenciales, «el idioma y muy poco más»<sup>128</sup>. Son las palabras de un «nieta del 98»; no son las últimas que ha pronunciado Laín.

En su reciente «Introducción a la cultura española»<sup>129</sup> aborda de nuevo el tema con mirada abarcadora y comprensiva, con propósitos de alcanzar una determinación suficiente, aunque provisional, de lo que significa España como modo de realización del hombre o variedad humana histórica. Variedad, por supuesto, occidental y europea, pero con peculiaridades que la tornan irreductible a las demás. Y merece

la pena recoger la sistematización que de estas lleva a cabo Laín, de modo exhaustivo, porque en cierto sentido constituye una perfecta *mise au point* del asunto.

En un primer giro, recoge con minuciosidad los múltiples aspectos en que nuestra España se muestra rica, variada, diversa. Las regiones, con su pluralidad de lenguas, de paisaje, de costumbres y tradiciones, proporcionan tensiones y movimientos a la vida colectiva, para enfrentarse unas a otras polémicamente a veces, para enriquecer en ocasiones con sabor peculiar la tonalidad de las diversiones, la retórica, la política nacionales. Luego, hay la coexistencia de multitud de niveles históricos, que, según él, cubren en gama matizadísima la distancia que separa al neolítico de la segunda mitad del siglo presente, visible en los equívocos sentidos que tiene en nuestro país la palabra 'tradición', el miedo a las novedades, los 'frutos tardíos' que llenan nuestra cultura... Y al politizarse estas variedades nacionales se obtienen contrastes ideológicos como los que laten bajo la concepción de las dos Españas, tan repetida y discutida, expresión del enfrentamiento entre sectores del cuerpo social que, a juicio de Laín, suelen hallarse instalados en niveles cronológicos diferentes y aspiran, de sólito, a la eliminación total del adversario. En el orden de las creaciones del espíritu, Laín subraya como factores específicamente nuestros la deficiencia innegable que aqueja a nuestro saldo de pensamiento teórico, de intimidad y ternura. En fin, *last but not least*, España muestra una extrema diversidad social, con grandes diferencias entre sus clases, que si un cierto igualitarismo y llaneza parecen templar, enraizan en el fondo del español una tremenda resistencia a reconocer los derechos de los demás.

Si la diversidad es nuestra primera y más aparente característica, hay en el fondo unidad y coherencia colectivas. Para Laín resultan estas visibles cuando se considera el modo español de instalación en la temporalidad, es decir, nuestras formas, de ordinario patológicas, de memoria y esperanza, que en lugar de arraigarnos en la realidad favorecen, por el contrario, nuestro desasimiento de ella. Tam-

bién en la actitud ante la persona, de la que se suele valorar su fondo, su ser, por encima de sus obras y haceres; en la reiterada presencia de la muerte en la charla, la literatura, el arte genuinamente españoles, y en la manera sensorial y sustantivadora de acercarse al mundo físico le parece descubrir caracteres compartidos y comunitariamente hispánicos. Pero sobre esta unidad homogénea, cualitativa, aspira a otra bien distinta, de armonía que integrase en sí misma elementos irreductibles y dispares, compatible con la precedente diversidad. Es nuestra situación: «la búsqueda dramática y torpe de una nueva unidad de su cultura; unidad que por necesidad debe ser ahora múltiple e integral», gracias a un proyecto común y sugestivo de vida colectiva como quería Ortega, pero ¿cuál? «No soy profeta y no lo sé»<sup>130</sup>. Se trata, en forma muy general, de que España viva según los principios que informan la convivencia de casi todos los países occidentales: efectiva participación en la vida colectiva sin distinción de ideas políticas y religiosas, es decir, democráticamente; establecimiento de un estado capaz de ordenar el bienestar social y de imponer una moralidad cívica que impela a los individuos a cumplir como ciudadanos con sus deberes comunitarios; estimación de los logros históricos de la humanidad, de la ciencia y de la técnica<sup>131</sup>.

¿Qué decir ya de la actitud de Laín ante su España deseada? El mismo nos ha contado los pasos sucesivos por que ha discurrido a lo largo de los años. Quiso primero una *asunción unitaria*, una empresa que superara y absorbiera lo que de valioso había en la tradición reaccionaria y en la innovadora. Buscó luego un *pluralismo unitario o por representación*, fórmula un tanto confusa que quería reunir en un único movimiento modos varios de entender y resolver los problemas: quería entonces la convivencia de Cajal y Juan Belmonte, de santo Tomás y de Ortega, del padre Arintero y de Antonio Machado; es el nivel de *España como problema*. Al fin, Laín ha parado en exigir la existencia efectiva, de derecho y de hecho, de un *pluralismo auténtico*, donde queden a salvo la dignidad moral mediante el ejercicio de la libertad y el afán de justicia, la eficacia de

técnicas y de poderes, la autenticidad en el reconocimiento y expresión de los grupos y de los individuos que lo integran <sup>132</sup>.

No solo en el plano de la medicina y de la antropología; en el de la política y la acción social, Laín ha ido desplegando su pensamiento en giros alrededor del valor y de la esencia de la persona humana, de su trascendencia y su libertad. Dios que religa la existencia humana, la religa libremente, y cabría concluir: lo que Dios ha hecho libre, el hombre no lo encadene. Pero ello significa, ni más ni menos, el reconocimiento del derecho, no solo del hecho, de la otredad del prójimo. En varias ocasiones ha repetido Laín un poemilla de Machado:

enseña el Cristo: A tu prójimo  
amarás como a ti mismo,  
mas nunca olvides que es otro.

Desde el inicial dogmatismo de sus primeros años, toda la vida de Laín ha tenido un sentido que ahora trasparece bien perfilado, muy nítido: el descubrimiento, el reconocimiento y el amor al otro en cuanto otro. Vivo con el otro, decía en sus investigaciones antropológicas, solo en la medida en que trato de adivinar y coejecutar la intimidad del prójimo, y eso es siempre empeño arriesgado y problemático. «Yo no puedo convivir humanamente más que dudando» <sup>133</sup>; aquí se encierra la última modulación de la obra y de la vida de Laín. Y aquí puede cerrarse también esta excursión en torno a su figura.

Sabemos lo que aceptó, y en qué circunstancias lo hizo; conocemos, aunque haya tenido que ser por encima y a la carrera, lo que ha creado; y al fin hemos descubierto el peculiar modo de encarar su vida y su obra, un modo que va desde la entrega sin reserva a los afanes revolucionarios hasta la convivencia dudosa y problemática de quien ha llegado a reconocer, en toda su integridad, la esencial misteriosidad y problematismo del hombre. Todo su saber, enorme, y sus investigaciones múltiples, y su experiencia histórico-

política le han vinculado de mil modos a su patria. En su obra, en su persona, Laín ha encarnado, ni más ni menos, lo que en concreto quiere decir «España como problema».

Se dirá, y con razón sobrada, que este proceso intelectual no ha sido obra sin más de un puro despliegue de ideas que ha ido profundizando en ellas para descubrir lo que implícitamente contenían; se dirá, claro está, que las experiencias históricas efectivas han jugado también un papel decisivo. ¿Cómo olvidar el fracaso que las circunstancias políticas acarrearón al impulso liberalizador universitario representado por Ruiz-Giménez y los rectorados de Laín, de Tovar y algunos más, allá por los años cincuenta? ¿Cómo ignorar los ataques que habían de hacer de él, de Marías, de Aranguren, y de algún otro nombre prestigioso, «hombres peligrosos» a los ojos de ciertos sectores católicos de mentalidad que hoy podemos ya llamar pre-conciliar, muy conservadores y muy beligerantes?

El mundo ha cambiado, y con él muchas ideas han mostrado su inanidad o su insuficiencia. El gran poeta de la *Epístola moral a Fabio* dejó estampado el grave consejo en la maravilla de un verso redondo: «Iguala con la vida el pensamiento.» Para cumplirlo, Laín ha encontrado en su propio pasado las premisas suficientes para abrirse hacia el futuro. La validez inmarcesible de aquellas y el camino purgativo de su trayectoria intelectual bastarían, si sus otras indagaciones particulares no fueran de por sí suficientes, a hacer de él un maestro y un ejemplo.

### Bibliografía

Libros de Pedro Laín Entralgo:

*Los valores morales del nacionalsindicalismo*, Editora Nacional, Madrid, 1941; *Medicina e Historia*, Ediciones Escorial, Madrid, 1941; *Estudios de historia de la medicina y de antropología médica*, Editora Nacional, Madrid, 1943; *Sobre la cultura española*, Editora Nacional, Madrid, 1943; *Menéndez Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944; *Las generacio-*

nes en la historia, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945; *La generación del 98*, Madrid, 1945; «Clásicos de la Medicina»: *Bichat*, El Centauro, Madrid, 1946 — *Claudio Bernard*, El Centauro, Madrid, 1947 — *Harvey*, El Centauro, Madrid, 1948 — *Laennec*, C.S.I.C., Madrid, 1954 (1.ª ed., 1946); *La antropología en la obra de fray Luis de Granada*, C.S.I.C., Madrid, 1946; *Vestigios. Ensayos de crítica y amistad*, E.P.E.S.A., Madrid, 1948; *España como problema*, Seminario de problemas hispanoamericanos, Madrid, 1949 (2.ª ed., en dos vols., recogiendo parte de *Sobre la cultura española*, el *Menéndez Pelayo* y el libro sobre el 98, más otros escritos, Aguilar, Madrid, 1956; 3.ª ed., un solo vol., Aguilar, Madrid, 1962: citaremos por esta edición salvo cuando expresamente lo advirtamos); *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949; *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico*, C.S.I.C., Madrid, 1950; *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, Paz Montalvo, Madrid, 1950 (2.ª ed. con el título *Enfermedad y pecado*, Toray, Barcelona, 1951, por la que citaremos); *La universidad, el intelectual, Europa*, Cultura Hispánica, Madrid, 1950; *Palabras menores*, Barna, Barcelona, 1952; *Historia de la medicina. Medicina moderna y contemporánea*, Editorial Científico Médica, Barcelona, 1954; *Mysterium doloris. Hacia una teología cristiana de la enfermedad*, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Madrid, 1955; *Las cuerdas de la lira. Reflexiones sobre la diversidad de España*, 1955; *La aventura de leer*, Espasa Calpe, Madrid, 1956; *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957; *Mis páginas preferidas*, Gredos, Madrid, 1958; *La empresa de ser hombre*, Taurus, Madrid, 1958; *El médico en la historia*, Taurus, Madrid, 1958; *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Revista de Occidente, Madrid, 1958; *Ejercicios de comprensión*, Taurus, Madrid, 1959; *Ocio y trabajo*, Revista de Occidente, Madrid, 1960; *Grandes médicos*, Salvat, Barcelona, 1961; *Teoría y realidad del Otro*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1961; *Marañón y el enfermo*, Revista de Occidente, Madrid, 1962; *Panorama histórico de la ciencia moderna*, Guadarrama, Madrid, 1963 (en colaboración con J. M. López-Piñero); *Historia de la filosofía y de la ciencia*, Guadarrama, Madrid, 1964 (con Julián Marías); *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Revista de Occidente, Madrid, 1964; *Viaje a Sudamérica*, Cultura Hispánica, Madrid, 1949; *Entre nosotros. Comedia dramática*, Alianza Editorial, Madrid, 1967; *Obras*, Plenitud, Madrid, 1965 (contiene «Menéndez Pelayo», «La espera y la esperanza» y varios ensayos y artículos).

## NOTAS

- <sup>1</sup> «Mi Soria pura», en *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 42, septiembre 1966, pp. 287-309; p. 289.
- <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 290.
- <sup>3</sup> *Obras*, p. XIII.
- <sup>4</sup> *Ibidem*.
- <sup>5</sup> *España como problema*, p. 668.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, p. 669.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, p. 670.
- <sup>8</sup> *Los valores morales...*, p. 68.
- <sup>9</sup> *Obras*, p. XXIV.
- <sup>10</sup> «En torno a la libertad académica», en *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 40, julio 1966, p. 75.
- <sup>11</sup> *Vestigios*, p. 289.
- <sup>12</sup> *Escorial*, Madrid, núm. 1, 1940, p. 9.
- <sup>13</sup> *Los valores morales...*, p. 138.
- <sup>14</sup> *Obras*, p. XVI.
- <sup>15</sup> «La idea falangista del hombre»; v. texto íntegro de la conferencia en ABC, Madrid, 28 febrero, 1943, pp. 29-31.
- <sup>16</sup> P. Laín, *La amistad entre el médico y el enfermo en la Edad Media*, discurso leído... en su recepción pública... y contestación de... Dámaso Alonso. Real Academia de la Historia, Madrid, 1964, p. 57.
- <sup>17</sup> «La persona de Marañón», en *Revista de Occidente*, Madrid, núm. 29, agosto 1965, p. 140.
- <sup>18</sup> *Sobre la cultura española*, p. 11.
- <sup>19</sup> *La relación médico-enfermo*, p. 29.
- <sup>20</sup> *Obras*, p. XXX.
- <sup>21</sup> *Entre nosotros*, p. 10.
- <sup>22</sup> *España como problema*, pp. 676-7.
- <sup>23</sup> *Ibidem*, p. XIX.
- <sup>24</sup> V. respectivamente *Entre nosotros*, p. 8; prólogo a Pedro Soler Puigoriol, *El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de Pedro Laín Entralgo*, Guadarrama, Madrid, 1966, p. 23; *Obras*, página 312; *La relación médico-enfermo*, p. 8.
- <sup>25</sup> *Escorial*, Madrid, núm. 2, 1940, pp. 178-9.
- <sup>26</sup> «La idea falangista del hombre», l. cit., p. 31.
- <sup>27</sup> *Palabras menores*, p. VI.
- <sup>28</sup> *Mis páginas preferidas*, p. 7.
- <sup>29</sup> *Medicina e Historia*, p. 41.
- <sup>30</sup> *Obras*, p. XIX.
- <sup>31</sup> G. Marañón, *La medicina y nuestro tiempo*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1954, p. 17.
- <sup>32</sup> *Enfermedad y pecado*, p. 108.
- <sup>33</sup> *La historia clínica*, p. 490.
- <sup>34</sup> *Enfermedad y pecado*, p. 113.
- <sup>35</sup> *La historia clínica*, p. 711.

- <sup>36</sup> «La enfermedad como experiencia», en *Ocio y trabajo*, p. 86  
y siguientes.
- <sup>37</sup> *La relación médico-enfermo*, pp. 385-402.
- <sup>38</sup> «Salud y perfección del hombre», en *Ocio y trabajo*, p. 72.
- <sup>39</sup> *Medicina e Historia*, p. 10.
- <sup>40</sup> «El cristianismo y la técnica médica», en *Ocio y trabajo*, p. 148.
- <sup>41</sup> *La relación médico-enfermo*, p. 240 ss.
- <sup>42</sup> *Ibidem*, p. 20.
- <sup>43</sup> *V. Ocio y trabajo*, p. 81 ss.
- <sup>44</sup> *La historia clínica*, p. 5.
- <sup>45</sup> *Obras*, p. XVIII.
- <sup>46</sup> *Obras*, p. XVII.
- <sup>47</sup> *Las generaciones en la historia*, p. 10. V. *Vestigios*, pp. 396-7.
- <sup>48</sup> *Vestigios*, p. 397.
- <sup>49</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944, p. 431.
- <sup>50</sup> Soler Puigoriol, *ob. cit.*, en nota 24.
- <sup>51</sup> *Obras*, p. XXI.
- <sup>52</sup> *La empresa de ser hombre*, p. 7.
- <sup>53</sup> *La relación médico-enfermo*, p. 252.
- <sup>54</sup> *Teoría y realidad del Otro*, II, pp. 31-2.
- <sup>55</sup> *La relación médico-enfermo*, p. 327.
- <sup>56</sup> *Ibidem*, p. 329.
- <sup>57</sup> *Obras*, p. 785.
- <sup>58</sup> *Ibidem*, pp. 309, 574.
- <sup>59</sup> *Ibidem*, p. 309.
- <sup>60</sup> *Ibidem*, p. 799 n. 50.
- <sup>61</sup> *Ibidem*, p. 809 ss.
- <sup>62</sup> *Ibidem*, p. 867.
- <sup>63</sup> *Ibidem*, p. 860; M. Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. III.
- <sup>64</sup> *Ibidem*, p. 877.
- <sup>65</sup> *Ibidem*, p. 861 (dice 'temporáneamente', pero en *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, 1.ª ed., p. 555, dice 'tempóreamente', lectura que parece preferible).
- <sup>66</sup> *Medicina e historia*, p. 163.
- <sup>67</sup> *Teoría y realidad del Otro*, II, p. 342.
- <sup>68</sup> *Ibidem*, p. 56 ss.
- <sup>69</sup> *Ibidem*, p. 59.
- <sup>70</sup> *Entre nosotros*, p. 20.
- <sup>71</sup> *Teoría y realidad del Otro*, II, p. 203.
- <sup>72</sup> *Ibidem*, p. 197 ss.
- <sup>73</sup> *Ibidem*, p. 325.
- <sup>74</sup> *Ibidem*, pp. 189, 195.
- <sup>75</sup> *Obras*, p. XXI; *Teoría y realidad del Otro*, II, pp. 31-2, 179, 190.
- <sup>76</sup> *Teoría y realidad del Otro*, II, p. 335.
- <sup>77</sup> *La empresa de ser hombre*, p. 8.

<sup>78</sup> *Teoría y realidad del Otro*, II, p. 180.

<sup>79</sup> *La relación médico-enfermo*, p. 327; *Estudios de historia de la medicina...*, p. 173.

<sup>80</sup> *Obras*, p. XXI.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> *La empresa de ser hombre*, p. 7 ss.; *España como problema*, página 65.

<sup>83</sup> *La relación médico-enfermo*, p. 329.

<sup>84</sup> *Obras*, p. XV.

<sup>85</sup> Se trata de una serie de siete artículos, publicados en el diario *Arriba España*, de Pamplona, en la primavera de 1937. Los he visto ya recortados, por lo que ignoro la fecha respectiva de aparición. La serie, como «Estudios de 'Arriba España'», llevaba por título general el de «Nacimiento y destino de tres generaciones». La integraban los siguientes ensayos: 1. «Biología cultural de las generaciones»; 2. «Revisión nacionalsindicalista del 98»; 3. «La generación de la anteguerra»; 4. «La generación de la anteguerra: Herrera»; 5. «La generación de la anteguerra: Herrera»; 6. «La generación de la anteguerra: Herrera»; 7. «La generación de la anteguerra: Herrera». En las citas que de ellos haga advertiré sólo «Tres generaciones» y el número del artículo a que me refiera.

He podido consultar tan interesante escrito gracias a la generosidad y cordialidad extremadas del propio Lafn. Conste aquí mi gratitud explícita hacia él, porque implícita aunque perceptible late en las páginas de mi ensayo.

<sup>86</sup> *Obras*, p. XV.

<sup>87</sup> «Tres generaciones», 1.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> *Ibidem*, 2.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>93</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>94</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>98</sup> *Ibidem*, 5.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>100</sup> *Ibidem*, 6.

<sup>101</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>102</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>103</sup> *Ibidem*, 2.

<sup>104</sup> «Quevedo y Heidegger», en *Jerarquía*, Pamplona, 1938, número 3, p. 198.

<sup>105</sup> *Sobre la cultura española*, pp. 105-9.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 19; *España como problema*, p. XII.

<sup>107</sup> *Sobre la cultura española*, p. 39, n. 1.

- <sup>108</sup> *España como problema*, p. 14.
- <sup>109</sup> *Ibidem*, p. 24; *Sobre la cultura española*, p. 45 ss.
- <sup>110</sup> *Ibidem*, p. 28 ss.
- <sup>111</sup> *Ibidem*, p. 36.
- <sup>112</sup> *Ejercicios de comprensión*, p. 96.
- <sup>113</sup> *España como problema*, pp. 161, 254 ss.
- <sup>114</sup> *Ibidem*, p. 255.
- <sup>115</sup> *Ibidem*, p. 275; tb, p. 677 ss.
- <sup>116</sup> *Ibidem*, p. 375.
- <sup>117</sup> *Ibidem*, p. 543.
- <sup>118</sup> *Ibidem*, p. 346.
- <sup>119</sup> *Ibidem*, pp. 648 ss., 687-692; *Ejercicios de comprensión*, páginas 55-96; *Obras* («La espera y la esperanza»), pp. 717-734; *Teoría y realidad del Otro*, I, 237-252.
- <sup>120</sup> *Ejercicios de comprensión*, p. 73.
- <sup>121</sup> *España como problema*, p. 665.
- <sup>122</sup> *Ibidem*, p. XI.
- <sup>123</sup> *Obras*, pp. 992-3.
- <sup>124</sup> *España como problema*, p. 670.
- <sup>125</sup> *Los valores morales...*, p. 102.
- <sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 99-103.
- <sup>127</sup> *España como problema*, p. 677.
- <sup>128</sup> *Ibidem*, pp. 677-8.
- <sup>129</sup> «Introducción a la cultura española», en *Revista Atenea*, Santiago de Chile, 1963, núm. 379; sobretiro, pp. 3-39.
- <sup>130</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.
- <sup>131</sup> «The expression 'problem of Spain'... points quite directly to the problem which in my opinion underlies all the others: the well-known difficulty Spaniards have found during the past four hundred years in living according to the principles prevailing in the Western world since the sixteenth century...  
«The guiding norms of modern Western life can be summed up, I think, under these three: (1) The effective sharing of life between those who do not hold the same political and religious views (The spectacle of a nation in which there is genuine public freedom and truly representative democracy expresses very well what I mean by 'effective')... (2) The establishment of a state concerned with the achievement and regulation of the general welfare and based upon the existence of a 'civic morality', that morality by which a man feels inwardly bound to fulfill his duties as a citizen. (3) A general and healthy regard for the secular achievements of the human intelligence, and, consequently, for science and technics». De «Spain as a Problem — Yet again», en *The Texas Quarterly*, The University of Texas, Austin, vol. IV, núm. 1, 1961 — número dedicado a «Image of Spain», p. 15. (La trad. inglesa es de Edmund L. King.)
- <sup>132</sup> *Obras*, p. XXV ss.
- <sup>133</sup> *Teoría y realidad del Otro*, II, p. 262.

## La visión de un moralista: José Luis Aranguren

EN la vida, en el arte, en el pensamiento, hay creaciones que parecen desplegarse movidas exclusivamente por una necesidad interna, en virtud de ciertas exigencias y normas íntimas, y hay también la obra que preferentemente se orienta hacia la realidad circundante sirviéndola de espejo y expresión, y acompasa su despliegue con el del mundo que la rodea. Hablo, claro está, de tendencias predominantes cuyos rasgos simplifico y exagero ahora, tendencias que, sin embargo, se entrecruzan en toda realidad humana que es, como Ortega vio muy bien, creación circunstancial.

La obra de Aranguren parece, en principio, inscribirse dentro del grupo de escritos de testimonio, y ello de forma deliberada y explícita. El intelectual, escribió hace más de veinte años, es un viajero, un hombre que ha bajado a la plaza, al ágora, a la vida y contempla y reflexiona, como el espectador pitagórico asentado en el anfiteatro, el ir y venir de los hombres interesados<sup>1</sup>. Su misión estriba en reducir a orden y claridad la aparente confusión del bullicio y ajetreo humanos. Mas una vez contemplado el espectáculo, el intelectual, ¿qué hará? ¿Permanecer impávido en el asiento, guardando celosamente cuanto la mirada y la reflexión le han descubierto del mundo y los hombres? ¿Bajar, por el contrario, a la arena para hacer donación de su cosecha, esto es, de su verdad a los demás? De una vez para todas,

Platón resolvió el dilema sin dejar lugar a la vacilación: el filósofo que ve la verdad de las cosas tras un penoso esfuerzo personal, y de la caverna envuelta en sombras asciende a la libertad de la luz del mediodía, ha de regresar a aquella para comunicar a sus compañeros de infortunio las nuevas de que se ha adueñado en su viaje arriesgado. Su *República* presenta así la tarea intelectual como actividad doblemente comprometida, con la verdad y con la sociedad. Aranguren ha extraído las consecuencias de la lección platónica<sup>2</sup>, ha modificado ligeramente aquella su imagen primera y el viajero se ha tornado crítico<sup>3</sup>. Entre viajero y crítico apenas media un paso. Toda la obra de Aranguren se encierra en tan menudo desplazamiento. Pero ello significa, advirtámoslo bien, que bajo la diversidad de temas y consideraciones late una profunda unidad; los múltiples testimonios son siempre de un solo testigo. «Me doy perfecta cuenta de mis cambios, de que no soy *lo mismo* que hace veinte años. Pero también me doy cuenta de que sigo siendo *el mismo*; de que, pese a la evidente evolución, no ha habido en mí solución de continuidad; de que, en lo profundo, he sido fiel intelectualmente a mí mismo»<sup>4</sup>. Con estas palabras se ha referido a su propia obra, y ellas van a servir de orientación en las páginas que siguen.

Como obra de testimonio, la de Aranguren se ha ido forjando en diálogo con la circunstancia española. Sería erróneo, sin embargo, deducir de ello que se trata únicamente de apostillas o comentarios circunstanciales. La comprensión adecuada de la realidad obliga siempre a la mente a dar un peculiar rodeo que la aleja momentáneamente de lo concreto para elevarse a conceptos universales. Pero luego es preciso tornar a las cosas mismas para verter sobre ellas la claridad del pensamiento. Ortega vio ya hace años que el concepto es un órgano para la posesión de las cosas<sup>5</sup>, y toda teoría es siempre, de un modo u otro, pensamiento arraigado en una circunstancia. Desde el artículo periodístico a la investigación filosófica técnica, la obra de Aranguren arranca de una concreta situación: «He escrito siempre sobre la *cambiante* realidad española, procurando atenerme a ella,

aun al precio —pagado con gusto— de cambiar yo mismo con ella»<sup>6</sup>. Desde un punto de vista particular, el del moralista o filósofo moral, sus escritos son constitutiva y radicalmente Meditación sobre España, y este es el aspecto que ahora hay que destacar.

### *Una sencilla anécdota*

José Luis López Aranguren apareció en la vida intelectual española en circunstancias que merecen ser notadas. El 6 de julio de 1945 se terminaba en Madrid la impresión de su primer libro, dedicado a *La filosofía de Eugenio d'Ors*. Su autor, nacido en Avila en 1909, había ya cruzado el umbral de los treinta años, ideal frontera que, años más tarde, él mismo ha trazado entre la 'juventud' y la madurez primera<sup>7</sup>.

Una Memoria premiada, núcleo original del libro, había puesto en relación discipular a Aranguren con d'Ors; conversaciones y lecciones le hicieron próximo y familiar el complejo pensamiento orsiano. Cuando el libro, finalmente, ve la luz, está a punto su autor de desaparecer bajo su tema. En efecto, como él mismo ha relatado<sup>8</sup>, corrió por Barcelona el rumor de que su nombre era solo... un seudónimo del propio d'Ors. Aranguren —como Juan de Mairena, Pío Cid, Sigüenza o don Gaspar de Mestanza resultaría ser un Complementario, un nuevo Octavio de Romeu, de Xenius.

Tal es la anécdota; tan solo un rumor. ¿Cuál es su sentido? Evidentemente, la efectividad de este orsismo. Cuestión, sin embargo, en que hay que caminar con tiento; el explícito reconocimiento de «cierta *prise de distance*» que ha ido alejando al autor de su obra primeriza<sup>9</sup> no hace sino confirmar aquella proximidad, luego por diversas razones perdida. Y lo que ahora nos importa es filiar el perfil que para Aranguren presentaba la obra polifacética de Eugenio d'Ors. Porque en realidad, toda interpretación, y más si lo es de un escritor como aquel, es siempre selectiva y, en última instancia, nos revela las inquietudes e intereses de su autor

en forma más clara y segura de lo que podrían hacerlo páginas autobiográficas o confesiones personales. En toda elección acaba siempre por manifestarse, *in modo obliquo*, la personalidad íntegra de quien elige. Pues bien, ¿qué nos revela de Aranguren su libro sobre d'Ors?

Para dar una adecuada contestación a esa pregunta no podemos conformarnos con lo escrito. La primera elección del escritor, se ha dicho repetidas veces, es la del tema mismo que prefiere entre los siempre innumerables asuntos de que cabría tratar. No es irrelevante, en modo alguno, la actualidad o extemporaneidad, el polemismo o la neutralidad que socialmente afecta a los problemas. Respecto al caso que nos ocupa, habríamos de representarnos con alguna claridad qué significaba, genéricamente, hablar de d'Ors en España y en 1945.

El pensamiento orsiano gozaba de buena prensa y formaba parte, hasta cierto punto, de la ideología dominante del momento. Su nombre iba asociado, en magisterio, a los de Menéndez Pelayo y Maeztu; su huella, visible en la retórica, se dejaba sentir en el pensamiento falangista que había alentado en la revista *Jerarquía* pocos años antes; en algún modo, sin embargo, la posibilidad de un orsismo serio se había frustrado y cierta «especie de Filosofía política social» que en él se hallaba prefigurada quedaba sin realización ni efectividad<sup>10</sup>. Eugenio d'Ors, bien claro se ha visto después, corría el riesgo de convertirse de Categoría en Anécdota, de disolver su personalidad en la cambiada moneda de un puñado de anécdotas. La obra de Aranguren trataba de reivindicar la seriedad y vigencia de ciertos aspectos del orsismo, de su respetable condición de «filosofía» y aspiraba de este modo a proporcionarle nueva eficacia cultural en el ámbito español. A Aranguren le importaba d'Ors en la medida en que este representaba una auténtica posibilidad española. Para darle efectividad era menester organizar sistemáticamente las dispersas intuiciones del *Glosario* y de tanto escrito sobre arte y cultura desnudo de gravedad teórica y envuelto en hiperbólico lenguaje; era preciso complementar a d'Ors con una última seriedad que siempre pareció Xenius

rehuir. En el desmantelamiento espiritual de la España de posguerra, Aranguren aparecía bajo un favorable signo: orsiano y, a la par, más serio que su maestro. Este es el sentido último de aquella confusión de nombres que corrió, algunos días, por Barcelona.

### *Un sentido para la Heliomaquia*

El pensamiento de Eugenio d'Ors apuntaba hacia un objetivo: la síntesis de pensamiento y acción, de intelectualismo y practicismo; aspiraba a ser la 'filosofía del hombre que trabaja y juega', cuyo hacer y padecer se ven iluminados por la idea. Al reducir a tesis enunciables el empeño orsiano —cosa que aquí no corresponde realizar—, se escapa, sin embargo, cuanto de radical había en él. Porque no eran sus proposiciones lo decisivo, sino el propósito con que habían sido pensadas. La misión de d'Ors, antes que su modo concreto de llevarla a cabo, es lo que, a mi entender, atraía a Aranguren. Tal misión tenía un nombre: la Heliomaquia; su sentido se compendia en dos palabras: Ilustración católica<sup>11</sup>. ¿Qué significa esta expresión? ¿Qué se quería pensar con ella?

Ilustración: ello equivale a defensa de las Luces, propagación de la cultura, enfrentamiento con errores e ignorancias socialmente establecidos en medio de la general aceptación. Ilustración del hombre entero, no solo de su razón, sino, muy principalmente, de su trabajo y su vida, según el modelo tan caro a d'Ors de Bernardo Palissy, «el gran artesano»; Ilustración, en fin, que se presenta bajo forma de Humanismo<sup>12</sup>, de preocupación por el hombre y su perfección. En el pensamiento orsiano Aranguren va a destacar el carácter ético que impregna los demás aspectos, desde las reflexiones estéticas a las síntesis de historia de la cultura<sup>13</sup>. Pero Ilustración no significa tan solo existencia de Luces, sino también y muy principalmente difusión, derramamiento, pedagogía. Y para respaldar la cultura, dar apoyo a las luces y eficacia a la enseñanza, d'Ors apela a la

autoridad y reconstruye el despotismo ilustrado de nuestro siglo XVIII, pero no bajo una monarquía sino mediante selectas minorías: «Que no mande el estéril»<sup>14</sup>. Bajo el término de Ilustración hemos, pues, de pensar en cultura de la mente y de las manos, humanismo, pedagogía, política y gobierno de la inteligencia.

La ilustración orsiana no se detiene aquí, sino que aspira a una perfecta integración con el espíritu católico. Cultura europea y tradición católica son los dos polos en torno a los cuales gira la Heliomaquia y hacia los que se orienta el espíritu de Aranguren en este primer estadio de su evolución intelectual. Quiere una Ilustración católica o, lo que es igual, «un Catolicismo luminoso»<sup>15</sup>. Ambas expresiones se afectan esencialmente una a otra; no se quiere lograr la coincidencia, en un mismo espíritu, de fe y de conocimientos intelectuales, sino la iluminación y claridad para la religión vivida y la impregnación religiosa de la cultura toda.

Esclarecer la religiosidad, interpretaba Aranguren, quiere decir meditarla, esforzarse en comprenderla hasta llegar a descubrir en su seno el último fundamento de la esencia humana, constituida por vocación y libertad. Paulatinamente, la mente esclarece gestos y ritos de la liturgia, hace suyas con autenticidad los dogmas, entiende una religiosidad como la luterana<sup>16</sup>, que es otro modo íntegro de vivir la fe. Y este proceso se complementa con el que marcha en sentido inverso, y empapa de religiosidad la política, la pedagogía, la vida entera<sup>17</sup>. Eugenio d'Ors fue lejos por este camino, hacia una comunicación —un desbordamiento, diríamos mejor— de la teología y el pensamiento filosófico y científico, como ocurre en su desmesurada *filosofía de la cruz...*<sup>18</sup>. Dejémoslo ya: d'Ors es solo ocasión y no nuestro tema.

La empresa a que adhirió Aranguren en su primer libro queda ya suficientemente declarada. Su proyecto de catolicismo luminoso no podía por menos de ir cuajando en formas cada vez más personales y auténticas, que ya antes de realizarse podían ser inscritas, justificadamente, en el campo de la meditación religiosa y cultural. Al hilo de la investigación

sobre Eugenio d'Ors, Aranguren fue perfilando su proyecto originario, de intelectual católico bien situado en la España de posguerra. En la medida en que d'Ors no se reduce a esta interpretación y han resaltado otras facetas de su íntegra figura pública, el orsismo de Aranguren es, evidentemente y *prima facie*, muy distinto del orsiano; en cambio, su coincidencia con «la filosofía de Eugenio d'Ors», con su propia visión de d'Ors es, creo yo, algo sumamente profundo y duradero, casi una constante en su evolución intelectual. Con otros nombres y otras formas Aranguren ha permanecido fiel a su proyecto de Heliomaquia, aunque para ello haya debido alejarse personalmente de su primer maestro, d'Ors.

Sin embargo, no debemos ver aquí una simple coincidencia de ideales; hay junto a ella una afinidad de actitudes intelectuales que no podemos dejar de notar. Preocupó a d'Ors aproximar la filosofía a la vida, despojando a aquella de objeto propio para convertirla en mera reflexión sobre esta; buscó una 'filosofía usual' al alcance de todos y no peculiar posesión de unos técnicos, realizada en diálogo y no en monólogo, en seminarios y no en cátedras<sup>19</sup>, alejada de las abstracciones y vertida hacia las ideas concretas, las palabras<sup>20</sup>. Sostuvo, en fin, que filosofar es «pensar con los ojos»<sup>21</sup>, estar atendido a la realidad, para descubrir en cuanto nos rodea su sentido y así librarnos del pánico, del vértigo, de la desazón que, según él, se iba adueñando del tiempo presente y que otras filosofías elevaban a categoría de auténtico fundamento<sup>22</sup>. De la filosofía de d'Ors, escribió Aranguren entonces, «se hace difícil pensar que pueda no ser verdadera, siendo tan buena»<sup>23</sup>. Como misión y como actitud, ciertamente, poco había que objetarle y nada impedía aceptarla tras recrearla personalmente; como estricta teoría, olvidaba porciones sustanciales de la realidad humana: era un pensamiento que rechazaba la muerte y la historicidad<sup>24</sup>, dos claves para la comprensión del ente que llamamos hombre. La preocupación por el Angel, por lo sobrehumano que en nosotros puede albergarse, había oscurecido la figura completa de nuestro propio ser. «Pensando con los ojos»,

había que seguir adelante y superar sus limitaciones: era preciso dejar de ser orsiano. La Heliomaquia requería toda una reforma sustancial de su estrategia.

### «*Tertium datur*»

Del primero al segundo de sus libros Aranguren dejó pasar siete años. Como nuestro proyecto no es un estudio biográfico sino un intento de interpretación intelectual, no vamos a tratar de rastrear sus huellas en ese tiempo; nos limitamos a considerar los frutos que de ahí resultaron.

El intento de constituir una ilustración católica en España por fuerza había de tropezar con resistencias diversas. ¿No era nuestro país católico de arriba abajo, en su política, en su universidad, en su prensa, en su íntegra complejidad? ¿Por ventura carecíamos de cultura, y lo que es aún más sorprendente, de cultura católica en particular? ¿O era España otra cosa de lo que parecía ser? La empresa de Aranguren —no solo suya, como ya hemos ido viendo al hablar anteriormente de Laín— ponía en cuestión graves temas y alcanzaba a las más hondas y delicadas fibras de la realidad nacional.

Demos por firme y válida la afirmación de que España es una nación esencial e íntegramente católica. ¿Por ventura soluciona esto nuestras dudas y disipa todo problema? ¿Es que el catolicismo se adscribe a alguna forma histórica concreta de filosofía, de ordenación política, de estructuración social, de expresión artística o literaria? ¿Es la fe religiosa un repertorio de respuestas a las cuestiones de este mundo? Podríamos seguir acumulando interrogantes; todos acabarían por conducirnos a dos preguntas radicales: ¿qué es el catolicismo como forma de existencia? ¿Cómo es el catolicismo de los españoles de hoy? Fueron los objetivos que Aranguren se propuso esclarecer a lo largo de muchas páginas, llenas de varia doctrina, que conocemos reunidas bajo los títulos de *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* y de *Catolicismo, día tras día*.

«El contexto de la época —ha escrito muchos años después, refiriéndose a estas obras<sup>25</sup>— era de una censura tal que hacía imposible tomar ninguna actitud abiertamente crítica, no ya en el plano político, sino tampoco en el religioso. Este, sin embargo, ofrecía una posible brecha: el tratamiento histórico-cultural en un plano teórico alejado de la realidad circundante». En esta dirección se orientó el primero de ambos libros.

¿Qué razones hacían aconsejable una nueva confrontación de la religiosidad católica y la protestante, precisamente en España? Creo que varias. En primer lugar, la gigantesca acumulación de esfuerzos que solemos denominar Contrarreforma afectó profundamente nuestro modo social de vivir la religión en los siglos modernos; España era la nueva Israel, el pueblo elegido de Dios, el templo en que la verdad, perseguida por los campos de Europa entera, había hallado refugio y salvación. Frente a ella, el pensamiento europeo creador de ciencia y técnica, de formas políticas y sociales innovadoras parecía afectado por una mancha radical de error y de herejía<sup>26</sup>. La comprensión de nuestro modo de ser actual forzosamente había de fundarse sobre el esclarecimiento de nuestra tradición espiritual y de la historia religiosa europea.

Por otra parte, el esfuerzo por penetrar en el sentido hondo del espíritu protestante prometía alcances a primera vista insospechados. Si el mundo moderno ha surgido en medio de protestantismo, ¿no sería este un excelente camino para entender desde su raíz la realidad de Europa? Y si aquel es, por otra de sus caras, una forma de religiosidad surgida de una profundísima crisis teológica y eclesial, la del otoño de la edad media de que hablara Huizinga, ¿no resultaría su estudio iluminador de cara hacia la situación problemática, angustiosa, crítica también, de nuestro tiempo?

Aranguren trataba de confrontar dos modos de existencia, dos diversas formas de vivir la relación del hombre con la divinidad<sup>27</sup>. Y ello obligaba a un previo esclarecimiento conceptual de cuanto quería significarse con la expresión 'modo de existencia'. ¿Se hablaba de dogmática, de historia,

de filosofía o psicología? De todo ello, y de muchas cosas más; en último extremo, del hombre y su religiosidad: el libro es, en cierto modo, un estudio de antropología filosófica o, como Ortega prefería decir, de conocimiento del hombre.

El concepto decisivo iba a hacer fortuna: Aranguren lo llamó «talante». No hay duda que el antecedente se hallaba en el pensamiento de Heidegger: el hombre, como 'existir', como un 'estar en el mundo', comienza por encontrarse (Dasein als Befindlichkeit), y este hallarse de cierto modo es lo que 'ónticamente' —o psicológicamente, para entendernos— llamamos «temple de ánimo» (Stimmung)<sup>29</sup>. Pero Aranguren pronto hizo ver que su concepción, si bien dependía de esta, encontraba último fundamento en la filosofía que, creadoramente, venía exponiendo en cursos orales Xavier Zubiri, desde 1946, en Madrid. Pero de esta influencia hablaremos más tarde.

Por debajo de sentimientos y disposiciones pasajeras buscaba Aranguren las diferencias que separan al luterano del católico en su enfrentamiento con la existencia cotidiana, la peculiaridad de sus 'talantes'. Y entrándose por este camino descubrió cosas que bien merecen retenerse.

Nuestra tonalidad emocional habitual, el talante<sup>29</sup>, nos instala de una peculiar manera ante la realidad y, como señalaba desde el comienzo, «nos defiere un aspecto» de la misma, aquel que entona con nuestra subjetiva disposición<sup>30</sup>. La diversidad de facetas atribuidas a la realidad divina, último fundamento de las disparidades dogmático-teológicas, se encontraba así apoyada en las variedades del talante genéricamente cristiano.

Dentro del ámbito protestante, supo Aranguren precisar las distancias que separan sus tendencias diversas. En Lutero advertía un tremendo desgarramiento o irresoluble contradicción: a un lado, el sentimiento de horror, de una angustia que alcanza los bordes de la desesperación, por la tragedia humana de hallarse hundido por la culpa y el pecado, frente a un Dios que ordena lo imposible; por otro lado, el reposo apacible y confiado sobre una fe que, ella

sola, justifica; entre ambos extremos se distiende la existencia<sup>31</sup>. Solo con talante agónico podía haberse llegado a una religiosidad semejante, pero, y esto es decisivo, no solo con él; el talante no es algo puramente íntimo, pues por una de sus caras nos muestra las cosas mismas, nos entona... con el mundo. Lutero vivió agónicamente una situación que *podía* ser entendida a la luz peculiar de la desesperación y la agonía, cuando la fe y la razón se había distanciado por obra de la teología y el pensamiento voluntaristas, cuando el espíritu giraba su atención hacia la experiencia mística, y un cristianismo primitivo y paulino parecía resurgir entre oscuros medievalismos, mientras que el 'hombre interior' agustiniano se desentendía del 'cuerpo visible de la Iglesia'...<sup>32</sup> Ni solo talante, ni solo situación; ambos extremos, tomados conjuntamente, permitían comprender la religiosidad luterana y el temple fundamental que la existencia adquiriría al ser vivida a esta luz. Lógicamente, en circunstancias análogas y con una disposición anímica parecida debería revivir semejante agonía espiritual, y a confirmarlo con el ejemplo de Kierkegaard dedicó Aranguren notable esfuerzo y perspicacia.

No es nuestro propósito aquí exponer en su integridad el contenido de estas obras sino situarlas como jalones de una meditación intelectual preocupada y movida por cuestiones españolas. Limitémonos, pues, a añadir alguna precisión a lo ya dicho.

Protestante y, sin embargo, enormemente distante del luteranismo, Calvino encuadra, según Aranguren, el sentimiento religioso en el marco de un sistema lógico destructor del misterio<sup>33</sup>, desaparece la trágica antinomia entre ordenación divina y libertad humana para levantarse sin mella la voluntad divina, que predestina hacia la salvación a elegidos y hacia el castigo a réprobos, sin que acción alguna de los mismos sea capaz de modificar la inicial decisión omnipotente. Lógica, sobriedad, fanatismo y terror: en tales términos describe esta religiosidad de la que, en buena parte —como lo prueban los estudios de Max Weber— deriva el mundo moderno: utilitarismo, capitalismo económico, ac-

tivismo puritano que alentaba a los peregrinos del *Mayflower*...<sup>34</sup>. En otra dirección, el protestantismo adoptó una forma sumamente interesante, en especial cuando se la contempla desde el preciso ángulo español que Aranguren adoptó. Me refiero al movimiento anglicano. En él se invertían los términos de una ordenación, profundamente arraigada en ciertos momentos y en determinados sectores de nuestro país, y así, en lugar de someter la política a imperativos religiosos, subsumía la religión en el estado. El hombre inglés, puntualizaba Aranguren, se libera del desgarramiento existencial porque se apoya en una firme y compacta tradición nacional y en su actuación fría, calculada, sigue dos máximas complementarias: *ad maiorem Dei gloriam* y *ad maiorem gloriam Imperii*<sup>35</sup>. Firmemente asentado en la tierra, para él parecen desvanecerse un tanto las angustias de lo invisible ante las urgencias del más acá, mientras que la religión tiende a transmutarse en materia legislable, ejecutoria de confianza política, «compromiso entre partidos»<sup>36</sup>. Para España resultaba materia digna de meditación la religiosidad anglicana. Porque si esa subordinación recortaba la Iglesia según los linderos de lo nacional, frente al originario 'catolicismo' o universalismo cristiano, en nuestro país se alzaban los opuestos particularistas, empeñados en identificar sus propios modos con la esencia misma de la doctrina de Cristo, que en ambos casos resultaba trastornada.

Evidentemente, la aparición de los movimientos protestantes despertaron un ánimo defensivo y polémico dentro del catolicismo, cuyos rasgos importaba caracterizar a Aranguren. En su dirección dominante, representada ejemplarmente por la Compañía de Jesús, el impulso católico iba a plegarse adoptando formas y estilo de aquello contra lo que se oponía, siempre dentro del ámbito de la ortodoxia estricta. La exaltación de un dinamismo, orientado hacia buen fin —«contra malicia, milicia», como sentenció Gracián—, la promoción de la conciencia hacia los primeros planos de la consideración espiritual —examen, ejercicios, primacía de la intención...—, el 'patetismo' que conduce

a una adecuada ordenación de voluntad y sentimientos por el arrepentimiento y la conmoción del ánimo, la intervención en las acciones del mundo, todo esto es modernidad, que se integra con el catolicismo<sup>37</sup>. Pero hay otras caras en la Contrarreforma —la inquisición, como institución y como disposición de los espíritus, la inexorabilidad, «el desequilibrio de las almas»— que, piensa Aranguren, a la larga dominaron e hicieron imposible un catolicismo confiado y seguro de sí<sup>38</sup>, cristalizando en un talante obseso y suspicaz.

De uno y otro lado, pues, diversidad de talantes, pluralidad antropológica: ningún hombre es *el* luterano, o *el* calvinista genuino; ninguno tampoco puede arrogarse el irreal carácter de ser *el* católico arquetípico. Quede fuera de toda discusión la dogmática, y no por ello habremos simplificado la variedad de formas de religiosidad en el seno de la más rigurosa ortodoxia, de Pascal a san Ignacio, de san Agustín a san Juan de la Cruz. Esta es la conclusión, la tremenda verdad que Aranguren quería decir a la vista del catolicismo español, que a sí mismo se consideraba único, modélico, perfecto. «Todo cristiano —escribía—<sup>39</sup> está condenado a vivir su religión de manera incompleta, y tiempo vendrá en que a nosotros, católicos de hoy, se nos haga este mismo reproche. Pues el cristianismo es demasiado grande para que pueda ser realizado en su plenitud por ninguna época, por ningún hombre». Solo entre todos los hombres, gustaba de repetir Ortega en palabras de Goethe, se llega a vivir lo humano; bien se podría aplicar la sentencia al cristianismo. Junto al talante confiado y seguro que encara a Dios sin la sombra de una duda puede haber, y de hecho ha existido —testigo, Pascal— el católico que vive su religión desde un talante de angustia y congoja. Pero resulta, además, que nuestro talante nos abre al mundo y nos entona con nuestra situación; y hay mundos en crisis y mundos asentados firmemente en sus creencias. Las zozobras e inquietudes luteranas hallaban su raíz tanto en el fondo de la personalidad de Lutero como en la hora que vivía Europa entera, y cosa semejante habría que decir de Kierkegaard, con el alma anegada en temor y temblor religiosos e irracionalismo filosó-

fico. Hay épocas de desesperación y épocas esperanzadas que hacen posibles, o mejor aún, fundamentados y auténticos unos u otros talentos.

Nuestra hora es crítica, nuestro mundo se encuentra internamente destrozado; los movimientos intelectuales rompen con la tradición y aspiran a remontarse a los orígenes para enlazar derechamente con ellos: Heidegger, con los presocráticos, el arte actual, con el primitivo; el teólogo nuevo, con la Patrística; y por su lado, etnólogos y antropólogos dedican sus mejores esfuerzos al hallazgo del 'eslabón perdido'... Imposible resulta, pensaba Aranguren, no advertir la semejanza que nuestro tiempo guarda con el de la Reforma <sup>40</sup> y, consiguientemente, el fundamento objetivo que en la situación se encuentra para una religiosidad de desesperación y zozobra. El hombre católico no debe desesperar ni tampoco reposar en su fe con la confianza del elegido; su talante, por ello, ha de incluir como ingrediente esencial la virtud de la esperanza, que a un tiempo aleja de negligencia y de superstición y devuelve al espíritu ponderación y equilibrio <sup>41</sup>. El mundo se encuentra en sazón para, al menos, escuchar nuevamente la palabra que el católico puede y debe decir sin cesar y con la que ha de vencerse la desesperación. Y ha de ser presentada a quienes viven en la lejanía de Dios en forma interesante, en el lenguaje que nuestra sensibilidad ha moldeado, repetida día tras día a medida que las circunstancias la reclaman. Ni la religión puede quedar 'clericalizada', sostenía Aranguren, ni la preocupación religiosa del seglar ha de manifestarse únicamente por modo negativo en forma de anticlericalismo. Preciso es que el intelectual católico hable en el periódico y en la calle de religión con hondura, con autenticidad, cuando le asedian, a él como a los demás, las inquietudes de toda especie en que nuestro mundo es pródigo. «Tenemos la obligación de pensar religiosamente», concluía <sup>42</sup>, de vivir en pleno mundo desde el catolicismo para contribuir con nuestro esfuerzo a iluminarlo. Aquella pretensión inicial de conseguir una ilustración católica sigue vivificando la actividad intelectual de Aranguren en esta etapa de su pensamiento.

Ahora se perfila un poco más: se trata de constituir y desplegar un catolicismo seglar, próximo a las zozobras del mundo, que vence la desesperación día tras día, que deja a la espalda la pausada meditación eclesiástica para correr hacia las posiciones de avanzada y frontera. Entre la beatitud y el anticlericalismo, extremos hacia los que ha solido gravitar la religiosidad católica española, es preciso levantar «un catolicismo auténticamente 'laical'»<sup>43</sup>: *tertium datur*. Y Aranguren, como lo pensó, lo hizo.

### *Meditación y crítica*

La aproximación explícitamente religiosa a los temas intelectuales podía realizarse desde distintos puntos de partida. Para precisar la que Aranguren se propuso llevar a cabo podríamos apelar a tres notas complementarias: actualidad, ortodoxia, laicado.

El esfuerzo para acercar la sustancia religiosa al mundo de nuestra época sólo tenía posibilidades de logro si acertaba con el tono adecuado a la sensibilidad angustiada, renovadora y crítica de aquel. El examen de las variadas formas de existencia que dentro del catolicismo mismo tenían cabida, desde la tranquila, serena y confiada a aquellas otras dominadas por un cierto talante desasosegado, permitía ver con cierta confianza aquella empresa. El espíritu de nuestro tiempo, entendía Aranguren, se ha manifestado con soberana claridad en las páginas de un Rilke, un Kafka, y bastante antes aún, en la obra de aquel gran luterano que fue Soren Kierkegaard. Y todos vienen a coincidir en una misma exigencia: claridad sobre la vida misma, claridad incluso cuando parece inasequible tarea, pero a cuya búsqueda, como el protagonista de *El Castillo* kafkiano, no se puede renunciar. Ni cabe la evasión al mundo de los líricos ensueños, como nos enseña Rilke, ni la reposada tranquilidad que engañosamente proporciona la abstracción a la inteligencia —la lección de Kierkegaard—. El objetivo de nuestra época es la humanización íntegra, radical de la existencia, y de esta

raíz arrancan hasta las tendencias extremadas como el marxismo y el existencialismo <sup>44</sup>. En esta aproximación al hombre, se ha ido quedando traspuesto el promontorio de la divinidad; pero para un creyente, Dios nunca se queda atrás: «le buscaremos —escribió Aranguren— *hic et nunc*, entre nosotros, en nuestra hora» <sup>45</sup>.

Bajar al mundo, convivir con los hombres, com-padecer y con-sentir sus inquietudes y dudas y, en lo posible, su misma incredulidad, pensar desde el nivel de nuestra época, senda peligrosa para el intelectual desde muchos puntos de vista, camino en cuyo recorrido se ponen en juego los más firmes y reconocidos valores, y, sin embargo, quizá el único de positivo acercamiento hacia el mundo que tiene en su mano el hombre religioso. Aranguren tuvo clara conciencia de que a ambos lados del mismo se abrían profundos abismos, de contrario sentido pero de semejante gravedad: a un lado, el «escándalo de la credulidad» y, al otro, el «escándalo del racionalismo» <sup>46</sup>; el primero, surgido del contraste entre la piedad ingenua que no se ha hecho nunca cuestión de sí misma y el mundo sembrado de angustias, de dolor, de desesperación, de ateísmo; el segundo, nacido del choque entre una razón crítica, «cientificista» si se quiere, y el mundo de «lo sobrenatural». Desde los dos flancos asedian al intelectual numerosas amenazas, pero una de ellas sobremanera grave: desde la religiosidad segura, desde la piedad que podríamos llamar crédula, pueden alzarse clamores contra lo que les parece incipiente heterodoxia, actitud peligrosa para la fe, inconformismo reprobable... Que este peligro, en España, era real, lo veremos en seguida. Aranguren se esforzó, todo ese tiempo, en respaldar su meditación con las aprobaciones eclesiales que aseguraran, de cara a los posibles lectores, su ortodoxia.

Pero al mismo tiempo era necesario aprovechar las libertades todas que estaban a la mano de un seglar, libre de rígidos consejos o de admitidas opiniones que las jerarquías han convenido en consolidar, libre de reglas y de espíritu de orden; en cierto modo, el católico laico escribe desde sí mismo, desde su personalidad individual e intransferible, y

a él y solo a él se le hace responsable de sus juicios y actitudes, sin que la religión, la Iglesia, las comunidades se vean afectadas por ellos. Libertad, pues, que beneficia al escritor, de un lado, y a la comunidad religiosa, de otro; libertad que Aranguren estaba dispuesto a tomarse íntegramente es lo que se encierra en la nota de laicado, aunque sin agotarla. Porque, en efecto, el católico que de tal modo caracteriza su religiosidad lo hace movido por un afán diferenciador, que aspira a delimitar dentro de la vida públicamente religiosa un ámbito distinto del que corresponde a la jerarquía eclesiástica<sup>47</sup>. Ahora bien, ello solo tiene sentido cuando su actividad es tan explícita, tan públicamente religiosa, vuelvo a repetir, que podría ser considerada, en términos vulgares, como 'profesionalmente religiosa'. Y esto es lo que en gran medida ha significado una parte considerable de la obra de Aranguren: la obra de un católico profesional, que siente su religión no como algo que desde la espalda apoya y conforta sino como tarea, como misión que se cumple, declarada y abiertamente, puestos los cinco sentidos en ella, hacia adelante, día tras día.

El esfuerzo por armonizar las preocupaciones religiosas con los temas vivos de pensamiento encontraba en la tradición inmediata un antecedente relevante. Me refiero a don Miguel de Unamuno. En él se había realizado por vez primera, con proyección sobre la totalidad de la vida intelectual española, la figura del seglar poseído por una espiritualidad llena de afanes renovadores. Unamuno no se limitó a sentir preocupaciones, sino que trató de esclarecer su propio padecer con el pensamiento, un pensamiento formado e informado filosóficamente y teológicamente de forma y calidad excepcionales. Pero junto a ello, Unamuno poseería, según entendía muy personalmente Aranguren, un talante luterano que, en medio de la religiosidad española de su tiempo, le condujo a posiciones y actitudes heterodoxas a través de las cuales cobraba pálida existencia un cierto «luteranismo españolizado»<sup>48</sup>. Aranguren se sintió vinculado a la pretensión «inquietadora» de Unamuno, pero no a sus medios ni a sus formas; no obstante, su enfrentamiento con nuestro

enorme vasco le permitió delimitar nuevamente su proyecto personal: «continuar en sentido ortodoxo la empresa de Unamuno —es precisamente lo que, a mi juicio y *opportune et importune*, hay que hacer»<sup>49</sup>.

La constitución de un laicado católico e intelectual en España quedaba así enlazada, bien que por modo indirecto, con la empresa de los hombres del 98. Habían ellos tratado de devolver a España su forma, la plenitud de sí misma; sus continuadores quisieron abrirla a las corrientes espirituales, científicas e intelectuales de Europa. Ahora era preciso reunir dos corrientes en una sola, efectuar la síntesis de la europeización del catolicismo con la del pensamiento, mediante una «acción católico-intelectual eficaz»<sup>50</sup>. Desde el plano del catolicismo, Aranguren se esforzaba por resolver el problema de España, por caminos vecinos de los que recorría, al tiempo, Laín.

El primer cuidado había de constituirlo un examen de las formas reales de nuestra religiosidad. Si se podía caracterizar, en forma muy esquemática, como predominantemente 'contrarreformatora', ello no bastaba. Al tratar de contestar a la pregunta, ¿Por qué no hay novela religiosa en España?, recogió Aranguren en breves trazos el perfil de cierta forma, si bien mayoritaria y oficialmente respaldada, de nuestro catolicismo. Digo solo cierta forma porque tenía buen cuidado en aquellas páginas de anotar la aparición de modos nuevos de religiosidad que, apenas si resultaban visibles entre tantas actitudes pretéritas; actitudes que no se evaporarían sin oposición y lucha pero cuyo futuro parecía sumamente limitado.

No se puede negar la tonalidad sombría de ese bosquejo. Resumamos sus rasgos. En primer término, ausencia de preocupación por el pecado, fomentado por una confianza en la absolución fácil de obtener; enclaustramiento en un artificioso clima donde todo dramatismo real pierde su fuerza; presunción de perfección lograda en la encarnación de 'lo católico'; dirigismo protector que evita toda desviación o manifestación de algún atrevimiento; en consecuencia, catolicismo de «seguridad» y «orden», «derechista» y «burgués»,

pueril y nada crítico; polémico, negador del adversario, in-actual y lleno de tópicos, dotado sin embargo de utilidad social que convierte la religión en «máscara, salvoconducto o herramienta»<sup>51</sup>.

Dos puntos conviene destacar aquí: de un lado, toda esa caracterización negativa derivaba, derechamente, de una honda preocupación que nacía al confrontar las exigencias espirituales de nuestro tiempo con las soluciones anacrónicas que aquella actitud podía aportar. Su talante contrarreformador, siendo en muchos casos subjetivamente auténtico, no resultaba adecuado ni justificado al considerarlo desde un punto de vista objetivo e histórico. De otro lado, el más grave reproche al catolicismo español tradicional se funda, según vemos, en las adherencias político-sociales que han convertido el sentimiento religioso en título para gozar privilegios y disponer de oportunidades en el seno de la sociedad<sup>52</sup>, con lo cual se multiplica la falsificación de la vida espiritual.

Toda inautenticidad en el seno de la sociedad, a la corta o a la larga, acaba por patentizarse. Aranguren, cuando se dolía de nuestro catolicismo, miraba con preocupación a los jóvenes que en su derredor bullían. «En realidad, quizá solamente existan tres instancias insobornables: de tejas arriba, Dios. De tejas abajo, el silencio de la Naturaleza... y el juicio de la juventud»<sup>53</sup>. Desde muy pronto, ha sido este tribunal inexorable e incorruptible —la expresión es suya— objeto de su más permanente y atenta consideración. En ellos encontraba la preocupación intelectual y política de estar y vivir a la hora europea, de adquirir la información posible, con lecturas que pasaban de mil modos por las mallas de las censuras<sup>54</sup>. Encontraba inconformismo y exigencia, y, a un tiempo, también síntomas de despego y de alejamiento respecto a los problemas religiosos, casi siempre presentados por sus educadores como cuestiones de apolo-gética entreveradas de escolasticismo<sup>55</sup>. Cuando Aranguren miraba hacia su propia generación, la veía como testimonio de una «primavera católica» española de que eran buena muestra numerosos nombres de escritores e intelectuales;

cuando luego volvía los ojos a la juventud, se veía forzado a reconocer un saldo negativo, tristemente deficitario, índice quizá del cercano advenimiento de un «otoño católico» en nuestro país<sup>56</sup>.

Si la juventud importaba de veras, y su hosquedad religiosa había de ser superada, ello solo podría lograrse por la vía de un magisterio que al tiempo fundiese, con la amistad y la comprensión, el testimonio y el ejemplo. Maestro es quien, a través de las lecciones, consigue transmitir a sus discípulos un modo de vida, una actitud ante la existencia. Aranguren, consciente de ello, se ve abocado a dar nuevas precisiones a su proyecto de religiosidad seglar e intelectual, y perfila su propia figura personal según tres instancias de diverso orden, que podemos resumir así: un ejemplo, un lugar, un problema. El ejemplo a considerar es Xavier Zubiri; el lugar, la cátedra universitaria; el problema, la clarificación de dos realidades muchas veces confundidas entre sí —la religión y la moral. Tiempo era de dar nuevo y más profundo alcance a su actividad intelectual, dotándola a la vez de un apoyo social —y en cierta medida, oficial: la cátedra—, pues sus ‘críticas católicas’, o como también se dijo, la ‘autocrítica’ religiosa que se contenía en *Catolicismo, día tras día* desencadenó furiosas respuestas —como cierto «Anticlericalismo día tras día», y otros escritos coincidentes— y ciertas reservas por parte de las jerarquías eclesíásticas españolas; años más tarde, Aranguren ha podido escribir: «con este libro, la saña contra mí alcanzó su zénit»<sup>57</sup>. A raíz de estos ataques se vedó a sí mismo volver sobre temas religiosos<sup>58</sup> y, desgraciadamente para el horizonte espiritual español, según mi modo de ver, se replegó hacia otros caminos intelectuales, aunque su antigua preocupación ha aflorado con frecuencia al tratar las más diversas cuestiones. Todo ello hace que nos encontremos ante uno de los puntos de inflexión de su trayectoria intelectual. Examinemos sucesivamente las tres instancias caracterizadas que antes hemos apuntado.

## El influjo de Zubiri

Si cabe hablar de la existencia de un núcleo intelectual dependiente estrechamente del pensamiento de Xavier Zubiri, José Luis Aranguren será uno de sus más destacados representantes. El carácter hipotético de la afirmación anterior deriva del problematismo que se encierra en la expresión 'pensamiento de Zubiri'.

No se trata aquí de discutir la originalidad, la riqueza, la fecundidad de la filosofía de aquel, manifestada en sus escasos pero decisivos libros. El influjo de Zubiri sobre el grupo intelectual que cabría denominar zubirista se ha hecho sentir mucho más a través de su magisterio oral que de su obra escrita. Ha sido el pensamiento hecho público en sus cursos de Madrid el que, profundamente, ha impregnado la obra y la actividad de sus discípulos, y en esas lecciones ha ido cobrando figura magistral su persona. La cuestión delicada, sin embargo, es la de precisar en qué medida su filosofía ha logrado, en tales cursos, existencia propiamente pública y social y no meramente privada o interindividual.

Quiero decir algo muy simple. Si nos preguntamos a fondo más allá de las confesiones y reconocimientos personales, cuánto y en qué direcciones ha condicionado el pensamiento de Zubiri a quienes desde él han avanzado en la investigación intelectual, nos vemos forzados a reconocer que carecemos de *terminus a quo*, de elemento inicial, para establecer la comparación. Sabemos lo que de Zubiri ha sido recogido y ha fructificado, pero no podemos asegurarnos de que ello represente fielmente su concepción original. Y así nos hallamos en una situación sumamente curiosa: cuando la vida intelectual occidental ha cobrado existencia pública en su integridad, y ven la luz infinitas revistas y libros sin cuento, nos tropezamos con un pensamiento creador, original y sugestivo que se queda en el aire de un salón de conferencias, en las notas apresuradas de algunos oyentes, y luego, a distancia, aparece como fundamento de las indagaciones

de otros intelectuales. ¿No es, en tales condiciones, difícil calibrar influjo semejante?

En dos sentidos ha gravitado el magisterio de Zubiri sobre la obra de Aranguren: en un plazo filosófico y en otro religioso. En este último aspecto, lo vio Aranguren pronto, Zubiri representaba la realización o encarnación de una religiosidad intelectual, precisamente en virtud de su concepción filosófica. Aranguren advirtió la distancia que separaba aquella de la religiosidad patética, caracterizada como luterana según antes vimos; igual o mayor alejamiento mostraba respecto de todo patetismo filosófico, propio de los existencialismos. Zubiri entiende al hombre como un ser constitutivamente abierto a la realidad, en una forma que es a un tiempo sensible e intelectual; mas no sólo está *con* la realidad, sino que gracias a ella se va haciendo su personalidad, va existiendo. El hombre se abre a lo real y en ello encuentra su fundamento; se enfrenta con lo que hay y también con aquello que hace que haya. Ligado a lo primero, religado al ser fundamental, a través de la inteligencia se va perfilando este ser hasta aparecer finalmente como Dios. El ejercicio de la inteligencia nos permite buscar y encontrar a Dios a través de la realidad, *per ea quae fundata sunt*, podríamos decir. Y tal ejercicio, en la medida en que se logra, instala al hombre no simplemente en la realidad sino en la verdad; pero vivir en la verdad es ya la filosofía. Gracias a ella se patentiza el fundamento de lo real, y en uno de sus aspectos es, ni más ni menos, religiosidad intelectual. La profunda imbricación de filosofía y religiosidad forzosamente había de atraer a Aranguren, preocupado por dar contenido a su proyecto inicial de ilustración católica. El pensamiento científico y filosófico más sólido y actual, orientado hacia la meta de la divinidad, esto es lo que representaba para Aranguren la enseñanza de Zubiri<sup>59</sup>.

Estas indicaciones de carácter general deberían ser completadas, si nuestro estudio fuera específicamente de teoría filosófica, con el examen de concretas particularidades; no es nuestro caso. Pero no podemos por menos de retener, en el plano religioso, su aceptación del diagnóstico de nuestro

tiempo como época cuyo dilema se plantea en la forma radical de «religión-irreligión»<sup>60</sup>; en el filosófico, su explícita dependencia respecto de la metafísica de Zubiri<sup>61</sup>, relación sobre la que volveremos más adelante. Sea cual fuere la importancia de estos detalles concretos —siempre, advirtámoslo, muy considerable— lo que nos interesa es que, a la luz de este magisterio Aranguren encuentra encarnada la religiosidad intelectual en el camino específicamente filosófico. Sus iniciales inquietudes le llevaron al orsismo, y ahora, al cabo de unos años, encuentran fortalecimiento y apoyo en la obra, plenamente actual, de Zubiri. Desde este nivel, va a plantearse un complicado problema, a un tiempo filosófico y religioso, de actualidad para la sociedad española.

### *Dos virtudes y una armonía*

«En España es muy frecuente que, con aparición de personajes eclesiásticos y todo (ejemplo, *Balarrasa*), en realidad no se haga sino «dar moral por religión»<sup>62</sup>. Estas palabras de Aranguren nos aproximan a la cuestión. Se trata, pues, de una confusión habitual entre dos realidades, que enturbia la espiritualidad española y que reclama urgentemente claridad<sup>63</sup>.

Semejante equívoco, en efecto, en ningún sentido resultaba provechoso. La atribución a la religión de juicios morales, nacidos de concepciones parciales, discutibles e históricas conducía, según Aranguren, a una deformadora comprensión del cristianismo, y de Dios mismo, a la medida de las convicciones y usos de la sociedad, o de sus grupos predominantes. Con frecuencia, a su modo de ver, se atribuía a la divinidad «una 'justicia' más burguesa y a veces policíaca, que cristiana»<sup>64</sup>. Hombres de religiosidad confiada, arraigada, poseen, a veces, espíritus sumamente conformistas con situaciones que, aunque estabilizadas, no son por ello menos injustas o degradantes para la dignidad humana; y lo más grave es que en alguna ocasión se trata de cohesitar la adaptación temporal con razones de orden sobretem-

poral, que de ese modo quedan puestas al servicio de intereses terrenos, particulares y, con frecuencia, partidistas. Pensemos en los graves problemas de justicia social que tiene enquistados un estado católico como el español; o si preferimos otro 'reto' bien distinto, recordemos las palabras de André Gide que Aranguren recogió en uno de sus ensayos: «El catolicismo traiciona desde el momento que se hace conservador»<sup>65</sup>.

También por el lado de la moral era forzoso devolver diaphanidad a la relación con la religión. Gide o Sartre, Heidegger o Nietzsche, ¿cuántos son los espíritus egregios de nuestro tiempo que han puesto sus esfuerzos a la tarea de constituir una ética sin religión? Más todavía: si Zubiri advirtió que la cuestión de nuestro tiempo es, en una de sus dimensiones, el dilema religión-irreligión, Aranguren cree hallarle su raíz en el plano moral: el ateísmo nacería «de un eticismo llevado hasta el extremo»<sup>66</sup>. Desde un punto de vista religioso, desde el estrictamente intelectual, desde el social y nacional, el problema ofrecía importancia y actualidad. Y entroncaba, además, con las precedentes indagaciones sobre las formas de existencia protestantes.

De forma bastante esquemática, Aranguren inició el planteamiento en su libro sobre *El protestantismo y la moral*. Aquí nos conformaremos con recoger las más sumarias indicaciones. De una moral subordinada y armonizada al fin sobrenatural del hombre, en el pensamiento tomista, la Edad Media decadente va conduciendo a su total separación de la religión; Lutero, al afirmar la justificación del hombre ante Dios por solo la fe, vacía de contenido y alcance religioso a la moral<sup>67</sup>. Recobra esta nueva vitalidad dentro del calvinismo, pero por vía muy singular. Calvino defiende la predestinación del hombre, pero, al dar como secuela de esta el éxito y triunfo en el mundo, eleva a plano fundamental una 'moral de vencedor', ascética, orientadora de todo esfuerzo hacia el trabajo, al ahorro y la vida virtuosa característicos del puritanismo<sup>68</sup>. Y por esta senda, piensa Aranguren, fácilmente se llega a antender a los resultados —rendimiento, economía, cálculo— con olvido de sus principios,

y la religión se estiliza hasta reducirse «a honradez; es decir, a justicia»<sup>69</sup>: así se abría una puerta al eticismo moderno. Cuando al calvinismo vinieron a sumarse la moral natural y el espíritu racionalista, se atrevió el hombre a pedir cuenta de la marcha del mundo, de sus tragedias y sus males, y la tarea de justificarse a sí mismo se tornó en otra bien distinta: la de justificar a Dios ante el hombre<sup>70</sup>. Por esta vía algunos espíritus, sumidos en la contradicción entre un Dios bueno y un mundo malo, han llegado, «por respeto a la esencia de la Divinidad», según escribe Aranguren, a negarle la existencia<sup>71</sup>. Así la moral ha desplazado y anulado a la religión, y la *gracia* parece haber sucumbido ante la *justicia*.

Aranguren no podía aceptar, como creyente, semejante resultado. Tampoco como intelectual podía resignarse a abandonar el campo de discusión, cerrando los ojos y encerrándose en su fe. La única salida honrosa había que buscarla a partir del planteamiento ético del problema, para tratar de llegar al cabo, si ello era factible, a la puerta de la religión. Esta fue precisamente una de las claves de su tratado de *Ética*: su tesis de apertura a la religión. Mas entre este y el libro sobre protestantismo y moral tiene lugar un acontecimiento de importancia biográfica e intelectual: en 1955, Aranguren gana la cátedra de ética y sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid.

### *El lugar ballado*

Durante los años precedentes Aranguren se había esforzado por aproximar la religiosidad renovadora y comprensiva al mundo intelectual. Su atención predominante estuvo dirigida hacia la juventud, y muy en particular a esa parte de ella rebelde, inconformista, polémica que cumplía, como Marañón pensara, con el deber propio de su edad. Reconquistarla hacia la verdad religiosa sin imposición, por diálogo y testimonio, ese había sido su ideal<sup>72</sup>.

La Universidad española es explícitamente católica. En-

señanza religiosa obligatoria, vigilancia de la Iglesia, profesores creyentes... Y, con todo, un considerable número de universitarios se han alejado del catolicismo, como han puesto de manifiesto algunas indagaciones y encuestas bien conocidas.

Aranguren, al entrar en la Universidad, con Pedro Laín en el rectorado de Madrid, parecía significar la apertura de aquella a la autocrítica católica, a los espíritus renovadores e inquietos capaces de aproximarse, rodeados de la aureola de su inconformismo exigente, a grupos juveniles nada accesibles para un catolicismo tradicional.

La Universidad representaba una doble oportunidad. De un lado, facilitaba la toma de contacto con la realidad española a través de su juventud en un diálogo con cierto argumento, ofrecido por la misma estructura académica, donde sin embargo era posible oír las opiniones nuevas sin deformar su espontaneidad en seminarios y coloquios. De otro lado, ofrecía un lugar relevante desde donde el testimonio personal resultaba visible y eficaz, desde el que cabía difundir en derredor la religiosidad impregnada de saberes, conocimientos, técnicas de investigación.

Si la filosofía es diálogo, como pensara d'Ors, y vida intelectual, como sostiene Zubiri, no podía encontrarse en la sociedad española un marco más idóneo para dialogar y convivir con la juventud en torno a temas intelectuales que la Universidad. Pero esta no es simplemente un lugar, un ámbito; es, muy principalmente, un nivel intelectual con sus exigencias y sus formas, un modo académico y especializado del ejercicio de la inteligencia. De esta suerte, mientras la docencia de Aranguren en su vertiente intrauniversitaria ha tratado de manifestarse en formas múltiples a través de reuniones de estudio y cursos monográficos, en su fachada externa, de cara a la sociedad ha presentado una figura notablemente coherente y vertida, polarizada hacia los temas morales. Por un proceso análogo al que tuvo lugar en la entrega de Aranguren a los problemas religiosos, también aquí cabría hablar de una profesionalización, de una plena dedicación al quehacer ético.

En el marco de la Universidad, Aranguren perfila su proyecto intelectual y personal en una doble línea que en seguida vamos a examinar: de un lado, como teórico especializado en cuestiones éticas, capaz de desarrollarlas con rigor académico; de otro, como moralistas, hombre firmemente asentado en su tiempo y preocupado por la vida concreta que contempla en derredor, a la que pretende servir de conciencia o espejo revelador de aciertos y, sobre todo, de torpezas y errores <sup>72bis</sup>. Desde el nivel teórico y desde el meramente descriptivo, la preocupación de Aranguren se centra en el hombre: le importa cómo es y cómo debe ser; le importa también cómo debe formarse. Desde una preocupación amplia por lo moral se irá esforzando paulatinamente por la elaboración de unas nuevas humanidades. Lo iremos viendo sucesivamente.

### *El esquema conceptual*

La profunda exigencia ética que cruza todo el pensamiento moderno ha tendido a alejar paulatinamente Dios del mundo para librarlo de toda impureza y mancha. Mantener la justicia divina, su perfección infinita parecía lograrse únicamente gracias al establecimiento de un abismo infranqueable entre el mundo y Dios. Se ponía en cuarentena permanente la realidad cotidiana. De esta manera entendía Aranguren, el espíritu racionalista se veía conducido a un ateísmo de raíz moral <sup>73</sup>. ¿Era correcto ese planteamiento? ¿No tendría por base concepciones filosóficas sobre la realidad y el hombre superadas ya e invalidadas? Se hacía preciso una nueva aproximación al tema desde los principios.

Tres fueron los maestros en la indagación, tres los eslabones de una tradición de pensamiento, dentro de la cual la *Ética* de Aranguren venía a inscribirse: «Aristóteles, santo Tomás y Zubiri» <sup>74</sup>. Esta afirmación por fuerza había de resultar sorprendente y, a un tiempo, nada académica. Tan honda era la huella y, si se quiere, la deuda para con el último que, saltando todos los 'modos' acostumbrados, no

se dudaba en hacerle avanzar hasta la primera fila, a pesar de que en su obra escrita apenas si se encuentran referencias a problemas de ética, y cuando de él se aprovechaba pertenecía a los cursos orales de que ya hemos hablado.

Sería sumamente interesante precisar qué cosas han de ponerse en cada una de las tres cuentas respectivas, pero no es de este lugar el realizarlo. En forma deliberadamente imprecisa, quizá podría referirse a Aristóteles la concepción empirista del método de la ética, abierto a la concreta realización de lo moral en la vida —en la vida efectiva, histórica, y en la recreada por la ficción en cine o novelas. En el haber de santo Tomás figuraría la dirección armonizadora de ética y religión que orienta a la investigación íntegra. Finalmente, el sustrato metafísico de esta *Ética* habría de encontrarse en la concepción de Zubiri<sup>75</sup>, de cuya influencia algo hemos dicho en páginas anteriores.

La primera clave de esta filosofía moral radica en una doble consideración, puramente formal la primera y concreta y determinada la segunda, de la realidad moral; distinción con antecedentes en el escolasticismo, de formulación explícita en Ortega, pero con terminología y precisiones que están tomadas inmediatamente de Zubiri. Así se refiere a una «moral como estructura», inconfundible con un segundo aspecto, de «moral como contenido». ¿Qué significa esto?

Zubiri ha solido contraponer animal y hombre para aclarar la realidad de este último. El animal vive ligado, mediante sus estructuras perceptivas, a un conjunto de estímulos que constituyen su medio y a los que responde adecuadamente de forma instintiva. En cambio, el hombre carece de respuestas prefijadas con que contestar a las variaciones de su situación, y ello se debe a que no está sujeto a estímulos, sino abierto a la realidad a través de su inteligencia sentiente. Tiene, pues, que ajustarse él mismo al mundo real en que se halla, y este *ajustamiento*, precisa Aranguren, es *iustum facere* o justificar los actos adaptándolos a la realidad: es el primario aspecto de la tarea del hombre, cuya conducta íntegra resulta ser constitutiva y estructuralmente moral<sup>76</sup>.

El hombre tiene que ajustarse, tiene que obrar, pero ¿cómo? ¿De acuerdo con qué criterio orienta su acción? Estas preguntas, piensa Aranguren, nos trasladan al segundo aspecto de lo moral, a su dimensión de contenido.

La acción humana se atiene a los datos de la situación real en que el hombre se encuentra. Pero esta ofrece posibilidades múltiples, cada una de las cuales obtura las restantes y condiciona así el porvenir. El ajustamiento a la realidad presente se lleva a cabo a la luz de nuestra realidad futura <sup>77</sup>. A través de actos y hábitos el sujeto del obrar se modifica y añade, sobre su inicial naturaleza y disposiciones —y aquí reaparece el talante—, una personalidad moral que denomina *ethos* o carácter obtenida por apropiación y abarcadora de la vida entera. Tal es el objeto, el contenido, si se prefiere, del quehacer moral.

Como ese carácter se va forjando libremente, piensa Aranguren, «cobra sentido demandarle que prefiera no arbitraria o subjetivamente, sino conforme a un determinado proyecto fundamental —fin último— y con arreglo a unas normas de razón —ley natural—» <sup>78</sup>. La libertad no significa ausencia de toda determinación; precisamente el talante, la situación en que se halla el agente —situación histórico-social y biográfica— y los hábitos anteriormente adquiridos por él condicionan toda acción; pero nunca de forma que lleguen a anular el momento de elección y apropiación de lo hecho por su autor <sup>79</sup>.

¿Qué quiere el hombre en cada situación? La respuesta que se nos brinda es sumamente sencilla: quiere salir de ella del modo mejor, esto es, quiere su perfección <sup>80</sup>, y ese es el sentido radical que tiene la felicidad como apropiación de la posibilidad mejor. Bajo este ángulo, la posibilidad es, por lo pronto, un bien y, cuando conduce muy directamente a la felicidad, es un deber: «los deberes penden, por tanto, de la felicidad», acaba por afirmar Aranguren <sup>81</sup>.

En situaciones diferentes —y adviértase que pueden ser distintas, sin alterarse ninguno de sus ingredientes objetivos, con solo modificarse nuestro propio talante— caben respuestas diversas que proporcionen felicidad. Esta es, por tanto,

solo un concepto vacío<sup>82</sup>, cuyo contenido concreto es menester ir descubriendo en cada ocasión. ¿Significa ello una aceptación de la ética de la situación? ¿Penderá la norma moral exclusivamente de las cambiantes circunstancias? Nada de eso. Aranguren hace centro de su ética la virtud de la prudencia, que en cada momento adapta las normas generales de acción a la complejidad de la ocasión. Aquellas son precisamente las de la ley natural, cuyo fundamento es la naturaleza felicitante del hombre mismo. Y acude al pensamiento de Zubiri: «el hombre está *ob-ligado* al deber porque está *ligado* a la felicidad»<sup>83</sup>; en consecuencia, puede sostenerse una variación en la ley natural correlativa a una histórica transformación de la idea de perfección humana y de felicidad<sup>84</sup>. Los modos concretos de realizar y lograr estas solo en la experiencia histórica van saliendo a luz, y en estrecha dependencia con este proceso cabe hablar de un descubrimiento o alumbramiento histórico de virtudes y vicios. La vida moral es, pues, intrínsecamente histórica.

Pero, a su vez, este empirismo moral nos conduce a reconocer la apertura religiosa de la ética. Aranguren tiene buen cuidado de advertir que no se trata de una demostración, tarea que habría de corresponder a la metafísica o a la teología natural, sino de una mostración de las «situaciones de 'reenvío' a lo trascendente»<sup>85</sup>, entre las que cuenta el fracaso, la muerte, el sentimiento de culpa, el sufrimiento, la felicidad azarosa<sup>86</sup>. Al examinarlas en toda su concreción, la filosofía moral «nos conduce hasta el umbral de la religión»<sup>87</sup>, y la obra del hombre parece llenarse en tales casos de sentido cuando puede ser completada por la gracia.

Más todavía: si la experiencia nos alumbrá posibles líneas históricas de perfección —y, en consecuencia, de felicidad— implicadas en el hombre<sup>88</sup> y nos muestra la necesidad de abrirnos a la religión, también, en cierto modo, nos presenta con efectividad el *ethos* o carácter apropiado por el sujeto. Ciertos actos privilegiados —Aranguren se refiere a ellos con las designaciones de «instante», «repetición» y «siempre», cuyo examen no podemos llevar a cabo aquí— presentan la vida concentrada y objetivada en su

totalidad, permiten conocer su 'sentido'<sup>89</sup>, es decir, cuanto hemos ido haciendo con nosotros mismos.

Una ética semejante, que de continuo se va apoyando en la experiencia, forzosamente se ve constreñida a limitar el alcance del conocimiento de la perfección. En otras palabras, esta filosofía moral pone de relieve la constitutiva inseguridad de lo humano, que en el orden moral alcanza hasta dejar sin terminante respuesta a nuestro anhelo de felicidad. Podemos saber si somos o no felices, si hemos conseguido una cierta perfección al cabo de nuestros actos, pero ¿quién podrá garantizarnos que nuestra vida no hubiera sido mejor y más elevada de haber tomado un rumbo distinto en alguna de nuestras encrucijadas? «Más allá de los logros y los malogros particulares, el hombre no puede saber si ha logrado o malogrado su vida»<sup>90</sup>.

Hay, sin embargo, una dimensión de nuestro quehacer que permite una más confiada o intranquila consideración, según los casos. Nuestra vida moral se realiza en el seno de la sociedad. Esta nos proporciona pautas de acción que, asumámoslas o no, están ahí, posibilitando nuestro obrar; pone a nuestra disposición medios para nuestros proyectos y para realizarnos a nosotros mismos. La comunidad, dice Aranguren, comunica bienes y posibilidades<sup>91</sup>, y si es cierto que nos hacemos, cabría decir en otro sentido que «el hombre es hecho» por la sociedad y el mundo histórico-cultural en que vive<sup>92</sup>. Y ese mundo podemos eficazmente transformarlo, en su misma estructura objetiva, mediante nuestras acciones. Si en el plano de la vida personal el cumplimiento de la vocación se encuentra sumido en la incertidumbre y sujeto a tanteos, en el plano social la tarea humana aparece dibujada con perfiles más rotundos, que dejan fuera de toda duda la exigencia de acción propia de cada hora.

### *Nuestra misión en sociedad*

Para Aranguren, sociedad o comunidad significa, desde una perspectiva ética, comunicación de bienes y posibilidades. De tal idea se desprende inmediatamente una precisa

tarea moral que el hombre ha de cumplir por su condición social. Esta no puede ser otra que la de promover y desplegar hasta el máximo —que tiene siempre valor en función del momento histórico— aquella comunicación de riqueza material y espiritual. Se trata, pues, de instaurar un «estado de justicia» de forma que resulte ser en su raíz «estado de derecho»<sup>93</sup>.

Tiempo atrás, en su época de autocrítica católica, Aranguren escribió: «la 'actitud ética', para bien y para mal, es el destino de nuestro tiempo»<sup>94</sup>. Semejante actitud portaba en su esencia misma una irrefrenable sed de justicia con la cual se enfrentaba y se medía la existencia del hombre. Tomada sin límites, según ya vimos, la lucha por la justicia había conducido hacia las corrientes de eticismo moderno y también hacia el ateísmo. Aranguren dedicó una considerable obra al esclarecimiento de su sentido desde los orígenes protestantes. Al grito de *fiat iustitia et pereat mundus!*, ¡hágase justicia y que caiga el mundo!, algunos espíritus habían llevado el trastorno al plano de la ética y, aún más lejos, al de la religión. La mostración de la realidad de la vida moral le había abierto, a Aranguren, camino hacia la religión y hacia la gracia *quae desursum est*, que procede de lo alto. Pero ello no podía significar, claro está, el olvido y el abandono de la virtud de la justicia. Era preciso recoger, en su forma depurada, una aspiración de justicia que, si no puede valer como 'argumento contra Dios'<sup>95</sup> ni puede suplantar un *ordo amoris* religioso<sup>96</sup>, es en cambio vía fundamental para el perfeccionamiento propio y ajeno, la senda que hay que recorrer para lograr aquella comunicación social de bienes<sup>97</sup>.

Esta aspiración ética con que ha encarado Aranguren la realidad social podría también recibir una distinta denominación; cabría entenderla como la pretensión de una «democratización real» de las oportunidades y recursos con que la sociedad colabora a la realización de nuestro proyecto personal. Justicia y democracia, recalca, son esfuerzos, son «más una aspiración que una posesión»<sup>98</sup>, realidades diná-

micas que no toleran detención ni inmovilismo, actitudes antes que otra cosa.

Todo ello, sin embargo, no basta, a su juicio. La vida personal y moral, lo vimos antes, es obra de una libertad que se halla limitada por talante, hábitos y situación. Si dejamos ahora a un lado los dos primeros factores para concentrar nuestra atención sobre el último, advertimos que integra multitud de elementos, sociales unos, políticos y económicos otros, que de hecho condicionan aquella<sup>99</sup>. Se trata, en cualquier caso, de fuerzas supraindividuales detentadas por grupos sociales, cuya influencia sobre las vidas singulares es ocioso destacar. Se impone, pues, si las aspiraciones hacia la justicia no han de quedar a merced de una fortuna azarosa, una regulación de la colectividad *desde el Estado* de forma tal que la democracia y la libertad queden, en cierto grado, garantizadas<sup>100</sup> o, si se prefiere otro término, institucionalizadas<sup>101</sup>. Afán de justicia y ajustamiento social, voluntad democrática y democratización real, petición y cumplimiento, proyecto y organización, he ahí las dos caras de la sociedad de nuestro tiempo que han de complementarse mutuamente y ordenarse hacia la perfección moral. Es, ni más ni menos, la traslación al orden de la ética social del tradicional binomio 'izquierdas-derechas' del campo político; su primer término representa las exigencias, el segundo las actividades técnicas con que ir satisfaciendo aquellas<sup>102</sup>.

El estado de justicia se logra, pues, en virtud de un doble proceso; en el plano social, por obra de una adecuada estructuración técnico-administrativa que lleve a cabo los proyectos de planificación de modo consecuente con la voluntad de democratización; en el plano personal, por obra de lo que Aranguren llama «conversión del hombre en ciudadano»<sup>103</sup>, transformación cuyo sentido no es otro que el de responsabilizarle con la *res publica*, con los problemas políticos. Inercia, conformismo, marasmo espiritual, he ahí, según Aranguren, los peligros más graves que se ciernen continuamente sobre esta «moral institucionalizada» a que aspira<sup>104</sup>. Y justamente a la vista de estas asechanzas cobra un sentido preciso la acción del intelectual: la «lucha contra el confor-

mismo y el marasmo»<sup>105</sup>, la crítica desde dentro de la sociedad para modificarla con sus juicios y su pensamiento, e impedir así su estancamiento. Como Unamuno, también Aranguren se ha propuesto practicar la décimoquinta obra de misericordia, despertar a los dormidos<sup>106</sup>.

### *Hacia unas nuevas humanidades*

Todos los intentos de reforma moral del hombre han desembocado siempre en un esfuerzo pedagógico. «Tras la educación —escribió Kant solemnemente en cierta ocasión— está el gran secreto de la perfeccionabilidad de la naturaleza humana.» La visión de lo que debemos llegar a ser reclama imperiosamente una adecuada exploración de los caminos conducentes a tal fin. Mientras la actitud vital, refinada y culta del hombre clásico greco-romano constituyó el ideal vigente durante siglos en Occidente, ciertas enseñanzas que permitían aproximarse a él ocuparon el centro de la cultura y merecieron toda suerte de respetos y medidas; se trataba de los estudios de humanidades.

El hombre clásico se ha desvanecido como modelo para nuestro tiempo. Las humanidades antiguas se hallan hoy necesitadas de elaboraciones que, tomándolas en su realidad pasada, les proporcione nuevo alcance hasta adaptarlas a las nuevas cuestiones de nuestro mundo.

Entender al hombre y perfeccionarlo; al hombre de hoy, que se preocupa por implantar una justicia social en el orden de las relaciones humanas, que ha de adueñarse de una técnica sumamente complicada y con alcances de efectividad y peligrosidad inimaginables. A este hombre, piensa Aranguren, hay que dotarle de unas nuevas humanidades con que conseguir aquellos objetivos: entendimiento y perfección<sup>107</sup>.

Dos grandes metas señala a los nuevos saberes: en primer término, lograr una nueva humanización del trabajo, en segundo lugar, vivificar y dotar de sentido al tiempo libre que para el hombre de nuestros días se ensancha paulatinamente al compás de los avances técnicos<sup>108</sup>. ¿Será posible evitar el

recuerdo del título orsiano, «La filosofía del hombre que trabaja y juega»? Aranguren esboza dos procesos convergentes, destinados a eliminar lo que ha llamado «alienación del trabajo y alienación en la diversión»<sup>109</sup>. Las preposiciones lo revelan todo: el trabajo es el alienado en nuestro mundo, es decir, se ha ido alejando del hombre al paso que perdía, en esta marcha, su sentido para quien lo realiza. En cambio es el hombre quien se olvida de sí mismo y de sus quehaceres y problemas en la diversión. Ahora bien, a través del trabajo y del juego el hombre se hace a sí mismo o, si se prefiere, cultiva su personalidad y construye su carácter moral intransferible. Consecuentemente, trabajo y juego son cultura para él, medios para su perfeccionamiento, y como tales han de ser considerados con toda la dignidad e importancia de caminos para la felicidad personal<sup>110</sup>.

El humanismo antiguo, piensa Aranguren, se alzaba sobre una situación social de grave injusticia: el ocio de unos pocos resultaba de la esclavitud de muchos<sup>111</sup>, que tomaban sobre sí los graves trabajos de la vida. Hoy, nos advierte, ha de montarse, por el contrario, sobre la democratización de bienes y responsabilidades, y ha de ser en su misma raíz un humanismo humanitario<sup>112</sup>, opuesto a toda violencia y degradación que transtorna al hombre colocándolo por debajo de sí mismo.

Las nuevas humanidades que proyecta incluyen, pues, pretensiones reformadoras de contenido y de forma. En el primer sentido, se trata de recoger los hallazgos de nuevos saberes sobre el hombre —antropología, sociología, psicoanálisis, psicología social, y ciencias análogas— para obtener nueva luz sobre la compleja y variable realidad del hombre; en el aspecto formal, se reconoce la imperiosa necesidad de difusión de la enseñanza a todos los grupos y clases sociales, para lo que urge la resolución de múltiples problemas de técnica pedagógica, como, para citar una sola muestra de importancia, la reordenación de las estructuras universitarias<sup>113</sup>.

En el centro de las preocupaciones de la obra reciente de Aranguren se encuentra la vida histórica y concreta del

hombre de nuestro tiempo. Él mismo ha advertido en su evolución intelectual cierta «secularización» de su pensamiento<sup>14</sup>, y la creciente importancia que a sus ojos ha ido cobrando la temática social y política. Sus nuevos interlocutores resultan ser ahora las direcciones marxistas y neopositivistas del pensamiento actual. Alienación, revolución, mitologías, idealismos, politización, planificar, lenguaje, infraestructuras, son palabras clave de sus últimos escritos, frente a talante, católicos, existencial, secularizado, angustia, y otras más, dominantes en la época anterior. Pero cuando la mirada no se detiene en las superficies y ahonda hasta aquello que constituye el fin de su acción intelectual —el fin, como decían los escolásticos, que resulta ser lo primero en la intención y lo último en la ejecución de los actos—, si atendemos, pues, a la intención inicial, ¿qué distancia separa al proyecto de ilustración católica del de las nuevas humanidades? ¿No es precisamente este una readaptación del primero según las circunstancias y exigencias intelectuales y sociales de nuestro momento? ¿Por debajo de la variación, no hay una profunda unidad de fondo? Porque al cabo se trata de una ondulante y prolongada meditación sobre España.

### *Vertiente española de su pensamiento*

Al comienzo de estas páginas decíamos que la obra de Aranguren se ha ido forjando en diálogo con la realidad española de nuestros días. Parcialmente al menos, he subrayado en ocasiones esta correspondencia, pero conviene ahora dibujar su figura completa.

La personalidad de Aranguren apareció en el horizonte intelectual con un sentido muy claro: llevar la seriedad y el rigor conceptuales a un sistema de pensamiento, el orsiano, cuya fecundidad podía resultar menoscabada por causas formales, de expresión literaria sobre todo. La Heliomaquia, iniciada muy a comienzos de nuestro siglo, había de proseguir tras la guerra civil un nuevo capítulo «cuyo pri

mer hecho memorable fue el acto de decisión que le situó al lado de la España nacional»<sup>115</sup>, capítulo al que Aranguren aportó una voluntad de sistema, cuyos efectos sobre el propio d'Ors y sus últimos estudios sobre la ciencia de la cultura resultaría interesante llegar algún día a precisar.

Desde dentro de esa España nacional, prolongando el alcance del esfuerzo de su maestro, Aranguren se debatió por construir un catolicismo ilustrado y dar testimonio de una religiosidad intelectual. La comprensión del talante angustiado del protestantismo y su incorporación al catolicismo, su renovador sentido de la liturgia y la teología reciente dentro de los límites españoles le movieron, evidentemente, a una acción de crítica y examen de conciencia que, a la luz del reciente Concilio Ecuménico, nos resulta precursora de actitudes y afirmaciones de estos días nuestros. Frente a una religiosidad inerte, otra más crítica y depurada; frente a un catolicismo ligado a fórmulas culturales pretéritas, una defensa del carácter grandioso, sobrenatural, de su mensaje religioso, imposible de encerrar en silogismos, formas literarias o artísticas determinadas, abierto por el contrario a multitud de expresiones, de tradiciones históricas, de razas y de sistemas filosóficos. La voluntad de comprensión le orientó, por lo que a España se refiere, no sólo a la meditación católica: también le movió a restablecer, con la precariedad que las circunstancias políticas imponían, un diálogo con «la otra España», la alejada en la emigración, que desde otras tierras seguía pensando, con razón y sentimiento, en la realidad misma de nuestro país<sup>116</sup>.

España, oficial y explícitamente católica, no resultó campo grato para la autocrítica de Aranguren. Ya hemos hablado de la oposición que encontró, y cómo de una actitud de catolicismo profesional consideró oportuno derivar su esfuerzo personal hacia una meta más amplia bajo enfoques más técnicos: «hacernos mejores a nosotros mismos, hacer, en la medida de nuestras posibilidades, una España más justa, un mundo mejor, es la gran tarea ética que, mientras vivamos, nos está esperando». Con estas graves palabras quiso cerrar su tratado de ética<sup>117</sup>.

El perfeccionamiento humano, hemos visto, se ha de lograr en dos direcciones complementarias: autoexigencia personal y moralización del Estado y de la vida pública. En ambos casos, esa aspiración moral no puede cumplirse sin un conocimiento de la situación histórica en que el hombre se encuentra. Nuestros proyectos han de contar con un factor decisivo, con la realidad española. Y ésta, ¿cómo es?

La última inflexión de la trayectoria intelectual de Aranguren aparece dirigida a elaborar la contestación a semejante pregunta. España no es sólo la raíz, sino también el objeto de sus investigaciones, y estas se orientan en un sentido ético que tiene muy presentes los condicionamientos económicos, políticos y sociales de la conducta.

Su indagación se ocupa de la España contemporánea, fórmula imprecisa que permite incluir, junto al siglo XIX y al presente, la Ilustración dieciochesca que prepara toda la época. He aquí, a continuación, la imagen que nos ofrece de nuestra historia próxima.

En el último tercio del siglo XVIII se enfrentan en nuestro país dos tendencias contrapuestas, representadas por la Ilustración y por las fuerzas reaccionarias defensoras de la situación establecida. Secularización, libertad económica, moralismo pedagógico, utilitarismo, estimación del trabajo, los esfuerzos ilustrados llevaban hacia la constitución de una burguesía con todas sus consecuencias económicas, con una limitación, sin embargo, frente a la que en Europa se desarrollaba: los ilustrados, piensa Aranguren, monárquicos convencidos, proponían libertad y poder económico disociados de la libertad y el poder políticos<sup>118</sup>. Frente a ellos se defendía un feudalismo estamental, respaldado por nobleza y clero, de espíritu contrarreformador, de moral de honor, de inmovilismo económico. Los años de las Cortes de Cádiz, a su juicio, pusieron de manifiesto, con su breve existencia, la falta de burguesía efectiva y la irrealidad de las pretensiones innovadoras del constitucionalismo español que quería hacer avanzar la línea ilustrada. Fernando VII, con su proscripción de toda *élite* nacional, con su política oscurantista, de

alianza entre Altar y Trono, refuerza el vigor de las tendencias reaccionarias.

La política moderada da los primeros pasos firmes en pro de una incipiente burguesía, gracias a la desamortización y a una naciente industria que arraiga particularmente bien en Cataluña; con ellos adquiere forma técnica la Administración gubernamental. Sin embargo, el capitalismo se orientó con preferencia hacia las especulaciones en lugar de hacerlo hacia la industria; la inmoralidad económica se cubre con hipocresías y gestos de piedad religiosa, y el escepticismo interior solo quiere mantener a toda costa el orden que se ha conseguido establecer. Y como evasión de este mundo desmoralizado, piensa Aranguren, los románticos claman por la libertad y se refugian en la poesía y la ficción. Las aspiraciones democráticas, obreristas y regionalistas, de un lado, y las oposiciones ideológicas que Aranguren examina con algún cuidado —neocatólicos, krausistas y otros— ponen fin a esta España moderada.

Democracia, idealismo, moralidad, filantropía humanitaria, coinciden con una falta de sentido de la realidad y de la situación histórica en el revolucionarismo siguiente. Y cuando reaparece el equilibrio y la estabilidad nacional, con la Restauración, los problemas dan paso a una más grave y radical cuestión: España misma se torna problema. Estamos ante lo que venimos llamando 'el problema de España'.

### *El problema de España*

Para Aranguren hay un hecho a la base del mismo: «los españoles se enfrentan cruentamente unos contra los otros». Hay, además, una serie de reflexiones que lo interpretan «a muy diferentes *niveles*», a través de las cuales el hecho se ve, con caras distintas, como problema<sup>119</sup>. Es, pues, una cuestión con historia.

Su primera dimensión, «político-constitucional», la descubre Aranguren en la reelaboración por Cánovas de la idea

de Jovellanos, según la cual España estaría dotada de una constitución histórica no escrita frente a la que perdía toda significación la voluntad nacional. «El tema de las dos Españas, con sus dos posibles alternativas: tradición o invención; e historia o diferentes líneas históricas... quedaba así implícitamente abierto»<sup>120</sup>.

El segundo paso se da según una orientación «ideológico-histórica». Católicos intransigentes y positivistas avanzados discuten sobre la existencia o inexistencia de una ciencia española y, claro está, sobre la influencia en la cultura española de la religiosidad inquisitorial antecedente. «Es el momento de Menéndez Pelayo»<sup>121</sup>. Nos seguimos moviendo, piensa Aranguren, en el plano de la teoría y dentro de lo que puede considerarse historia de las ideas.

Con el desastre del 98 se cobra conciencia de nuestra decadencia. Los regeneracionistas —tercer momento de la cuestión— aspiran a la transformación económica, social y política del país. Tenemos en nuestras manos, como dijo Silvela, una «España sin pulso» a la que urge revitalizar. El problema ha pasado del nivel de las ideas a otro que Aranguren llama «existencial»<sup>122</sup>. Ciencia, técnicas positivas, educación popular, administración, reforma agraria, esto es lo que urge realizar: «europeización», en suma.

En torno al desastre cobra también conciencia nacional la que luego se ha dado en llamar Generación del noventa y ocho. Para Aranguren, ofrece un doble aspecto; de un lado, se manifiesta en ella un regusto por lo español que en ocasiones se complace incluso con la España negra —Regoyos, Solana, en parte Baroja y Valle-Inclán, menos tenebrista también Ganivet...—; de otro lado, los grandes escritores noventayochistas que «se evadieron hacia el ensueño»<sup>123</sup>, según fórmula que recoge de Pedro Laín.

Demos un salto hasta el presente, sin entrar en averiguaciones sobre la meditación «ideológica y espiritual» de Américo Castro, Menéndez Pidal, Sánchez Albornoz, Laín<sup>124</sup>. Aranguren no ha desarrollado este punto sino de forma muy ocasional. En cambio, aunque de modo sumario, ha dado indicaciones de su propia posición.

Su planteamiento es positivo y socioeconómico. «El caso de España», como lo llama, requiere un tratamiento complejo en direcciones complementarias. Es menester una consideración económica del mismo, y urge realizar un desarrollo económico intenso; pero no se puede, en cambio, conceptuar a nuestro país como subdesarrollado, porque aunque económicamente lo fuera, su cultura, su historia impiden que a sí mismo se reconozca como tal. «A veces, piensa uno que vivimos en un país con *demasiada* cultura en relación con su economía»<sup>125</sup>. Y esta cultura psicológicamente se traduce en un escepticismo bastante a desvanecer «ese ingenuo dinamismo» que es el motor de los países subdesarrollados. Por eso es preciso coordinar con el despliegue económico una reforma de la mentalidad a través de una educación moral y social para desarrollo, una educación para las masas que permita asimilar las técnicas y que dé responsabilidad ciudadana en la tarea común de la nación. Quienes atienden a las cifras de producción, de renta *per capita*, de balanzas de pago sin importarles la situación real de España, de lo que ha sido y lo que hoy es, pueden desatar sus utopías de 'castrismos' o 'argelinismos' para satisfacer sus afanes de transformación rápida y violenta. Pero esto no es sino irrealismo, ideología sin estructura; «las ideas y las creencias, y no solo los intereses, pueden movilizar fuerzas reales»<sup>126</sup>.

El problema de España requiere una completa activación económica, pedagógica, moral, política de las fuerzas disponibles<sup>127</sup>. Y esto, ¿no es lo mismo que buscar para nuestro país aquel Estado de justicia que por la vía teórica Aranguren dibujara? El problema de España, para un moralista como Aranguren, es en su última raíz una cuestión de moral social: el perfeccionamiento de la convivencia mediante la actitud ética de lucha por la justicia en el orden personal y la implantación por encima de los individuos y los grupos del «estado de justicia social». Lo que estas expresiones significan ya lo sabemos. España resulta así, al fin y al cabo, el objeto último y decisivo de la importante y variada obra intelectual de José Luis L. Aranguren.

Al término de este examen de su pensamiento por fuerza hay que advertir las nuevas circunstancias sociales que han venido a determinar su quehacer personal. Su activa participación en los esfuerzos por llevar adelante modificaciones para democratizar las estructuras universitarias le convirtieron, a los ojos de muchos jóvenes preocupados por el mismo problema, en apoyo y aliento de estas inquietudes. Su convicción de que se hallaba ante una ocasión real y efectiva de dar un paso hacia una situación más justa que la actualmente existente le ha guiado en todas sus intervenciones. La consecuencia de todo ello ha sido su separación definitiva de la cátedra, en 1965, tras una decisión gubernamental.

Aranguren, privado de su cátedra, expulsado de una Universidad a la que dedicaba sus afanes perfeccionadores y sus jornadas de trabajo se encuentra hoy, por imposición ajena, abocado a una 'segunda navegación' platónica de rumbos aún ignotos.

Se enfrenta a ella, sin embargo, con actitud que resulta transparente al cabo de estas páginas. Pues no trata de elaborar sistemas conceptuales desde principios generales, sino que, de d'Ors a Sartre o a Marx, aspira a utilizar las ideas en circulación dentro de nuestra sociedad o, al menos, dentro de algunas minorías, con objeto de perfilar sus proyectos de moralización social, colectiva. Enraizado cada vez más en las concepciones éticas inglesas, que hacen de los juicios morales meras proposiciones capaces de modificar la situación y la conducta, Aranguren se esfuerza continuamente por sacar, como en alguna ocasión dice con vieja imagen, el mayor partido posible del cuero que le han puesto entre las manos. Y siempre encuentra que lo que tiene entre las manos es, ni más ni menos, España.

### *Bibliografía*

Aparte los escritos no reunidos en volumen, integran su obra los siguientes libros, cuya primera edición citamos a continuación:

*La filosofía de Eugenio d'Ors*, Ediciones y Publicaciones Español-

las, S. A., Madrid, 1945 (citado en adelante en estas notas *d'Ors*); *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, 3.ª ed., Madrid, 1963 (citado, como algunos otros, por la edición de *Obras*, Editorial Plenitud, Madrid, 1965, aquí representada por la abreviatura *O.*); *El protestantismo y la moral*, Ediciones Sapientia, S. A., Madrid, 1954 (citada por *O.*); *Catolicismo, día tras día*, Editorial Noguer, S. A., Barcelona, 1955 (citado como *Catol.*); *Crítica y meditación*, Taurus, Madrid, 1957 (referencia, *Crit.*); *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958 (citada según *O.*); *La Ética de Ortega*, Taurus, Madrid, 1958 (citada según *O.*); *La juventud europea y otros ensayos*, Seix y Barral, S. A., Barcelona, 1961 (citada según *O.*); *Ética y política*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1963 (citada según *O.*); *El futuro de la Universidad*, Taurus, Madrid, 1963 (citada según *O.*); *Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Taurus, Madrid, 1963 (citada según *O.*); *Moral y Sociedad. Introducción a la moral social española del siglo XIX*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, S. A., Madrid, 1965 (referencia, *Moral*); *La comunicación humana*, McGraw-Hill — Guadarrama, Madrid, 1967 (referencia, *Comunicación*).

#### NOTAS

- <sup>1</sup> *d'Ors*, pp. 40, 23.
- <sup>2</sup> *O.*, pp. 504-505.
- <sup>3</sup> *Moral*, p. 84.
- <sup>4</sup> *O.*, introd., p. XXXI.
- <sup>5</sup> Ortega, *Meditaciones del Quijote*, colección «Selecta» de la Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- <sup>6</sup> *O.*, introd., p. XXXI.
- <sup>7</sup> *O.*, p. 838.
- <sup>8</sup> *O.*, introd., XXIII.
- <sup>9</sup> *Ibidem*, p. XXIV.
- <sup>10</sup> *d'Ors*, p. 265 s.; v. R. Calvo Serer, *La literatura universal sobre la guerra de España*, Ateneo, Madrid, 1962, p. 63 ss.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 207.
- <sup>12</sup> *Ibidem*, p. 213.
- <sup>13</sup> *Ibidem*, p. 67.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, p. 229.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, p. 208.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 87 ss.; 67.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 231, 223, 236.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, p. 192 s.
- <sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 26, 109.
- <sup>20</sup> *Ibidem*, p. 141 s.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, p. 45.

- <sup>22</sup> *Ibidem*, p. 99.
- <sup>23</sup> *Ibidem*, p. 148.
- <sup>24</sup> *Crit.*, p. 152.
- <sup>25</sup> O., introd., p. XXV.
- <sup>26</sup> V. M. Herrero García, *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1966; particularmente los testimonios recogidos en su cap. I, «Autoconcepto de España».
- <sup>27</sup> O., p. 23.
- <sup>28</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 29; V. Aranguren, O., página 281 ss.; también J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Ed. Sudamericana, 5.ª ed., Buenos Aires, 1965, s. v. «Temple».
- <sup>29</sup> O., p. 282.
- <sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.
- <sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 41-54.
- <sup>32</sup> *Ibidem*, p. 31 ss.
- <sup>33</sup> *Ibidem*, p. 95.
- <sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 93, 353 ss.
- <sup>35</sup> *Ibidem*, p. 122.
- <sup>36</sup> *Ibidem*, p. 119.
- <sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 138, 147.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 149 ss.
- <sup>39</sup> *Ibidem*, p. 154.
- <sup>40</sup> *Ibidem*, p. 199 ss.
- <sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 24, 25.
- <sup>42</sup> *Ibidem*, p. 227.
- <sup>43</sup> *Catol.*, p. 307.
- <sup>44</sup> O., p. 59.
- <sup>45</sup> *Catol.*, p. 158.
- <sup>46</sup> *Ibidem*, p. 191.
- <sup>47</sup> *Ibidem*, p. 12.
- <sup>48</sup> O., p. 192; *Catol.*, 18.
- <sup>49</sup> *Catol.*, p. 186.
- <sup>50</sup> *Crit.*, p. 224.
- <sup>51</sup> *Catol.*, pp. 53-56.
- <sup>52</sup> *Ibidem*, p. 229.
- <sup>53</sup> *Ibidem*, p. 195.
- <sup>54</sup> *Ibidem*, p. 272.
- <sup>55</sup> *Ibidem*, pp. 21-28.
- <sup>56</sup> O., p. 867.
- <sup>57</sup> O., introd., p. XXVII.
- <sup>58</sup> *Ibidem*, p. 833.
- <sup>59</sup> V. O., pp. 387-399, «Zubiri y la religiosidad intelectual».
- <sup>60</sup> O., p. 196.
- <sup>61</sup> *Ibidem*, p. 500.
- <sup>62</sup> *Catol.*, p. 70.
- <sup>63</sup> O., p. 208.
- <sup>64</sup> *Catol.*, p. 71.
- <sup>65</sup> *Apud. Catol.*, p. 140.

- <sup>65</sup> *Ibidem.*, p. 248.
- <sup>67</sup> O., p. 311.
- <sup>68</sup> *Ibidem.*, p. 349.
- <sup>69</sup> *Ibidem.*, p. 366.
- <sup>70</sup> *Ibidem.*, p. 369.
- <sup>71</sup> *Ibidem.*, p. 375.
- <sup>72</sup> *Catol.*, p. 165.
- <sup>72 bis</sup> J. L. Aranguren, «El oficio del moralista en la sociedad actual», en *Papeles de Son Armadans*, núm. 40, julio, 1959, pp. 11-22.
- <sup>73</sup> O., p. 345.
- <sup>74</sup> *Ibidem.*, p. 404.
- <sup>75</sup> *Ibidem.*, p. 500.
- <sup>76</sup> *Ibidem.*, p. 448 ss.
- <sup>77</sup> *Ibidem.*, p. 550.
- <sup>78</sup> *Ibidem.*, p. 551.
- <sup>79</sup> *Ibidem.*, pp. 741-742.
- <sup>80</sup> *Ibidem.*, p. 580.
- <sup>81</sup> *Ibidem.*, p. 581.
- <sup>82</sup> *Ibidem.*, p. 585.
- <sup>83</sup> *Ibidem.*, p. 616.
- <sup>84</sup> *Ibidem.*, p. 619 ss.
- <sup>85</sup> *Ibidem.*, p. 544 s.
- <sup>86</sup> *Ibidem.*, 545 ss.
- <sup>87</sup> *Ibidem.*, p. 736.
- <sup>88</sup> *Ibidem.*, p. 622.
- <sup>89</sup> *Ibidem.*, pp. 565 ss., 775.
- <sup>90</sup> *Ibidem.*, p. 754.
- <sup>91</sup> *Ibidem.*, p. 759.
- <sup>92</sup> *Ibidem.*, p. 1.006.
- <sup>93</sup> *Ibidem.*, p. 1.166.
- <sup>94</sup> *Catol.*, p. 249.
- <sup>95</sup> O., p. 373 ss.
- <sup>96</sup> *Ibidem.*, p. 708 s.
- <sup>97</sup> *Ibidem.*, p. 708.
- <sup>98</sup> *Ibidem.*, p. 1.102.
- <sup>99</sup> *Moral.*, p. 10.
- <sup>100</sup> O., p. 1.147.
- <sup>101</sup> *Ibidem.*, p. 1.146.
- <sup>102</sup> *Ibidem.*, p. 1.076.
- <sup>103</sup> *Ibidem.*, p. 1.094 s.
- <sup>104</sup> *Ibidem.*, p. 1.169.
- <sup>105</sup> *Ibidem.*, p. 1.169.
- <sup>106</sup> Unamuno, carta a Pedro de Múgica, del 24-XI-1903 (cit. P. Gagarorri, *Del pasado al porvenir*, Edhasa, Barcelona, 1964, p. 9).
- <sup>107</sup> O., pp. 932, 888.
- <sup>108</sup> *Ibidem.*, p. 932 s., *Comunicación*, p. 228 ss.
- <sup>109</sup> *Ibidem.*, p. 906.
- <sup>110</sup> *Ibidem.*, p. 913 s.

- <sup>111</sup> *Ibidem*, pp. 886, 901.
- <sup>112</sup> *Ibidem*, p. 924.
- <sup>113</sup> Véase O., p. 955 ss. «El futuro de la Universidad» (primera-mente publicado como «El futuro de la universidad española», en *Cuadernos*, núm. 62, París, julio, 1962, pp. 3-13); *Comunicación*, página 158 ss.
- <sup>114</sup> O., *introd.*, p. XXX.
- <sup>115</sup> *d'Ors*, p. 264.
- <sup>116</sup> *Crit.*, p. 165 ss.
- <sup>117</sup> O., p. 781.
- <sup>118</sup> *Moral*, p. 20.
- <sup>119</sup> *Ibidem*, p. 187.
- <sup>120</sup> *Ibidem*, p. 188.
- <sup>121</sup> Aranguren, «Unamuno y nosotros», en G. Bleiberg y otros, *Spanish Thought and Letters in the Twentieth Century*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1966, p. 36.
- <sup>122</sup> *Moral*, p. 191 s.; «Unamuno y nosotros», l. c., 37.
- <sup>123</sup> *Ibidem*, p. 196.
- <sup>124</sup> «Unamuno y nosotros», l. c., p. 47.
- <sup>125</sup> O., 1.135.
- <sup>126</sup> *Moral*, p. 30.
- <sup>127</sup> En su último libro, *La comunicación humana*, tras señalar que nuestro mal estriba en «la carencia de espíritu creador» (p. 42), escribe: «Nuestro país se encuentra ahora en una encrucijada, a punto de entrar de lleno en esa forma de vida [de la sociedad de consumo], con al alternativa también, aunque sin duda más remota, de adoptar la forma marxista de existencia, y una tercera posibilidad, la de realizar una 'revolución en la libertad', un 'socialismo democrático', una vía media y nuestra que sea, a la vez, actual y moral» (p. 157).

## José Ferrater Mora: La integración metódica

*Imagen primera de...*

LA juventud es el tiempo de la ensoñación lírica. El mundo resulta prácticamente inabarcable y los sueños proporcionan una ubicuidad casi divina; en medio de la limitación, solo el yo incendiado en místicos y devoradores afanes oscila entre el deseo y la realidad. Lentamente se va viendo luego que la fracción entre lo posible y lo deseable está muy lejos de la unidad, pero ese cálculo melancólico, hecho en la hora de entrar en cuenta cada cual consigo mismo, suele quedar encerrado en el secreto personal que es siempre el fondo de la intimidad.

Mientras podamos, deberemos medir a cada cual con sus sueños. Toda otra unidad es, al fin y al cabo, exterior, impersonal e inauténtica.

Pues bien, a los veintitrés años, José Ferrater Mora, en un gesto de juvenil audacia, publicó un primer libro en que incluía un original autorretrato. *Cóctel de verdad* se titula el volumen; rebosa la delicia de jugar con las ideas, de respirar los aires de la cultura íntegra que es al mismo tiempo, como Platón quisiera, *paideia* y *paidiá*, formación y diversión, seriedad y broma. En ese año de 1935, mientras sus contemporáneos se definían mediante fórmulas solo políti-

cas, Ferrater dibujó proyectivamente los rasgos de su persona.

«Cabeza mediana, tendiendo a la pequeñez; frente ancha, tendiendo a la ciencia. Ojos negros, oscuros. (Es uno de mis pequeños orgullos. Spinoza tenía los ojos negros, oscuros. Véase la descripción de Colerus)...» Tras el organismo, el psiquismo: ante su memoria, «gestos de satisfacción», incluso «ademanos de autoadmiración»; «inteligencia. Menos admiración, ciertamente; más duda y problematismo. Anchas zonas oscuras en donde toda penetración es imposible. Pero, ante todo, agradecimiento perpetuo por el favor que mi inteligencia me hace permitiéndome entrar en el recinto doloroso de la matemática... Reproches tengo que hacerte, porque a la visión teórica de los problemas no has procurado unir la capacidad de su resolución definitiva. Por eso, inteligencia mía, por eso, a pesar de mi indudable preferencia por la gloria que reciben del mundo los matemáticos y los físicos, me obligas a penetrar en el reino, todo visión insoluble de problemas, en que pasan su vida los filósofos»; insatisfecho de su propia voluntad, anhelaba orden, esa aparente indiferencia que solo desde dentro revela su auténtico rostro de serenidad, y envidiaba al despreocupado y también al arriesgado que se juega la vida con gesto deportivo<sup>1</sup>.

¿Qué podríamos descubrir, fisiognómicamente, en este expresivo boceto? No es fácil, no, llegar a formularlo con precisión. Hay, por de pronto, un cierto temple irónico en esa contemplación a que a sí mismo se somete, en ese dobleamiento que le lleva a hacer gestos de aprobación o insatisfacción ante su cuerpo o su psique. Propósitos y esperanzas, proyectos, ilusiones y descontentos, aquello en que radicalmente consiste el yo de cada cual aparecen aquí *obliquo modo* a través de su envoltura psicofísica, no tomados completamente en serio sino ironizados. Ahora bien, este es un rasgo, en Ferrater, esencial. Una y otra vez ese temple peculiar, que alcanza para él rango de actitud fundamental, le ha atraído irremisible en sus horas contemplativas, como instrumento y también como objeto de la meditación.

¿Por qué ironizaba respecto de sí mismo? En general, piensa Ferrater, se adopta semejante actitud siempre que se quiere llenar algún hueco en la vida humana, algún boquete en la existencia auténtica<sup>2</sup>. Y quizá en este *Cóctel de verdad* principiante, lleno de sugerencias antes que de realizaciones, se podría encontrar un tenue hilo de crisis en el fondo de la personalidad de su autor. ¿Cómo olvidar la contraposición manifiesta entre una exacta y suprema matemática y una filosofía inundada por la duda irremisible? En otras páginas se patentiza una oscilación entre finura —como la de Pascal— y sistema —inevitable ejemplo, como siempre, Hegel—; y también entre verdad, que es señora de la ciencia, y originalidad, señorío de sí mismo. Así resulta que nuestro autor se siente obligado, en su más prometedor juventud, a escribir unas «Palabras sobre el muro de las lamentaciones» que dicen solamente lo siguiente: «El oficio de pensador sería, sin duda, el más feliz, el más alegre, el más sugestivo, si las ideas originales coincidieran siempre con las ideas verdaderas»<sup>3</sup>. Dejemos a un lado la *boutade* que semejante pensamiento encierra; dejémoslo, porque nace precisamente de su propio contenido. Entenderíamos bien que fuera causa de lamentos el que las ideas verdaderas no resultasen originales; pero la prioridad ha sido desplazada hacia la originalidad del yo antes que a la veracidad del conocimiento. Pensador, parece desprenderse de aquella sentencia, es quien fabrica ideas originales que luego proyecta sobre el universo para encajarlas en algún lugar; cuando estas no resultan adecuadas siente que en el juego intelectual algo no marcha bien. «Visión insoluble de problemas», es lo que le ofrecía su inteligencia; visión original, propia, personalísima, podríamos ya leer nosotros, pero angustiada ante la realidad esquiva, fugaz, inapresable: ¿es quizá de esta *crisis*, de este 'salto' entre el pensamiento y las cosas, de donde brota, inagotable, la corriente caudalosa de su ironía?

Esta imagen primera de Ferrater como intelectual en permanente crisis necesitaría para confirmarse de muchas pruebas y reprobaciones. Algún peso parece añadir, sin embargo, su

extraña conducta de escritor, su peculiarísima 'anormalidad literaria'. Expliquémonos.

A excepción de su primer libro publicado, el mencionado *Cóctel de verdad* de 1935, no hay libro o folleto que no haya retocado después de su primera edición. Una y otra vez nos encontramos con escritos rehechos de arriba abajo, con modificaciones casi siempre importantes de estilo y de contenido. Así, en 1944 publicó un notable libro sobre *Unamuno* que titulaba «Bosquejo de una filosofía»; cuando se enfrentó con el problema de su reedición, se puso a modificarlo de tal modo que, según confesó en el prólogo a la nueva edición, «sin ser *otro libro*, podía ser *un libro nuevo*»<sup>4</sup>, y cabría asegurar que efectivamente lo era. En ocasión más reciente, al reeditar *El hombre en la encrucijada* expone en el prólogo correspondiente su actitud con estas palabras: «Tengo reservadas para mis obras dos moradas. Una es un infierno, y allá van a rodar todos los escritos míos que juzgo definitivamente irrecuperables. La otra es un purgatorio, y allí yacen en relativa paz los que estimo mejorables. Como puede verse, no tengo para mis obras un paraíso, excepto acaso uno sumamente efímero que dura desde el momento en que he terminado la obra hasta la hora en que abro las páginas del primero de los ejemplares de autor»<sup>5</sup>. Toda su obra podría dar testimonio de esa severidad de juicio, que parece ser rasgo muy hondo y básico de su condición de escritor, y no simple afán de retoque y lucimiento. Es un descontento radical, que hace de estas obras 'sombras' o 'participaciones' de un modelo ideal al que tienden a aproximarse sin cesar. La filosofía, escribió en *Cóctel de verdad*, es faena «de constante buceo en las cosas»<sup>6</sup>, cuyos resultados quedan plasmados en y por el lenguaje, que ha de tornarse flexible y sutil para captar la sinnúmero variación de matices de lo real. «Enamorado de la sutileza», acaba por llamarse en un momento de intimidad<sup>7</sup>; y, ¿no es «sutil» el epíteto más ajustado a la actitud irónica?

Sutil es cuanto va *sub tela*, bajo el tejido, penetrando agudamente la textura de alguna realidad. Ha de haber, pues,

cierto desdoblamiento entre la gruesa trama y su interioridad escondida. Un espíritu sutil no puede conformarse con la simple inspección de lo aparente sino que redobla la atención de su mirada hasta lograr esa intensidad que los latinos llamaron *perspicacia*. Y de este modo, al aproximarse a las cosas, la mente no va recta a tropezar con el exterior de sus objetos, sino que da un rodeo por el camino, menos frecuente y más original, de sus entrañas recónditas: va a la realidad *irónicamente*. Buceo, originalidad, ironía y sutileza se muestran como rasgos descriptivos de la actitud inicial enlazados en una problemática, al par que verosímil, unidad esencial.

¿Y la crisis, entonces, dónde queda? Precisamente en ese oscilar entre la superficie y los entresijos de la realidad, entre lo que parece esta a la simple *inspección* y lo que en ella descubre la más aguda *perspicacia*; entre lo que creemos que es y lo que verdaderamente es. Ironía, ha repetido con frecuencia Ferrater en palabras de Eugenio d'Ors, es creer a medias, es oscilar entre creer y no creer. En ese movimiento irrefrenable que busca siempre un aspecto más entrañable y desconocido la mente se encuentra en perpetua inestabilidad, en continua reconsideración de lo ya logrado o, con otros términos, en crisis inalterable y permanente. A última hora, esto es, a mi juicio, lo que Ferrater trataba de expresar, bien que de modo insuficiente e inmaduro, cuando hablaba de su inteligencia inmersa entre problemas insolubles.

Ciertamente, en *Cóctel de verdad* la actitud de su autor no se explicitaba íntegramente del modo como acabo de exponerla, quizá pasándome yo de sutil. Solo más tarde, cuando nos detengamos en el núcleo de su pensamiento más personal y teórico, veremos cómo cobra expresión cabal y justa, ahora tan solo vivida o barruntada. Esta coherencia de pensamiento da garantía de su calidad de intelectual verdadero.

## *Primera aproximación española*

El tremendo trastorno de la guerra civil vino a dar a la crisis intelectual y personal de José Ferrater Mora nuevo horizonte y proporciones inéditas. Y para término, como último remate, la segunda guerra mundial. ¿De quién, tomadas las cosas en serio, era la crisis? ¿No habríamos de decir que de la totalidad de nuestro tiempo, de la época, de la civilización occidental en su integridad?

Ferrater abandonó España a raíz de nuestra contienda y pasó algún tiempo en Cuba. Allí consiguió, con gran esfuerzo y sin demasiados medios, reunir materiales para un pequeño volumen de insospechado futuro: su primer *Diccionario de filosofía*, publicado en La Habana en 1941. Resultó ser una semilla de condición tropical y exuberante, que cinco lustros más tarde había de sobrepasar las dos mil páginas compactas, a tres columnas de letra chiquita. Pero del mismo hablaremos después. Al cabo de algún tiempo pudo pasar a enseñar filosofía en la Universidad de Chile y encontró nueva holgura y ocasión para pensar en España desde aquella perspectiva.

Su proyecto inicial era «contribuir a la formación de una historia espiritual de Occidente»<sup>8</sup> dentro de cuyas líneas encontrarían marco adecuado las cuestiones españolas. Descartaba desde el principio todo enfoque político de los temas, que tanta parte había tenido en la confusión y turbiedad de los años precedentes y aspiraba tan solo a pensar y entender.

Interesaban, desde luego, varios aspectos parcialmente diferentes cuya conexión trataremos de establecer. De un lado, ¿qué podía representar España en el contexto de la comunidad de Europa? ¿Y qué función y sentido corresponderían, dentro del ámbito nacional, a las realidades regionales, como es el caso de Cataluña? Y, en fin, ¿qué ofrecía nuestro país, o nuestro peculiar espíritu, a la tradición filosófica occidental?

Sus respuestas integran varios escritos que luego, movido

por el permanente desasosiego respecto de su obra, ha machacado y pulverizado a conciencia para darles forma y vida nuevas: *España y Europa*, *Las formas de la vida catalana*, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía* y *Cuestiones españolas*, escritos entre 1942 y 1945.

Algunos rasgos le bastan para caracterizar la figura de Europa. Modernidad, autonomía del hombre que pretende vivir desde sí mismo, mediante la razón, instalado en el racionalismo y el idealismo; cautela ante la acción, ejecutada luego con empeño hasta obtener su éxito; incorporación del pasado a una historia que delimita, define y constituye la propia realidad; ciencia, economía y previsión. Este es el boceto que Ferrater ofrece. Así las cosas, el reverso de la medalla lo constituiría precisamente España.

El vivir español es también, para nuestro autor, idealista, pero en un sentido diferente del anterior; tan solo el nombre les es común. Ferrater se detiene deleitosamente ante el equívoco y procura matizar cada actitud con referencia a dos realidades contrapuestas: el idealismo europeo es de ideas; el español, de ideales. La razón forja aquellas, al tiempo que estos son obra de la pasión. El ideal es siempre inalcanzable, mientras que las ideas ofrecen la posibilidad, e incluso la probabilidad del éxito. «El fracaso es la sustancia de la vida española...»; «España es, en realidad, por sí misma, una crisis histórica, una gran crisis histórica, y el vivir español es, siempre que sea auténtico, un vivir crítico..., es la guerra civil...: el español vive en guerra contra todos los demás y, en el fondo, contra sí mismo»<sup>9</sup>. A tales fórmulas extremadas llega Ferrater en su primera aproximación.

Semejante extremismo conceptual nos fuerza a detenernos para reconsiderar los términos en que se plantea la cuestión. ¿Quién es España, y cuál el radical fracaso que aquí se proclama?

No es cosa fácil responder a la primera de esas preguntas. Incluso sospecho que con ella topó de manos a boca el propio Ferrater, y se estrelló. Porque la forma de la interrogación obligaba a detenerse allí donde pudiéramos apoyar-

nos sobre una cierta 'constante' o 'carácter nacional', dentro de la historia propia. Pero aquí se patentiza una peculiar anomalía del vivir español, que Ferrater destacó desde el primer momento, y es que a los españoles nada parece importarnos la historia. Mientras los europeos fondean sus vidas individuales en las tradiciones que el pasado les ha ido legando, sienten nuestros compatriotas «extrañeza»<sup>10</sup> ante el suyo. Bien claro resulta que tal diferencia no separa sin más dos distintas 'texturas' anímicas, sino que aspira a calar hasta un plano más hondo, que llama Ferrater en ocasiones «el vivir español», algo muy próximo a la «vividura» de Américo Castro. Sentirse ajeno a la historia un ser que está esencialmente inmerso en ella es, claro está, una extraña actitud ante la existencia íntegra que afecta a cuantas realidades histórico-sociales constituyan el horizonte de su mundo. «El español no aspira, como el europeo, a renacer y a rehacer su existencia, sino a desnacer y a volver a empezar virginalmente su vida»<sup>11</sup>; ahí están las raíces de la aspiración de adanismo ínsita en el alma española. Si queremos salirnos de la historia, ¿es para ir a otra parte?

Unamuno dio mil vueltas al asunto y acabó en su idea de la «intrahistoria», tradición eterna «silenciosa y continua como el fondo vivo del mar» según sus propias palabras<sup>12</sup>, que alienta bajo el presente histórico siempre fugaz e inconstante. Ferrater tomó la vía abierta por don Miguel y concluyó: «pues lo esencial de España es... no las grandes fechas, sino la cotidianeidad»<sup>13</sup>. Ahora bien, este término designa una cierta actitud y no unos contenidos determinados; diríamos que cualquier realidad puede ser tratada, en principio, de modo cotidiano. En lugar de verla unida en esencia a una fecha, bastaría contemplarla como algo siempre repetible, desnudo de novedad y, pensaría nuestro autor, alejado de la historia.

Lejos de la historia, sí, pero en cierto modo dentro también de ella. Ferrater sabe muy bien que vivir es ser contingente, temporal e histórico *velis nolis*; por eso aquí justamente se trata de un querer y no poder salirse de la contingencia, esto es, de un vivir crítico radical: «De ahí el

hecho de que España sea siempre para el español un problema», una crisis, y que el fracaso sea la esencia de nuestro existir<sup>14</sup>.

Para caracterizar esa actitud en que se quintaesencia el ser y vivir españoles Ferrater ofrece, como primera nota, la impresión de extrañeza ante el pasado. No resulta suficiente, sin embargo, porque en todo caso nos dice lo que el español 'no quiere', pero deja en penumbra cuanto positivamente quiere, esto es, el proyecto o pretensión con que se acerca a las cosas, a las personas y al pasado. Un segundo rasgo lo constituiría, a su juicio, cierto antieconomicismo para el que cálculo y previsión carecerían de sentido y solo la pasión daría valor y sentido a la vida; pero claro, cabría todavía hablar de cierta pasión por lo útil, más bien situada en los antípodas de la idea buscada. Pasión, entonces, ¿de qué? De cuanto proyecto se ve abocado al fracaso. Así, sin paliativos, para Ferrater resultaría estar el español literalmente encantado ante cuanto zozobra y pierde pie en la historia, dispuesto a mantenerlo vivo por la simple razón de que fracasa y se sale de este modo de la historia. El fracaso, pues, parece la esencia misma de la actitud de nuestro pueblo.

Al defender las causas perdidas no se lucha por privilegios ni ganancias hipotéticas; toda acción orientada en tal sentido será valiosa no por sus resultados sino por su querer. Y entonces la voluntad será buena no por sus logros sino por su empeño o sus *ganas*, por el aguante senequista con que sostiene una causa y por el qui jotismo con el cual se vivifica un ideal. España es, pues, para Ferrater, «pura raíz, alma y entraña»<sup>15</sup>.

«Tal vez nada de esto tenga que ser entendido literalmente; tal vez al intentar definir estamos, como siempre suele acontecer, exagerando»<sup>16</sup>, previene Ferrater; y tal vez exagera, sí, pero ¿dónde reside la peculiaridad de esta interpretación? O si cambiamos un poco la pregunta, ¿cuál es el estilo mental propio del autor de semejante bosquejo?

Algo ayuda a resolver la interrogación el plantearla en términos de estilo. Llama primero la atención el punto de

vista utilizado, que aspira a alcanzar una definición de España. Semejante propósito obliga a manejar conceptos esquemáticos, de riguroso perfil con que efectuar de modo lógico la operación definitoria proyectada. Pero... ¿se puede con puros conceptos apresar una realidad histórica determinada? La cuestión es demasiado batallona para abordarla aquí. Basta recordar que una pregunta análoga a la de Ferrater —«la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España?»— condujo a Ortega desde la 'razón pura' a la 'razón narrativa o histórica', mientras que Unamuno, por su parte, abandonaba toda razón, que mata la vida y la historia, para entregarse a la poesía y la paradoja.

Y hacia Unamuno precisamente, hacia la paradoja, tienden los términos en que Ferrater plantea el caso. España y el fracaso, España y un alma o entraña, ¿son fórmulas inequívocas e iluminadoras? ¿De quién se habla en ellas? Que su sujeto, España, resulte problemático en tal grado que admita interpretaciones contradictorias no simplifica la cuestión, sino que, en todo caso, la complica, y decir de ella que es «unidad de las diferencias» deja en sombra la forma sucesiva o, por el contrario, simultánea de ir acumulándolas para retener solo el momento de unidad<sup>17</sup>. A fuerza de atender a la *actitud* española Ferrater, a mi juicio, pasó por alto esa misma diversidad de actitudes y pretensiones temporales de los españoles que integran la riqueza de nuestro pasado. Bajo el nombre de España se desvanecían las formas concretas de encarar la existencia que han caracterizado a sus hombres, sus regiones y sus épocas. Una cosa es que nuestra nación haya querido vivir al margen de la historia, otra que lo haya conseguido, y muy otra el que pueda ser entendida *sin* historia en absoluto.

Para dar rotundidad a los trazos esbozados era forzoso aplicar una lente de aproximación sobre su objeto. Y la cuestión quedó enfocada bajo una nueva forma, paralela a la precedente oposición España-Europa. Ahora Ferrater, en un segundo paso, iba a examinar una contraposición debatida y enmarañada por pasiones de todo orden, la de España y Cataluña.

En 1943 se organizaron en Chile unos Juegos florales de la lengua catalana. Los patrocinaba un Centro chileno-catalán de cultura, y la presidencia del jurado correspondía a Margarita Xirgu. En ellos resultó premiado un breve trabajo de Ferrater, redactado originalmente en catalán y publicado al año siguiente en este idioma, al tiempo que aparecía también en traducción castellana del propio autor. Se trata del ensayo sobre *Las formas de la vida catalana*, al que aguardaba, como de sólo, una larga serie de reformas y pulimientos subsiguientes.

Conviene retener las circunstancias que forman el entorno de este puñado de reflexiones escritas en plena guerra mundial, caliente y en pura llaga el dolor del exilio tras la contienda española y destinado a lectores que preferirían quizá garra política y partidismo en lugar de una dilucidación intelectual del asunto. Si por política se entendía fomento de la compenetración entre hombres y pueblos, Ferrater confesaba que era político su ensayo; pero solo en ese sentido y en ningún otro. Una compenetración que solo puede obtenerse como fruto de la comprensión inteligente y veraz de la realidad misma está reñida con «pasiones privadas», con «gritos de combate»<sup>28</sup>, e incluso con todo localismo olvidadizo de que España, y claro está, Cataluña, radican en el más vasto horizonte de Occidente.

La interpretación de España como una cierta actitud moral abría a Ferrater una vía de aproximación al tema catalán desde su ángulo de las formas de vida. Una nación, un pueblo, parecían mostrar su sentido plenario al entenderlos como modos peculiares de encarar la existencia. Su diferenciación respecto de otras comunidades había de residir en la intensificación de algunos de los rasgos humanos que integran la melodía de la vida, en «su tendencia a acentuarlos»<sup>29</sup>. Encontramos así, aunque todavía en embrión, una idea que ha de recorrer largo trecho hasta madurar en escritos posteriores de estricta teoría, según la cual definir

es determinar hacia dónde tiende una realidad. Un pueblo es siempre cosa viva, variable y mudadiza, y aunque se pretenda «recubrir con el concepto las experiencias»<sup>20</sup> hay un abismo perpetuo entre la inmovilidad del primero y la variedad y fluencia de las segundas. Entre los renglones que escribe pulcramente Ferrater resuenan dos espíritus enfrascados en la tremenda cuestión de los nexos entre pensamiento y vida, Henri Bergson y Miguel de Unamuno. Frente a ambos Ferrater habrá de adoptar, algún tiempo después, una actitud valorativa y crítica, pero, repitámoslo, todo esto en el ensayo catalán se halla en forma embrionaria, incoativa.

¿Qué pasa con la vida catalana? ¿Qué rasgos precisan su tendencia peculiar? A juicio de Ferrater, estos cuatro: continuidad, sensatez o *seny*, medida e ironía. Todos ellos se implican mutuamente; todos se patentizan en la vida cotidiana; y casi podríamos decir que los cuatro constituyen un cierto núcleo sistemático donde se apoya el resto del vivir catalán.

Dos tipos de continuidad parecían caracterizar a España y a Europa. De aquella sería propia, según pensaba Ferrater, cierta permanencia de actitud bajo cualquier contenido; a esta le pertenecería una continuidad en forma de tradición histórica. Pues bien, Cataluña vendría a representar la síntesis de ambas modalidades, sumando al cabo actitud con historia. Para Ferrater, la esencia de esta continuidad catalana residiría en la «conciencia»<sup>21</sup>, que se distiende hacia el futuro reteniendo el pasado, y se manifestaría en su amor y respeto hacia el trabajo y en su repugnancia a dejar cosas a medias. D'Ors, que llegó a hablar de la Santa Continuidad del vivir catalán, acertó a formular el precepto de amor a la Obra Bien Hecha. Apelando a la idea de conciencia, Ferrater quiere traer a nuestra mente frases tan usuales como 'trabajar a conciencia', 'ser persona de conciencia' y otras semejantes, pero apunta sobre todo hacia el saber, la lucidez en los propios actos, el «darse cuenta de que se vive»<sup>22</sup>.

Para él, acumula el catalán con lucidez experiencias e his-

toria sin renunciar a normas, a salvación y actitud moral, y —para decirlo con sus palabras— «pretende siempre establecer entre ambas tendencias opuestas y enemigas una fecunda integración». Por tanto, piensa Ferrater, este tipo humano tiene *seny*, es *home assenyat*, hombre sensato, que «aspira a no equivocarse en sus juicios», que «rechaza la fórmula sin contenido, el espíritu sin cuerpo, el mundo sin tiempo y sin materia», que «no es racionalista precisamente porque quiere ser inteligente», que subordina razón y experiencia «a la moralidad de sus actos» y persigue sus fines con «pasión fría»... Y es que, según nos dice, el *seny* es «al mismo tiempo una sabiduría y una actitud, un conocimiento y una moral»<sup>23</sup>.

En esta constelación de elementos logra Ferrater hallar, en tercer lugar, la medida, que es «la participación de cada cosa en su contrario: del arte, en la utilidad; de lo útil, en lo artístico; de lo intelectual, en lo afectivo»<sup>24</sup>; medida, en suma, que elimina toda desmesura y exageración, «continúa oposición a todo lo imperioso y absoluto» que «hace pasar de uno a otro extremo sin permanecer definitivamente en ninguno»<sup>25</sup>. Pero al poner límites a las cosas y librarnos de extremismos, la medida se transforma, en manos de Ferrater, en ironía, puesto que ya solo 'creemos a medias' en dogmas, objetos y verdades respecto de los cuales adoptamos una distancia a la hora de contemplarlos en vez de entregarnos a ellos sin reserva. Al ironizar, piensa Ferrater, no se apoya el hombre confiadamente en sus creencias; antes bien, se encuentra en cierto sentido viviendo en forma crítica y desesperada. Pero en medio de la desesperación cosas y personas dejan patente sus esencias y sus almas, y así un lado de la ironía —que, por supuesto, no la agota— es el de permitir «la revelación».

Bajo la conciencia, la medida, la ironía y el *seny* se despliega la totalidad de la existencia catalana, que funde los cuatro rasgos tan sutilmente separados ahora en una unidad que se empeña en «perdurar», en persistir con «flexible firmeza»<sup>26</sup> dentro de tres ámbitos que la comprenden y engloban sin subsumirla: España, el Mediterráneo y Eu-

ropa<sup>27</sup>. En breve resumen, tal es la visión particular que de Cataluña nos ofrece. ¿Qué significa en sí misma y en el conjunto de su obra?

Hay en este ensayo una absoluta falta de imágenes literarias que den cuerpo o bulto a la enorme y atrayente realidad de Cataluña. Ni una anécdota, ni un paisaje, ni una expresión coloquial, ni siquiera esa pequeña y vibrante barrerina; nada, nada sino distinciones sutiles acerca de una realidad que queda más allá de las páginas de las cuales es supuesto, fundamento, pero no parte integrante. Ferrater ha recubierto, como proyectaba, *sus* experiencias con conceptos, pero lo ha hecho de tal suerte que solo estos resultan visibles y nunca aquellas. La consecuencia se impone con fuerza: no vemos Cataluña en el libro ni tampoco se nos alcanza si tiene o no razón su autor al decir lo que dice en el mismo. Y sin embargo, vemos algo, pero ¿qué?

Quizá aclarara las cosas la imagen de un cañamazo. Pueden recubrir su trama las más variadas figuras de la imaginación del bordador, pero la cuadrícula les proporciona a todas una cierta claridad y orden geométricos. De modo análogo, el esquema de Ferrater podría subsumir un conjunto de experiencias diferente del de su autor sin necesidad de alterar los hilos de la urdimbre, así dotada de carácter paradigmático o ejemplar. El resultado de su indagación sería, pues, un *tipo* y no una *imagen* del vivir de Cataluña, un modelo mental con que ordenar la realidad. Desde el esquema, las formas de vida efectivas aparecerían más o menos aproximadas a aquel, ejemplos imperfectos de una vida ejemplar.

En este ensayo sobre Cataluña Ferrater pone en ejecución, aunque no de modo explícito, el principio de que pensar es ejemplarizar. El concepto se torna entonces paradigma o límite hacia el cual tienden, en mayor o menor grado, las realidades conceptuadas. Las consecuencias teóricas de una actitud semejante solo habían de quedar formuladas con toda claridad en escritos posteriores de su autor. Ahora queda al descubierto que si definir algo es determinar sus tendencias, como antes señalábamos, estas solo quedan de-

limitadas por su relación con unas entidades ejemplares. Y al fin hay camino para hacer que las ideas originales sean, a un tiempo, ideas verdaderas o, lo que es igual, que los modelos mentales cumplan una función decisiva en el conocimiento de las cosas concretas. La inicial pretensión del filósofo Ferrater, que en su libro juvenil reconocía y confesaba sin ambages, comenzaba a recibir cumplimiento en su trato intelectual con las cuestiones españolas.

Y esto no es todo. El ensayo sobre Cataluña nos ofrece por su vertiente subjetiva algunas confidencias acerca del espíritu de su autor, por el hecho mismo de ser revelaciones 'encubiertas', indirectas y, si vale la expresión, «irónicas». La experiencia en que se apoya toda esta meditación no es solo la acumulada en los años juveniles pasados en su tierra natal, sino la de la totalidad de su vida como tesoro y riqueza propios de un catalán, que se siente hasta la raíz ligado a su pueblo. Es Ferrater quien siente la inquietud y zozobra de la conciencia; quien pretende resolver su crisis mediante la ironía, oscila entre lo real con medida y sin tajar las cuestiones en cara y cruz o blanco y negro, y es también él quien, finalmente, aspira a unir en su *seny* experiencia y salvación, sabiduría y actitud. «No hay... mejor modo de conocer que poseer, siempre que la posesión implique amor»<sup>23</sup>, advierte desde el comienzo mismo de sus páginas, y es que en sí mismo poseía y se sentía poseído por su raíz catalana. Los cuatro rasgos que subraya son, a mi modo de ver, las tendencias fundamentales del espíritu catalán de Ferrater. ¿Y son suyas por catalanidad, o por la irreductible gracia y obra de su propio yo?

Las formas de la vida catalana, a mi juicio, proponen una interpretación de su objeto que carece de evidencia para cuanto lector no disponga de la adecuada impregnación de experiencias con que confirmar o negar sus tesis generales. Por el contrario, revelan el fondo o la entraña, como preferiría Ferrater decir, de su actitud intelectual y personal. En diálogo con los problemas de España, en el marco de los cuales se ha de inscribir formalmente el de Cataluña, va cobrando perfil definido su vocación meditativa. Esos te-

mas han hecho cristalizar ciertas ideas que habrán de desplegarse en la obra posterior y una cierta imagen arquetípica de sí mismo envuelta en los caracteres proyectados sobre su Cataluña natal: continuidad, medida, *seny* e ironía, líneas de fuerza de su vida y su pensamiento. En su horizonte hallamos tres centros de atracción y de problematismo: Cataluña, España y Europa. Esta, resquebrajada por la crisis moral e intelectual que acompañó a la conflagración mundial, parece dispuesta a abdicar de la razón y la inteligencia, en franca ruptura con su pasado; España, dispuesta a defender cuanto se hunde, podría ser la posibilidad europea que aportara una nueva razón y la inquebrantable decisión de mantenerla en pie; Cataluña, en fin, permitiría al alma española sustituir el fanatismo o ciega entrega al ideal por otra actitud firme y a un tiempo lúcida, mesurada e irónica. El peligro más grave que se cernía, a ojos de Ferrater, sobre este paisaje prometedor era precisamente lo «que envenena desde hace tantos siglos a nuestra vieja historia común: la soberbia»<sup>26</sup>, que envuelve en distancia, aislamiento e incomunicación a cuanto da cobijo en su seno.

Las cuestiones occidentales solo tienen una vía abierta, la de la integración. Al espíritu de Occidente es forzoso enriquecerlo con tres aportaciones españolas recientes, de diferente importancia y sentido al tiempo que complementarias. Representaban para Ferrater tres actitudes fundamentales de ese mismo espíritu: la conciencia, esto es, Ortega; el alma, y aquí Unamuno; la forma en fin, es decir, d'Ors. Así Europa podría beneficiar la aportación española ofrecida con temple catalán. En un proyecto a largo plazo y de grandes dimensiones, ofrecía Ferrater su visión de los tres maestros, del cual solo resultó firme la parte relativa a Unamuno, y sólo al cabo de años y con otras perspectivas, las de Ortega y d'Ors. España le había llevado a Cataluña y a Europa; al cabo le sumergía en el problema filosófico de la mano de don Miguel de Unamuno.

## «Hombre hispánico»

La persona y la obra de Unamuno parecen dotadas de un poder mágico realmente sorprendente. Cada vez que alguien se aproxima a ellas termina por dejar al desnudo su yo más profundo y peculiar. Diríamos que la inmensa mole de nuestro rector de Salamanca actúa, con todas sus paradojas y contradicciones, como test que deja a la luz las más íntimas tendencias de quien con él se enfrenta.

Para Ferrater, don Miguel se manifiesta como «el perfecto y eterno 'hombre hispánico'»<sup>30</sup>, ejemplo de la actitud española que, como terminamos de ver, tanto le había interesado, y que seguía preocupando y ocupando horas de meditación. En él ve, pues, encarnarse el vivir crítico y agónico que se debate entre la historia y la salvación, el *irrequietum cor* sediento de ideales, la entraña misma de cuanto Ferrater entendía por España. Hacia Unamuno, dije ya, tendía con fuerza su meditación en los anteriores ensayos; en justa correspondencia, hacia España va a inclinarse esta interpretación de Unamuno.

Adquiere singular relieve, a la luz de cuanto ya sabemos, la estimación de Ferrater hacia los hombres de la generación del 98. Hay en ellos, nos dice, lucidez y probidad moral: ¿qué mejores palabras podía dedicarles?

Unamuno intensifica y depura, para Ferrater, la esencia misma del vivir crítico. Su preocupación por el hombre concreto, de carne y hueso, le llevaba a descubrir bajo todo ropaje accesorio ese hambre de inmortalidad en que cada cual consiste y que obliga a pensar y filosofar, y luego, ante la impotencia y fracaso de la razón, a poetizar y sentir y vivir agónicamente; hambre, pues, que no se sacia con ideas, sino con ideales<sup>31</sup>. Y al pensar y exponer esto, Ferrater seguía pensando en España...

Vivir era para Unamuno crear con conciencia y con sentido, en medio de una lucha trágica entre el sentimiento y la razón, en unidad de contradicciones; y ese sentido pende de que sea el hombre siempre y no se acabe ni disgregue

nunca, de que viva a la vez en la intrahistoria y en la historia. Por todo lo cual, al leer a Unamuno, la mirada de Ferrater sigue prendida en el torso de esa mole española que busca en la eternidad desprenderse de la historia.

Aquella agonía perpetua del hombre hay que entenderla como una pugna interior, como un debate incesante consigo mismo que por la palabra y en la palabra tiene realidad y consistencia<sup>32</sup>, como un diálogo polémico del alma contra sí misma, gracias al cual el hombre no se anquilosa ni mineraliza. «Vivir —aprende de Unamuno Ferrater— es propiamente vivir en la agonía, vivir luchando con la muerte sin ser nunca vencido por ella, pero también, conviene ponerlo de relieve, sin vencerla nunca»<sup>33</sup>. Vida y muerte, si en un sentido se oponen, se interpenetran al cabo y se fundamentan mutuamente. Así se deposita en el espíritu de Ferrater la semilla de un árbol conceptual que desarrollará años más tarde en torno a estas palabras: ser real es ser mortal.

Por uno de sus lados, este ensayo sobre Unamuno constituye el eslabón que lleva de la preocupación española a «los más espinosos y torturantes problemas de la filosofía»<sup>34</sup>. Aparecen estos, sin embargo, formando cuerpo todavía con Unamuno, no recortados dentro de un sistema que proporcione las adecuadas referencias; al escribir descubre en un verso o una frase del ámbito de problematismo que les da sentido. Filosofando *sobre* Unamuno, filosofa en cierto modo *como* Unamuno y, claro está, al tiempo filosofa él mismo. En el prólogo de la edición reescrita de este ensayo confiesa el propósito «de 'interiorización' —de 'medición con su propia medida'—»<sup>35</sup> que había guiado su acercamiento al tema. Pero también hemos de ver el esfuerzo por descender a las entrañas de esta España en que convergen una tragedia y una agonía: «La agonía de una España que, por una parte, lucha contra Europa y se abraza a ella; la tragedia de una España que lleva dentro de sí la insoluble contradicción de ser, lo mismo que el cristianismo, una historia y una eternidad que la sobrepasa, una 'España eterna y celestial'»<sup>36</sup>.

La parte representa al todo, el todo amplía y despliega la

parte; macrocosmos nacional y microcosmos unamuniano; ambos términos se completan y relacionan aquí mutuamente. Crisis, desvivirse, eternidad e historia, ideal e idea, y por fondo la silueta de don Quijote, según se contiene en la *Vida* de don Miguel de Unamuno, son los conceptos o, si se quiere, las coordenadas que trazan la cuadrícula de referencias para el tema de España.

A construcciones semejantes siempre podrá objetarse que dan por supuesta la existencia de cierto *Volkegeist* o ánimo nacional con entidad fuera y aparte de la historia, o al menos en equilibrio entre la temporalidad y la eternidad como el alma de Garibay entre cielo y tierra. Pero aun dentro de los supuestos admitidos, resulta difícil imaginar esas agonías y crítica existencia. La imposibilidad radical de desprenderse de la historia que forja, cosifica esa realidad que es un pueblo convierte cualquier intento de definirlo *sin* historia en una contradicción insalvable. El empeño es fructífero en observaciones acerca de ciertos momentos del pasado, y si queda en la oscuridad *qué* sea España, nos aproximamos a saber *cómo* se siente y se posee a sí misma.

El peso del tremendo Unamuno sobre las meditaciones españolas de Ferrater de esos primeros tiempos refluye también sobre su entendimiento de don Quijote. Constituye el quijotismo médula y símbolo de nuestro país. Encontramos aquí, como con frecuencia sucede, dos puntos de vista diametralmente enfrentados, el de Unamuno y el de Ortega. Para el último, don Quijote es un individuo de especie cervantina, y es Cervantes y no su hidalgo quien representa el genio de España, quien crea en su novela todo un modo de entender lo humano. Y en cambio Unamuno se niega a pensar, por miedo a semejar erudito, en cuanto no sea el personaje de ficción y sueño, más efectivo que su propio autor. ¿Cervantismo, pues, o quijotismo? Dejemos el tema en paz... Para Ferrater importa en don Quijote su afán de inmortalidad, de salvación del alma; la primacía que otorgaba a la voluntad, al querer; su encarnación de un misticismo esencial volcado hacia el mundo de los ideales.

A España, cargada de preocupaciones tradicionales, con

una tremenda guerra sobre sí y otra aún mayor sobre su horizonte europeo, había que proponerle ideales que movilizaran sus fuerzas en la adecuada dirección y dotaran de sentido efectivo su voluntad de perduración. Se trataba, pues, de proporcionar a los lectores de lengua española un puñado de ideas políticas claras. Con tal designio redactó Ferrater unas apretadas *Cuestiones españolas*, inteligentes y mesuradas. ¡Lástima grande que, agotadas durante muchos años, su autor haya terminado por pulverizarlas sin otra huella que su leve recuerdo en el título de unas «Nuevas cuestiones españolas»!

Están pensadas desde un mesurado optimismo, temple infrecuente entre españoles que hablan de su patria, con evidentes raíces en las circunstancias en que Ferrater escribe, en 1945 y desde Santiago de Chile. La guerra había terminado; Europa ponía la proa hacia una ordenación democrática y libre, superada la oleada de totalitarismos, y el horizonte extendía sus bordes desde las cuencas mediterráneas hasta las del Pacífico. Estas páginas que así redacta van «en busca del 'buen europeo' y del que podría llamarse ya el 'buen occidental'»<sup>37</sup>. ¿Cómo sospechar que España podría quedar al margen de lo que parecía señalar la 'flecha de la historia'?

Instalado en Hispanoamérica, vislumbra el porvenir español por los caminos del mundo hispánico. Ante todo, resulta de primerísima necesidad la superación del cisma de «las dos Españas» integrando con serenidad las virtudes de derechas y de izquierdas al tiempo que se debilitan sus defectos. Para él, aquellas, «como en todo el mundo... suelen ser perspicaces y mezquinas» y las segundas, «generosas y torpes»<sup>38</sup>; su mixtura ideal proporcionaría una política perspicaz y generosa al mismo tiempo.

Solo el cumplimiento de un precepto casi escolástico podría abrir con holgura la puerta de nuestro futuro; «no producir más irritaciones que las necesarias»<sup>39</sup>. El fin de los privilegios arbitrarios y del estancamiento social es inalcanzable por la violencia, que al cabo lleva a despedazarse espasmódicamente a unos españoles contra otros. Frente a los extre-

mistas —que «pasan con la mayor facilidad de uno al otro extremo»<sup>40</sup>— urge renovar las vigencias rotas, la unidad moral perdida, mediante un proyecto que sea «expresión de un anhelo nacional», en el cual han de integrarse pasado y futuro, justicia y misericordia, tradición y cirugía y, en fin, la historia y la moral, según las expresiones de nuestro autor<sup>41</sup>.

Hablaba a emigrados y a no emigrados al tiempo que pensaba en la reciente guerra como un ayer que exigía de todos un esfuerzo para florecer en un presente superador que lo cancelara. Solo relegaba a la categoría de inaceptable para España la actitud de «quienes, en lugar de arrepentirse de los desmanes cometidos en su nombre, insistan en justificarlos y aun en elevarlos a categoría histórica»<sup>42</sup>, y apelaba a la vez a «una juventud en la que la lucidez no esté reñida con la pasión»<sup>43</sup>, dotada de generosidad, buena voluntad y una biografía mínimamente limpia de sangre fraterna.

¿Quién puede o, mejor aún, quién debe detentar el poder en el día de mañana? Con toda sinceridad contestaba Ferrater de modo puramente negativo: «nadie que lo haya hecho hasta el presente»<sup>44</sup>. Nadie, pues, comprometido con media España y no con su totalidad irrenunciable; nadie dispuesto a tolerar amputaciones y menoscabos en la íntegra realidad nacional. O, volviendo del envés esa misma figura, nadie que niegue los múltiples derechos de los grupos sociales, de las regiones y las tradiciones, ni que esté ciego para ignorar en la otra orilla atlántica ese puñado de naciones llenas de vigor, de empuje y también de recelos que son continuación de España con figuras y personalidades propias.

En los campos de Occidente el espíritu hispánico ha de aportar su integración de la razón y de la vida, o de la historia y la justicia. Ferrater, indudablemente, se refería al decir eso a la política, a la historia y también a la filosofía. Por eso escribía sus meditaciones con cierta luz de alborada y de esperanza, y convertía en gema resplandeciente un vocablo que es, desde el principio, la palabra clave de la totalidad de su obra: integración.

Pensada primero la integración en el nivel de problemas

histórico-sociales que acabamos de mostrar, había de convertirse en síntesis última de su filosofar. Ello nos fuerza a preguntarnos: ¿quién depende de quién? ¿Es en Ferrater el filósofo un resultado del meditador preocupado por su nación? ¿O es la obra de tema español consecuencia de una previa instalación filosófica en la existencia? Tenemos antes que aproximarnos a su obra más teórica para poder resolver nuestra pregunta.

### *Ideas filosóficas*

Desde el primer momento resultó claro para Ferrater que su vocación se hallaba por las arriscadas sendas de la teoría. Filosofía y matemática atraían irresistiblemente al joven que escribiera *Cóctel de verdad*, pero «hay momentos en que es preciso ser infiel a sí mismo para no serlo a la época y al mundo...», según reconocía en una ocasión<sup>45</sup>, y con el designio de fidelidad a sus circunstancias hubo de redactar los ensayos de que hemos ido dando cuenta.

No quiere esto decir que las preocupaciones españolas o, aún mejor, occidentales hubieran anulado todo otro quehacer puramente filosófico, no. En los años que median entre el fin de la guerra española y el de la guerra mundial, una paciente labor de resumen y sistematización le permitió sacar a luz dos ediciones de su *Diccionario de filosofía*, obra que desde la segunda edición apuntaba hacia una estructura de enciclopedia del saber filosófico que es ya, en su última edición, un logro efectivo. Semejante labor, pienso yo, al enfrentarle con enormes montañas bibliográficas de las que conseguía extraer un número contado de quintaesencias conceptuales, fue decantando en su espíritu el horror hacia todo pecado «de escritura ociosa». Lo que puede explicarse en un ensayo, ¿por qué habría de hincharse hasta parecer un tratado? *Non sunt multiplicanda verba sine necessitate*, no hay que multiplicar palabras sin necesidad. Fiel a ese sentimiento, Ferrater fue elaborando ensayos mientras proyectaba un libro que, sin capítulos ni párrafos, desarrollara implacable-

mente «un único tupido argumento»<sup>46</sup>, proyecto que al fin quedó en el reino de las intenciones. Y, sin embargo, puesto que son los sueños e ilusiones el camino más directo para penetrar en la intimidad del hombre, ¿qué podría revelarnos ese macizo libro con que Ferrater soñaba?

Esa extraña forma literaria por fuerza ha de responder a cierta idea previa de los que sería su contenido o, si se prefiere, de lo que es en concreto filosofar. Ahora bien, nada parece más canónico, más tradicional, que la imagen primera que de la filosofía ofreció Ferrater. Pues es el caso que se ha repetido, una y otra vez, que la reflexión de las mentes griegas nació del asombro ante la condición cambiante, inestable, mudadiza de las cosas, que llegan a ser y dejan de ser y fuerzan a pensar en algo estable por bajo de esos movimientos; y análogo afán alienta en uno de los primeros ensayos filosóficos de Ferrater.

Busca el filósofo, según él, lo inmutable, la esencia, «la eternidad de las cosas» y olvida las apariencias; pero al aproximarse a su meta, al abandonar lo concreto y tornadizo para afincarse en el suelo de lo permanente se le desvanecen las cosas, y descubre al fin lo que de verdad buscaba: «una esencia que exista, una eternidad que no se halle fuera del tiempo, una idea que posea más vida que la vida misma»<sup>47</sup>. Ferrater busca fórmulas contradictorias con que producir un choque entre esencia y existencia, entre eternidad y tiempo, entre idea y vida.

En una apretada «Introducción a Bergson», que es también, y no por razones superficiales, una buena «introducción a Ferrater», advierte que en la tradición filosófica todas las formas diversas del filosofar podrían reducirse a dos grandes líneas de pensamiento. Una, la que gira en torno al «ser»; otra, la que lo hace en torno al «devenir». Según aquella, bajo las cosas frágiles y huidizas hay oculto un ser, que es su verdad, que permanece bajo los cambios y en cierto modo es soporte de las variaciones. En otro caso, si los movimientos no fueran de un móvil que perdura a lo largo del proceso, ¿cómo cabría siquiera hablar de que se mueve algo? Bajo las alteraciones, pues, reposa el *ser* inmóvil. Pensar el

movimiento exige pensar en el ser. Y Ferrater se ve forzado a reconocer la verdad propia de las filosofías del 'ser'.

¿Es esa toda y nada más que la verdad? Ferrater responde: no. Nuestra experiencia nos ofrece realidades que cambian, y que por tanto propiamente no son sino que devienen; y no es ejemplo insignificante el de nuestra conciencia, que fluye y se distiende en forma temporal con una continuidad esencial que permite ser el mismo, no siendo en ningún instante lo mismo que fuimos en el anterior. Frente a los grandes griegos magistrales, Parménides, Platón, Aristóteles, se yergue la meditación de Bergson como la gran filosofía del devenir. ¿Qué hacer ahora?

Quizá no sea inoportuna la referencia a estas meditaciones españolas precedentes, porque hay en ellas un claro paralelismo con la cuestión que nos ocupa. España, decía allí Ferrater, aspira a despojarse de la historia, mientras Europa se constituye en su pasado; se entendería España desde el ser, al tiempo que Europa resultaría inteligible como devenir. ¿Y qué otra solución cabía sino lograr la integración de ambas tendencias?

En la integración reside, para Ferrater, tanto aquí como en otros terrenos, la clave del problema. La tradición nos muestra una permanente oscilación entre Parménides y Bergson que no cabe resolver mediante una simplificación, del tipo que sea. Antes bien, lo cierto es que «*toda* realidad ha de aparecer como oscilante» entre movimiento y reposo<sup>48</sup>, y así corresponde su parte de verdad a cada una de las filosofías contrapuestas.

Una personal concepción metafísica, que quizá Ferrater preferiría denominar más bien 'interpretación de la realidad', comienza a perfilarse a través de sus escritos recientes. Y resulta comprensible que haya utilizado para denominarla un término como el de «integracionismo», que recoge su concepto clave.

En cierto sentido, la posición integracionista hace frente a las dos grandes corrientes filosóficas que habían desembocado en una contienda irresoluble a fines del pasado siglo, realismo e idealismo. A la eterna pregunta acerca de lo que

verdaderamente hay respondían los primeros señalando hacia las cosas, *res*, y les conferían independencia respecto del sujeto y de la mente pensante; hay, respondió Aristóteles y luego la escolástica, las sustancias, y el pensamiento se atiende a ellas y extrae de ellas sus conocimientos verdaderos. Los idealistas, y en primer término Descartes, contestaron en la forma que todos conocemos, derribando la firmeza de las cosas para reconocérsela únicamente a la conciencia, al yo que piensa; al término del despliegue idealista, Husserl afirmó como único saber absoluto aquel que describe la conciencia en sus diversos modos y procesos, atendido solamente a cuanto en ella se manifiesta como 'fenómeno'. Y así llegamos a aproximarnos a la cuestión que examinábamos, porque para un realista la verdadera realidad es la cosa, el ente, el *ser*, mientras que para el idealista es la conciencia, el *fluir* o, si se quiere, el *devenir*. Quizá estas líneas, que deberían ir escoltadas de desarrollos imposibles aquí, basten para entender adecuadamente el proyecto integracionista de Ferrater: «tender un puente sobre el abismo con demasiada frecuencia abierto entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana... y el pensamiento que toma como eje la naturaleza. El primero concede predominio... a la conciencia; el segundo... al objeto»<sup>49</sup>. Mediar, en suma, entre realismo e idealismo, entre naturaleza y espíritu: he ahí la gran cuestión de fondo que aborda Ferrater.

Si en rápida ojeada retrospectiva buscamos algún germen de esta doctrina que comienza a tomar cuerpo en todo lo anterior, creo que deberíamos recordar, por un lado, la idea surgida ante la realidad catalana, según la cual definir es precisar las tendencias de un objeto; pero tampoco es insignificante aquella otra observación, a propósito de Unamuno, de que vivir es luchar con la muerte. Porque ambas encierran como médula significativa una visión dinámica de lo real que descubre en cuanto hay, por así decirlo, un cierto cruzamiento de opuestas fuerzas, que es, en fin, como quizá se recuerde, su última y definitiva imagen de España, síntesis de contrarios.

No son ganas de aproximar pensamientos distantes por el

puro gusto de hallar coincidencias. Porque ha sido precisamente en el marco de una investigación acerca de la muerte donde Ferrater ha comenzado a explicitar su idea integracionista. Si en las cosas reconocía una cierta consistencia contradictoria —por eso plantean problemas y nos asombran y nos fuerzan a filosofar, justamente por mostrarse contradictorias consigo mismas<sup>50</sup>—, quizá no hay otra tensión más dramática y sobrecogedora que la que liga de modo insoluble la muerte con la vida.

Desde el primer momento, sin embargo, adquirió el tema en sus manos magnitudes que rebasaban el ámbito personal y humano. «La muerte está presente en todo el ámbito de la naturaleza tanto como la vida; está con una presencia, diríamos, oculta, acechando las cosas y cayendo sobre ellas»<sup>51</sup>. Está la muerte, el cesar, el pasar de la realidad entera y de cada uno de nosotros con ella... Si antes decíamos que el movimiento había puesto en marcha la reflexión filosófica de Ferrater, ahora podríamos interpretarlo no solo como cambio, sino como muerte y cesación.

«Ser real es, pues, en alguna medida, ser mortal»<sup>52</sup>. Parafraseando las repetidas palabras de Hegel, diríamos que todo lo real es mortal y lo mortal, real. Lo que no significa, claro está, que todo muera de igual modo; antes al contrario, los 'modos de morir' le abren a Ferrater el camino para plantear la cuestión de los modos de ser real, justamente en la perspectiva que le interesaba. Si todo está sometido al régimen de la muerte, y esta resulta distinta en el orden de la naturaleza inorgánica, en los organismos y en el nivel personal, ello significa que bajo las formas múltiples de su acontecer efectivo radica una cierta unidad. En palabras de Ferrater, esa comunidad de último sentido y aquellas diversidades fuerzan a elaborar una doctrina de la *analogia mortis*, analogía de la muerte, que satisfaga plenamente el inicial propósito de entroncar el mundo de la Naturaleza con el del espíritu<sup>53</sup>.

En efecto, en un extremo se sitúan ciertas entidades que están dotadas de una muerte mínima y que constituyen lo que denominamos mundo físico; en el otro extremo de la

misma línea, y conviene subrayar esa idea de que se trata de la misma línea, se agrupan los seres que poseen un máximo de mortalidad, las personas. Claro está, bajo tan sencilla imagen se ocultan verdaderos enjambres de dificultades, y no es el menor el asegurar que lo inorgánico 'muere'. ¿Cómo podría entenderse semejante cosa?

Ferrater rechaza toda interpretación mecanicista del mundo físico, por razones filosóficas. Expresada la cuestión telegráficamente, diríamos que desde aquel punto de vista hay ciertos elementos invariables e irreductibles, 'lo real en principio', que se organiza en formas más complejas, dotadas estas ya de cierta cesación o mortalidad. Con todas sus insuficiencias, reverdecería aquí el pensamiento de los viejos atomistas como Demócrito: 'átomos' inmutables, verdadera realidad; cosas o agregados de átomos, variables y dotados de movimiento, solo reales 'en apariencia'. Y la dualidad ser-devenir renacería con vigor, pues los átomos monopolizarían el ser, mientras que el devenir sería meramente aparental. Con toda propiedad habría que decir que en el mundo físico no hay muerte, sino solo desintegración entre ciertos elementos inmortales. El mecanismo destierra del ámbito de la realidad verdadera el cambio, el movimiento, y, sin embargo, ahí está siempre, en sus variadas formas, presente a los sentidos.

Continuemos acumulando problemas. Pues si dificultoso es lograr una interpretación filosófica del mundo inorgánico, tampoco son terreno fácil para la meditación los organismos. ¿Dónde está el límite entre ambos, para comenzar por el principio? Nuestro tiempo contempla el enorme avance de las corrientes científicas que explican fenómenos biológicos en términos de procesos físico-químicos; sin embargo, los seres vivos muestran lo que Ferrater llama «tendencia», ciertas propiedades que hacen de ellos un algo nuevo que actúa desde sí mismo y para sí mismo, con un interior y un exterior de que apenas hay rastro en el ámbito de moléculas y átomos<sup>54</sup>. Su complejidad variable, desde los seres unicelulares a los vertebrados, indican un avance de la individualidad del organismo a lo largo de la escala biológica, que

comporta inexorablemente un paralelo avance de su mortalidad. ¿Se lo puede, en consecuencia, reducir a un plano físico-químico, o es irreductible?

Pero donde la oscuridad se multiplica ya en forma alarmante es en el nivel de lo propiamente humano. El hombre es su vivir, repite Ferrater<sup>55</sup>, pero tal ser consiste, según nos advierte, primariamente en sentido<sup>56</sup>. Las cosas físicas son algo determinado, un cierto «en sí» al que se podría caracterizar como 'ente', en el sentido de permanencia e invariabilidad antes mostrado; los organismos, dotados de una interioridad que está potencialmente determinada por lo que ha de llegar a ser, se describirían mejor, según él, apelando a las ideas de ser «para sí» y de 'deviniente', para señalar su contraposición con las anteriores<sup>57</sup>; el hombre, en fin, si por una parte es «también un ente natural»<sup>58</sup>, «existe realizándose 'hacia algo' que es independiente de él y de su especie como realidad orgánica»<sup>59</sup>, hacia entidades, si no entiendo mal a Ferrater, que podríamos agrupar bajo el vocablo 'ideales' y que constituyen el sentido de la vida humana en su libre y efectiva realización histórica. Naturaleza e historia, lo que somos y lo que nos vamos haciendo, logra unidad en la vida entendida como un «ser para otros»<sup>60</sup>; el hombre, entendido como persona, sería «una sustancia individual de naturaleza histórica»<sup>61</sup>.

¿Cuáles son los últimos fundamentos de esta interpretación de la realidad? Contamos solamente con algunos cabos sueltos en el conjunto de esta obra intelectual que aún deviene y no ha alcanzado su definitiva conclusión. Aunque sea empresa aventurada, debemos arriesgarnos a perfilarlos.

Hay en primer lugar la experiencia, nacida indudablemente del enorme trabajo acumulado para la elaboración de su *Diccionario*, del viejo argumento escéptico acerca del carácter contradictorio de las opiniones de los filósofos. Filosofar, en resumen, sería decir cosas dispares y, casi casi, disparates. Pero resulta que la filosofía, y la ciencia, y las opiniones vulgares y corrientes de los hombres, arrancan de nuestra experiencia de lo que hay. Ahora bien, esta se nos revela con faces diversas y, si apuramos las cosas, incluso

contradictorias, hasta el punto de que filosofías y ciencias arrancan de la problematicidad con que se nos manifiesta la realidad. El asombro o admiración de que nace el esfuerzo intelectual del hombre, lo vimos antes, representa para Ferrater la actitud adecuada ante todas las contradicciones de lo real. Pero, si los diversos sistemas conceptuales alcanzan fórmulas y actitudes inconciliables, ello se debe a que despegan de esa experiencia en busca de 'otra' realidad más real, si se permite la redundancia, más verdadera, que no es 'en apariencia', pero sí 'en el fondo' o 'en principio' el núcleo mismo de cuanto hay, libre de toda impureza o negatividad. De lo que nos es dado tal y como se ofrece ante nosotros, la mente se encamina hacia otras entidades perfectas, puras, que Ferrater denomina 'absolutos'. Y así resulta que el científico, y los filósofos de variada orientación, y el hombre de la calle, en fin, dicen cosas que se excluyen entre sí acerca de una misma experiencia.

La fidelidad a la experiencia recomienda a Ferrater adoptar otro partido, el de aceptarla tal y como se constituye, y afirmar en consecuencia que «lo que constituye la realidad es que esta no es, excepto en la pura razón, 'en principio' y 'primariamente'»<sup>62</sup>. Lo real, pues, no es algo dual, una apariencia más un principio, sino que «es lo que aparece»<sup>63</sup>, y el conocimiento ha de ajustarse a ese aparecer como una reflexión «calcada» sobre sus diversos modos y formas. Si la realidad se manifiesta como contradictoria habrá que reconocer que es porque se halla situada entre dos polos o extremos que la razón piensa como inconciliables, pero bajo cuya doble iluminación queda esclarecida aquella. Entender algo obliga así a verlo entre dos luces, y situarlo mediante una doble relación con cada uno de los extremos de la línea en que se halla situado, definiéndolo por sus tendencias de aproximación a uno y alejamiento del otro. Lo real integra tensiones opuestas, como dijera Heráclito, y de reconocer este hecho arranca el «integracionismo» de Ferrater. «Empirismo dialéctico» lo denomina en alguna ocasión, para explicitar tanto su respeto a lo dado en la experiencia como su idea del cruce de tensiones que exige a la mente ir de

cada polo a su complementario. Su último designio cabría resumirlo con el antiguo lema platónico de «salvar las apariencias», *sóztein tà phainómena*. Para lo cual hay que utilizar conceptos, relaciones, ideales, absolutos, lenguajes que ni constituyen ni han de confundirse con la realidad misma<sup>64</sup>.

La realidad es «algo que aparece a una conciencia»<sup>65</sup>, y en ese aparecer consiste, ni más ni menos; o como en otra ocasión ha escrito, algo es real porque 'lo hay', por su 'haberlo' o integrarse, de mil variadas maneras, en la experiencia<sup>66</sup>. La tarea del filósofo ha de consistir, correlativamente, en trazar el plano de la totalidad empírica, atenta su mirada oscilante o dialéctica a las polaridades ideales que permiten su elaboración y, por tanto, alerta ante todo «lo que hay en las cuestiones de cuestionable»<sup>67</sup>. A un tiempo, importa a quien filosofa lograr un saber y adoptar una actitud ante lo real. A la vez que pretende reflejar su constitutiva integración, está obligado a unificar saber y actitud, conocimiento y salvación, si preferimos expresarlo en términos que resultan ya lejanamente familiares.

Conocimiento y salvación, ciencia y actitud, términos iniciales de la preocupación española de Ferrater, nos devuelven a nuestra pregunta inicial: ¿quién fundamenta a quién, el meditador español al filósofo o este a aquel? Resultaría tentador, no lo niego, poner en marcha, para contestarla, la dialéctica de que venimos hablando con su doble polaridad. Cabría imaginar a Ferrater oscilando entre las cuestiones mundanas —historia, política, naciones, regiones...— y las más abstrusas de 'taller', propias de un pensador que pone a punto sus instrumentos conceptuales. Algo de esto hay, sin duda, pero tendríamos que precisar el sentido de sus oscilaciones. En términos muy generales, reconocemos en su primera colección de ensayos una vocación teórica que exige para su cumplimiento entrega a las abstracciones de la ciencia y la filosofía; en sus escritos subsiguientes se aproxima, con mirada especulativa que no ha abandonado nunca, hacia los hechos histórico-sociales que reclaman con urgencia su atención, mientras el diccionario filosófico mantiene viva su ocupación profesional y profesoral; en fin, en nuestro pre-

sente, Ferrater se ha propuesto explicitar su personal modo de ver la realidad en obras que son declarada y propositivamente estudios de filosofía, pero en ellas reconocemos intuiciones y escorzos interpretativos que latían ya en los escritos españoles. Si su filosofía no es, sin más, resultado de una preocupación nacional, puede en cambio sostenerse que se ha ido fraguando y decantando en contacto directo, en ocasiones angustioso, con el problema de España.

Y este diálogo con España, digámoslo de una vez, no quedó detenido en 1945 con aquellas *Cuestiones españolas*. Ferrater ha dejado palabras más recientes como testimonio de su continuada inquietud acerca del tema. Y es este el lugar y momento de consignarlas.

### *Nuevas palabras, antiguos problemas*

Había en los viejos escritos un innegable optimismo occidental. Los tártagos y las vacilaciones españolas y europeas tenían ante sí, al alcance de la mano, la panacea resolutiva. Integración europea y gran sociedad atlántica era lo que la altura de los tiempos y la complejidad de cuestiones requerían. Occidente, sin embargo, se mostró sordo a las llamadas de su destino. Y sus males corren el peligro de tornarse crónicos.

Creo que desde ese nivel se entiende uno de los libros más sugestivos de Ferrater, dedicado a examinar los caracteres de la edad contemporánea, en la cual —como advierte ya su título— se encuentra *El hombre en la encrucijada*, plantando cara a dos caminos contrarios, uno hacia el bienestar y la creación, el otro, a la miseria y la esterilidad<sup>68</sup>. Vivimos una gran crisis histórica, en cierto modo comparable a la que sobrevino a la humanidad en los tiempos finales de la edad antigua, que en sucesivas oleadas ha terminado por anegar en nuestros días a la totalidad de las sociedades, sumergiéndose al par a minorías y masas.

Nos amenaza, piensa Ferrater, un «Estado universal» superorganizador, dentro del cual el horizonte de la libertad y de la creación personal perecerán por aplastamiento. Nues-

tra única posibilidad se cifra en impedir la obturación del horizonte histórico y resolver los problemas de forma que no resulte peor el remedio que la enfermedad. Tremendas cuestiones políticas, técnica extraordinariamente desarrollada, complejidad de la organización social, requieren planteamientos matizados y nada simples hacia los que apunta Ferrater; pero sobre todo urge atender a las condiciones morales del hombre actual, que vive en el anhelo y la zozobra absolutos porque carece de inmovible fe en un Absoluto. La fe falta y los conflictos críticos no esperan. Uniendo a un tiempo Pascal y Vaihinger se llega, al parecer, a esta resolución: «que la mayor parte de los hombres de la sociedad que los sufre llegue a actuar y a pensar *como* si tales conflictos no existieran»<sup>69</sup>. ¿Esto es factible o es solo un sueño? No voy a entrar en ello. Pero aclara de golpe la nueva actitud de Ferrater ante España.

La peculiaridad de nuestro país respecto de otros europeos se patentizaba en el modo cómo los españoles hemos solido reaccionar ante nuestra historia. Dos Españas, dos tradiciones, dos fragmentos del pasado reivindicados con mutua incompatibilidad, que obligaban a quienes la escisión aterra a tratar de hallar un suelo de creencias vigentes como puente entre ambos extremos. Aquí se detenía Ferrater veinte años atrás, conformándose con destacar la común 'actitud' idealista y las posibles metas a conquistar en el seno de la comunidad hispánica. ¿Y ahora? Ahora se trata menos de descubrir «cimientos escondidos» que de proponer «convenciones» de eficacia práctica. Ferrater, en lugar de dirigirse hacia el pasado en busca de fundamentos, propone mirar al futuro y actuar de modo que no resulte este un puro dislate. Como diría Popper, en vez de una actitud 'historicista' ha de adoptarse un punto de vista de 'ingeniería social'. En el caso que nos ocupa, consideremos nuestra historia como algo común, dispuestos en todo caso a 'mantenella y enmendalla'<sup>70</sup>.

¿Que hay cierta unidad al tiempo que una innegable pluralidad en España? Bien cierto. Unitarismo y separatismo, piensa Ferrater, se han nutrido de la relativa soledad y aisla-

miento en que nuestro país ha vivido. Pero cuando Europa va hacia su integración y aún nos aguarda un más lejano bloque occidental, ¿qué sentido tienen movimientos que responden a una idea nacional en vía de desaparición? Pensemos más bien en la organización de nuestra comunidad con vistas al futuro, manteniendo «una especie de 'pluralismo razonable'»<sup>71</sup>, bien por el camino una vez intentado de los estatutos regionales, bien por la senda de una federación que, sin caer en cantonalismos ni centralismo, represente «un gobierno 'globalista'»<sup>72</sup>.

Otro tanto cabe decir de Cataluña. Que hable catalán, que mantenga su personalidad, de cara justamente a España, dispuesta a llevar la voz cantante en las tareas que esta tiene planteadas al abrirse a Europa: desprovincianización, desruralización, urbanización. Los catalanes «deben aprender a mandar», a organizar, ya sea en política, economía o cultura, sin ceder a la tentación de replegarse al ámbito payés o artesano<sup>73</sup>.

Integremos el futuro y el pasado, he aquí la última sustancia de la meditación de Ferrater. Veamos en el primero aquello que puede ser según las circunstancias y momentos, sin aplastar sus posibilidades con la maza de un ideal imposible; aceptemos el segundo como algo utilizable para resolver el común mañana. Y así Ferrater aplica a España y a su antiguo y famoso «problema» el lema de un importante maestro de la filosofía contemporánea, Ludwig Wittgenstein, para quien «los problemas no deben ser resueltos, sino disueltos»<sup>74</sup>.

¿Es realizable esta proyectada disolución? ¿Hay medios humanos asequibles para llevarla a efecto? El lector puede prolongar las preguntas en giros cada vez más profundos y en tonos más dramáticos. En cualquier caso, la meditación de Ferrater nos ha puesto ante los ojos una actitud clave, la integradora, que no es solución dada y terminada, sino una actividad oscilante, siempre alerta a la realidad y a sus modos, contradicciones y problemas, quehacer inacabable que el hombre de nuestros días parece reconocer como entraña de su destino, en la historia como en el pensamiento.

## Bibliografía

Obras de José Ferrater Mora:

*Cóctel de verdad*, Pen colección, Madrid, 1935; *España y Europa*, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1942 (reescrito como «'España y Europa' veinte años después», incluido en *Tres mundos...*, vid. *infra*); *Las formas de la vida catalana*, Eds. de la Agrupació Patriòtica Catalana, Santiago de Chile, 1944 (con otros ensayos, en *Les formes de la vida catalana*, Editorial Selecta, Barcelona, 1955; reescrito al incluirlo en *Tres mundos...*, vid. *infra*); *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1944 (reescrito para la 2.<sup>a</sup> ed., con igual título. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957); *Cuatro visiones de la historia universal*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945 (con amplio prólogo de carácter introductorio, reducido en la 2.<sup>a</sup> ed. con el mismo título, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1955); *Variaciones sobre el espíritu*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1945; *Cuestiones españolas*, El Colegio de México, México, 1945 (col. Jornadas) (reescrito como «Nuevas cuestiones españolas», e incluido en *Tres mundos...*, vid. *infra*); *La ironía, la muerte y la admiración*, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1946; *El sentido de la muerte*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1947 (en parte, es punto de partida de *El ser y la muerte*, vid. *infra*); *El hombre en la encrucijada*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1952 (2.<sup>a</sup> ed., «corregida y aumentada», 1965); *Lógica matemática*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955 (en colaboración con Hugues Leblanc); *Cuestiones disputadas*, Revista de Occidente, Madrid, 1955; *Qué es la lógica*, Editorial Columba, Buenos Aires, 1957; *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix y Barral, Barcelona, 1958 (traducción de una primera versión en inglés, 1957); *La filosofía en el mundo de hoy*, Revista de Occidente, Madrid, 1959 (2.<sup>a</sup> ed. aumentada, 1963); *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid, 1962; *Tres mundos: Cataluña, España, Europa*, EDHASA, Barcelona, 1963.

Gran parte de sus escritos se encuentran recogidos en *Obras selectas*, 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1967; en estas se incluyen, además, dos capítulos del libro *El ser y el sentido*, en que su autor da expresión a sus concepciones más personales, aparecido mientras estaba en prensa el presente estudio en la misma editorial.

Además: *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965 (ediciones anteriores en La Habana, 1941; en México, 1944 y en Buenos Aires, 1951, 1958).

## NOTAS

- <sup>1</sup> *Cóctel de verdad*, pp. 57-66.
- <sup>2</sup> V. *Diccionario de filosofía*, s. v. «Ironía» y *Cuestiones disputadas*, p. 37.
- <sup>3</sup> *Cóctel de verdad*, p. 54.
- <sup>4</sup> *Unamuno*, 2.<sup>a</sup> ed., p. 8.
- <sup>5</sup> *El hombre en la encrucijada*, 2.<sup>a</sup> ed., p. 7.
- <sup>6</sup> *Cóctel de verdad*, p. 25.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, p. 115.
- <sup>8</sup> *Las formas de la vida catalana* (1944), p. 9.
- <sup>9</sup> *España y Europa*, pp. 16, 25.
- <sup>10</sup> *Ibidem*, p. 28.
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 30.
- <sup>12</sup> M. Unamuno, *En torno al casticismo* (1902), p. 57.
- <sup>13</sup> *España y Europa*, p. 36.
- <sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 51, 16, 25.
- <sup>15</sup> *Ibidem*, p. 50.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, p. 51.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, p. 58.
- <sup>18</sup> *Las formas de la vida catalana* (1944), p. 9.
- <sup>19</sup> *Ibidem*, p. 15.
- <sup>20</sup> *Ibidem*, p. 14.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, p. 29.
- <sup>22</sup> *Ibidem*, p. 29.
- <sup>23</sup> *Ibidem*, p. 47.
- <sup>24</sup> *Ibidem*, p. 65.
- <sup>25</sup> *Ibidem*, p. 70.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 88.
- <sup>27</sup> *Ibidem*, p. 16.
- <sup>28</sup> *Ibidem*, p. 14.
- <sup>29</sup> *Ibidem*, p. 10.
- <sup>30</sup> *Unamuno* (1944), p. 8.
- <sup>31</sup> *Ibidem*, p. 51.
- <sup>32</sup> *Ibidem*, p. 164.
- <sup>33</sup> *Ibidem*, p. 94.
- <sup>34</sup> *Ibidem*, p. 7.
- <sup>35</sup> *Unamuno* (1957), p. 9.
- <sup>36</sup> *Unamuno* (1944), p. 121.
- <sup>37</sup> *Cuestiones españolas*, p. 12.
- <sup>38</sup> *Ibidem*, p. 31.
- <sup>39</sup> *Ibidem*, p. 36.
- <sup>40</sup> *Ibidem*, p. 42.
- <sup>41</sup> *Ibidem*, p. 42.
- <sup>42</sup> *Ibidem*, p. 42.
- <sup>43</sup> *Ibidem*, p. 44.
- <sup>44</sup> *Ibidem*, p. 54.

- <sup>45</sup> *Ibidem*, p. 11.
- <sup>46</sup> *El ser y la muerte*, p. 9.
- <sup>47</sup> *Variaciones sobre el espíritu*, p. 150.
- <sup>48</sup> *Cuestiones disputadas*, p. 141.
- <sup>49</sup> *Diccionario de filosofía* (1965), s. v. «Integracionismo».
- <sup>50</sup> *La ironía, la muerte y la admiración*, p. 103 s.
- <sup>51</sup> *Ibidem*, p. 61.
- <sup>52</sup> *El ser y la muerte*, p. 75.
- <sup>53</sup> *Ibidem*, p. 75.
- <sup>54</sup> *Ibidem*, p. 161.
- <sup>55</sup> *Ibidem*, p. 160.
- <sup>56</sup> *Ibidem*, p. 182.
- <sup>57</sup> *Ibidem*, p. 165.
- <sup>58</sup> *Ibidem*, p. 158.
- <sup>59</sup> *Ibidem*, p. 184.
- <sup>60</sup> *Ibidem*, p. 184.
- <sup>61</sup> *Ibidem*, p. 188.
- <sup>62</sup> *Ibidem*, p. 65.
- <sup>63</sup> *Ibidem*, p. 68.
- <sup>64</sup> *Ibidem*, p. 74.
- <sup>65</sup> *Ibidem*, p. 69.
- <sup>66</sup> V. J. Ferrater Mora, «Experiencia, lenguaje y realidad», en *Obras selectas*, II, pp. 502-522.
- <sup>67</sup> *La filosofía en el mundo de hoy* (1963), p. 105.
- <sup>68</sup> *El hombre en la encrucijada* (1965), p. 14.
- <sup>69</sup> *Ibidem*, p. 135.
- <sup>70</sup> *Tres mundos...*, p. 74.
- <sup>71</sup> V. J. Ferrater Mora, «Unidad y pluralidad de España», en *Obras selectas*, I, p. 301.
- <sup>72</sup> *Ibidem*, p. 301.
- <sup>73</sup> *Tres mundos...*, p. 172.
- <sup>74</sup> *Cuestiones disputadas*, p. 186.

## Julián Marías: una consideración desde la filosofía

NADA queda suficientemente explicado por datos objetivos, cuando de realidades humanas se trata. Si en los primeros decenios de nuestro siglo España se levantó al plano de la creación teórica rigurosa, si se alumbraron posibilidades intelectuales inéditas para la mente, si era al fin relativamente fácil filosofar en español desde los felices años veinte, resultaría engañoso creer que aquella menuda 'saeta de la Historia' no podía al cabo caer en el vacío o, contra todas las leyes físicas, retornar a las manos del arquero sin clavarse sobre el blanco. La Historia, con frecuencia, nos presenta desdichados retrocesos. Solo cuando algunos hombres deciden necesitar los métodos, las ideas, las formas de vida recién creadas, en vista de un futuro personal que llama con su esencial promesa de felicidad, solo entonces, repito, cabe alguna esperanza en el futuro de aquellas invenciones humanas. Julián Marías es uno de los españoles que más firmemente decidieron no renunciar a los hallazgos de una España que los hombres del 98 comenzaron a desplegar. Su vasto esfuerzo intelectual va dirigido a dar cuerpo a una posibilidad española, cuyos rasgos habremos de dibujar, en la línea de una tradición que, desde nuestro tiempo, bien podemos ya calificar de clásica.

Su adhesión a este pasado —el 98 y Ortega, para reducirlo a la mínima expresión—, su interés por avanzar desde él hacia el futuro son manifestaciones o, si se quiere, conse-

cuencias de un proyecto personal que de este modo ha quedado realizado. ¿Cuál es su núcleo original? ¿Cuáles los efectivos pasos hacia su cumplimiento? ¿Qué España posible tratan de consolidar? Lo iremos viendo a lo largo de estas páginas.

### *Dos pasiones y un imperativo*

En el verano de 1933, don Manuel García Morente, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, organizó un crucero por el Mediterráneo, mar repleto de historia. Para conservar un testimonio de aquellos días, tres diarios de viaje merecieron el honor de la publicación; uno de ellos expresaba —a juicio de la Facultad— «la reflexión personal sobre las cosas», y su autor era el estudiante Julián Marías Aguilera. Cuando el volumen que los contenía, *Juventud en el mundo antiguo*, apareció en 1934, cumplía aquel los veinte años. Era de Valladolid, vivía en Madrid desde niño y llevaba ya tres años de estudios universitarios. En la Facultad madrileña se había encontrado, en 1931, con el magisterio de Xavier Zubiri y, a su través, con Parménides y los demás presocráticos de la filosofía griega: al final de ese curso, ha recordado años más tarde, «yo no sabía apenas nada; casi solo una cosa: que ya no podría abandonar nunca la filosofía»<sup>1</sup>. Al año siguiente, en el pabellón Valdecilla del caserón de San Bernardo, le aguardaba su primer contacto con Ortega y sus *Principios de metafísica, según la razón vital*: «nunca dudé —escribió Marías— que en muchos sentidos empezaba allí una etapa de mi vida»<sup>2</sup>. Acababa de descubrir, en la filosofía, su vocación<sup>3</sup>; en aquella Facultad, un modelo de vida intelectual.

A su regreso del crucero, cerrando las páginas de su juvenil diario, Marías aprovechó la ocasión para formalizarse esquemáticamente, pero con toda energía, en su decisión intelectual. La filosofía se le manifestaba bajo dos aspectos complementarios: un cierto saber y una determinada actitud, en vinculación indestructible. La actitud postulaba el saber,

y este fortalecía y vivificaba aquella. «La vida, cuando se hace exageradamente consciente y una, y siente una sed de sentido, de radicalidad, entonces tiende a la Filosofía»; luego, esta reobra sobre la vida, «da un afán casi morbosos de ver, en ese sentido hondo del darse cuenta de la vida misma..., sistematiza la vida entera en una compacta unidad..., queda todo trabado y enlazado en una unidad consciente... y todo tiene graves resonancias en el conjunto... Y, finalmente, la filosofía da a la vida el imperativo de ver el sentido radical, la verdad de las cosas. —Y concluía—: Esto es decisivo»<sup>4</sup>.

Ver, vida, sistematizar, unidad, radical, verdad, decisivo: estos términos han de reaparecer continuamente ya en las páginas de su obra posterior; su vocación filosófica comienza a realizarse según conceptos aprendidos, materiales con que tratará de saciar su sed de radicalidad. Pero son solo instrumentos, medios, y lo urgente, lo «decisivo» en cambio es la verdad de las cosas, la posesión de la realidad misma, como término de ese quehacer intelectual nacido de una necesidad vital, o mejor aún, personal.

La actitud del estudiante Marías respondía plenamente a las exigencias del maestro, Ortega. En su primera lección de 1932 había desarrollado la tesis de que la metafísica, y en general la ciencia, es siempre respuesta a una pregunta del hombre por lo que le rodea, respuesta para cuya comprensión tan solo se requiere «una condición elemental, pero fundamental: lo que hace falta es necesitarla»<sup>5</sup>. Frente a vagas elucubraciones de técnica filosófica, Marías encontró en Ortega el sistema que hacía pie en la necesidad de saber la verdad de las cosas y de esa necesidad hacía virtud. Desde aquel momento su suerte intelectual parecía ya echada: en la filosofía estaba su destino.

Este hallazgo personal venía condicionado por la forma del encuentro en las aulas de la Facultad madrileña. Ortega, en aquel año de 1932, recogía sus obras en un grueso volumen, hacía un breve alto en su camino y, tras unos instantes de ensimismamiento, exclamaba con optimismo: «¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama 'la se-

gunda navegación'!»<sup>6</sup>. También, por los mismos días, Zubiri comenzó a publicar algunos ensayos en *Cruz y Raya* y en la *Revista de Occidente*, José Gaos editaba su tesis doctoral sobre el psicologismo y Husserl, y la Facultad ardía toda entera con pasión intelectual. «Había —ha escrito después Marías— un ambiente auroral»<sup>7</sup>, dominado por afanes de veracidad y libertad. Su deuda, confesó años más tarde, solo podía pagarla «siendo fiel a ella», a la Facultad de sus maestros donde comenzó a vivir, lleno de esperanzas, la vida del pensamiento, dentro de un «sistema de filiación intelectual»<sup>8</sup>.

### *Un testimonio personal*

Como tantas otras cosas, la guerra civil española significó el fin de aquella Facultad y de muchas de las ilusiones que bajo sus techos alentaron. Pensemos en su influencia sobre la trayectoria intelectual de Marías.

Su adhesión a la empresa de sus maestros no había sido solo pasiva y sentimental; de un modo incipiente y casi programático había comenzado a perfilar, dentro de este ámbito, su propia figura con cierto relieve. Era tan solo un estudiante, y ya se había dado de alta como escritor —notas en *Cruz y Raya*, alguna en la *Revista de Occidente*, su ensayo «San Anselmo y el insensato» en los *Cuadernos* de la Facultad de letras, el diario del crucero...—; no era más que un estudiante, y comenzó a dar unos cursos privados de filosofía, con la modesta pretensión de preparar a algunas compañeras para su examen intermedio en la Facultad, en la Residencia de Señoritas que dirigía María de Maeztu, quien al final le encargó un curso formal para las residentes. De 1933 a 1936, Marías da pasos muy rápidos hacia un porvenir de profesor y de escritor llamado por la filosofía y estimado por sus obras. Al cabo de esta primera época, casi de 'prehistoria' intelectual, viene la guerra.

En varias ocasiones ha vuelto Marías, en su obra posterior, la mirada hacia nuestra guerra. En medio de la tra-

gedia, movilizado en Madrid por el ejército republicano, una figura le atrae por su dignidad moral y su afán de terminarla; se trata de don Julián Besteiro, profesor de lógica de la Facultad, socialista y liberal. Y entre los avatares de la contienda, con gesto de sosiego, escribe un largo ensayo sobre «La obra de Unamuno. Un problema de filosofía», núcleo de su libro posterior. El trabajo, destinado para *Hora de España*, con ocasión del segundo aniversario de la muerte de don Miguel, al final quedó sin publicar, hasta muchos años después. Luego habremos de ocuparnos del contenido; es imposible, en cambio, no detenerse un momento a considerar el acto mismo de decir, de hacer un alto y lograr calma para escribir sobre Unamuno al margen de toda interferencia política y sectaria. El imperativo de radicalidad y su confianza en que la verdad prevalecerá y justificará o no la obra le llevaron en cierto modo a superar en el orden del pensamiento el clima de discordia y partidismo que toda lucha exacerba: Unamuno, su preocupación por la muerte, los hallazgos que en sus novelas se encuentran sobre la realidad de la vida humana no son bienes de partido ni de secta, sino riqueza española y, aún más, del 'hombre eterno', por decirlo con expresión unamuniana.

Poco después de terminada la guerra, Julián Marías publica el primero de sus libros, el que al cabo de los años ha conocido mejor fortuna editorial, su *Historia de la filosofía*. Por su contenido y por la actitud en que fue escrito resulta ser, en una dimensión esencial, una obra de testimonio. Sus raíces en la Facultad de Morente, su apelación al magisterio de Ortega y Zubiri, su capítulo final en donde Ortega, «el máximo filósofo español», aparecía expuesto a lo largo de diez o doce páginas, eran, en 1941, toda una declaración de principios intelectuales y morales, de fidelidad a un pasado personal y a una tradición de pensamiento. Los cuadernos de apuntes que una compañera de estudios, luego su esposa, Lolita Franco, había recogido celosamente en aquellos cursos de la Residencia fueron la llave que abrió el inmediato futuro de trabajo y estudio<sup>9</sup>.

Una declaración de principios, si efectivamente es tal, solo

es eso, un principio, algo generador que ha de traducirse en realizaciones concretas. Aquella historia manifestaba, ante todo, una decidida voluntad de perpetuar con la obra propia los hallazgos del medio siglo precedente. Si Ortega había significado la apropiación para España del nivel teórico de la filosofía, la fidelidad a su magisterio representaba la actualización de las posibilidades abiertas por aquel. Se trataba, en suma, de dar un contenido real a la expresión 'filosofía española', de filosofar desde una tradición concreta a través de la cual podían abordarse los problemas pendientes de solución.

### *La incorporación del pasado*

«En todo filosofar —escribía en la introducción a su *Historia*— va inserta la historia entera de la filosofía»<sup>10</sup>. El pasado gravita sobre los planteamientos del presente, ya para abrir vías de resolución, ya para obturar definitivamente falsas salidas, cuya condición errónea ha sido constatada en estudios precedentes. Pero si el pasado filosófico condiciona el quehacer de hoy, resultaba imprescindible una mínima posesión del mismo en su integridad: tal es el sentido metodológico, o si se quiere, intrafilosófico, que aquella *Historia de la Filosofía* cobra en el comienzo de la trayectoria intelectual de su autor.

Filosofar es, como Ortega dijo repetidas veces, embarcarse formalmente hacia lo desconocido. No basta volver la mirada atrás; la atención hacia el pretérito es una maniobra estratégica para responder con mayor eficacia al reto del mundo. En torno a los años cuarentas, en el horizonte se levantaban con nuevo vigor las antiguas palabras de san Agustín, *mibi quaestio factus sum*, soy cuestión para mí mismo. Ortega por su lado, Heidegger por el suyo, descubren al hombre como realidad esencialmente problemática, como *res dramática* cuya ocupación primordial y originaria es la preocupación por sí mismo, abierto a lo demás, mundo o circunstancia, sin lo cual resulta simplemente una abstracción.

Al abordar los problemas que la filosofía tenía pendientes se transparenta en Marías la huella del magisterio de Zubiri con singular nitidez. Ortega y Heidegger habían eludido el enfrentamiento abierto con el problema de Dios. Aquel, en cambio, en las breves páginas *En torno al problema de Dios*<sup>11</sup>, había alumbrado posibilidades inéditas del tema: el análisis de la existencia remitía a su fundamento, al 'ser fundamentante', a Dios, y el hombre aparecía como fundado o *religado* por el ser divino.

Estas ideas pusieron en movimiento de doble dirección la mente de Marías. De una parte, se trataba de continuar esa línea de planteamiento. Zubiri había tomado la cuestión de Dios en el sesgo de la filosofía existencial, para decirlo con un término vago, y se había detenido en el instante de reelaborar una demostración de su existencia desde los nuevos supuestos; Marías se esforzó por ver, a la nueva luz, la tradicional prueba por la contingencia, partiendo en este caso de la menesterosidad radical de la vida o existencia humanas<sup>12</sup>. Además, era preciso enriquecer los afanes que impulsaban a alumbrar una nueva teodicea con el pasado y, muy principalmente, con una aportación llena de interés para las cuestiones nuevas: la filosofía del padre Graty.

Cuando Marías, en 1941, publicó su libro sobre Graty, escribió como subtítulo esta indicación: «La restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona». Al mismo tiempo, dio a la imprenta su versión de la obra central del pensador francés, *El conocimiento de Dios*<sup>13</sup>. Comenzaban a ser adecuadas las palabras que Ortega escribió allá por 1927 como un grito en el mar: *Dios a la vista*.

«Leemos a Graty, escribía Marías, desde la situación actual»<sup>14</sup>. Desde Ortega, o desde Heidegger, cobraba relieve la obra del sacerdote francés, nacido en 1805 y muerto en 1872, entre Trafalgar y don Amadeo, entre Napoleón I coronado emperador y Napoleón III derrotado por los prusianos. Un siglo después de escritas comenzaban a dar frutos estas ideas.

Si el hombre conoce las cosas es porque los sentidos, al ponerle en contacto con ellas, permiten y posibilitan ese

conocimiento. Análogamente, el conocimiento de Dios se fundará en cierta situación de presencia de la realidad divina ante el hombre. Gratry, exponía Marías, entendió dinámicamente el ser humano: nunca está terminado, antes al contrario, consiste en deseo que pugna por realizarse en el futuro. El alma es deseo, fuerza, ímpetu, lo que él llama 'sentido', que se sabe finito y limitado y aspira a lo infinito y perfecto<sup>15</sup>; ese conocimiento y tal aspiración integran el acto de oración, entendida filosóficamente como acto en que el hombre pide fuerzas para ser más. Para Gratry, a partir de la oración se vislumbra a Dios como la fuerza que hace ser, como la raíz y fundamento en cuyo contacto el hombre cobra fuerzas para ser y vivir. Desde Gratry estamos ya a un paso, si bien incierto y envuelto en la niebla, de la existencia religada. El pensamiento de Zubiri, interpretado por Marías<sup>16</sup>, adquiriría continuidad con estos esfuerzos precedentes, al tiempo que contribuía a dar claridad a los intentos de una filosofía cristiana actual. La preocupación por el hombre del pensamiento contemporáneo parecía abrirse así a sus perspectivas cara a la divinidad.

### *Unamuno como posibilidad*

El hombre y su relación con Dios: a última hora, a ese tema van a desembocar las preocupaciones filosóficas de Marías en sus primeros escritos personales. El lejano san Anselmo de Canterbury, oscurecidas figuras como Maine de Biran o el mismo Gratry, adquieren renovado interés desde su propia perspectiva.

¿Es el hombre un sueño de Dios? ¿O es Dios tan solo un sueño del hombre? Ningún español sintió tan agudamente esas dramáticas interrogantes como don Miguel de Unamuno. A sus libros se dirigió, en busca de claridades, Julián Marías.

Conviene ver los modos de esa aproximación. Unamuno hablaba de cosas, de temas, de problemas filosóficos, al tiempo que rechazaba la filosofía, el sistematismo, incluso la

razón misma. Quería, como afirmó y hemos ya repetido varias veces, pensar el sentimiento y sentir el pensamiento, iluminar la angustia del hombre siempre inseguro de su perduración con poesía o fantasmagoría y no con doctrinas. La tentación al acercarse a su figura se ofrecía insidiosa y solapada: inventarle, con sus palabras y contra su voluntad declarada, un sistema; o lo que es igual, desunamunizar a Unamuno. Marías decidió aceptar a don Miguel tal y como había sido.

Su *Miguel de Unamuno*, en 1943, ampliando el inicial ensayo escrito cinco años antes, ofrecía una interpretación sumamente original. No se trataba de un filósofo; en rigor, el irracionalismo vigente en su época habría obturado su acceso a la filosofía, empujándole hacia otros derroteros<sup>17</sup>. Pero en estos, justamente se contenían, según Marías, posibilidades esenciales para la filosofía que importaba salvar.

La gran cuestión de Unamuno se reducía a saber, de verdad, qué significa morir. Su afán de perduración iba una y otra vez a estrellarse contra sus esquemas racionalistas, y de ese conflicto brotaba inevitablemente un «sentimiento trágico de la vida». No todo terminaba ahí; Marías vio que del ansia de inmortalidad nacía también su obra literaria: su novela, su poesía.

En la novela de Unamuno confluían, a su juicio, dos factores: el deseo angustioso de crear criaturas espirituales en que perpetuarse, y el anhelo de calar hondo en la esencia de lo humano, contemplándola a través de la ficción imaginativa<sup>18</sup>. Este último aspecto era relevante para el interés y la preocupación de Marías. En efecto, la lectura de Unamuno hecha desde la filosofía contemporánea descubría en su obra una riqueza insospechada. Edmund Husserl, el hombre que dotó a nuestro tiempo de un método filosófico, la fenomenología, que tan bien supieron recoger y recrear según su genio personal tanto Ortega como Heidegger, Husserl mismo, repito, había advertido que la ficción imaginativa permitía captar la esencia de lo imaginado con igual o mayor perfección que la contemplación del objeto real y concreto<sup>19</sup>. Aplicada la tesis al tema en cuestión, Marías com-

prendió que la novela de Unamuno posibilitaba, por su genialidad literaria, la indagación filosófica en torno a la persona y a la existencia; que ofrecía, pues, «un primer contacto con el objeto de la meditación filosófica»<sup>20</sup>. La aportación central de Marías se sintetiza admirablemente en el título de uno de los capítulos: «La novela como método de conocimiento». Por su alcance, caracterizaba estos escritos de Unamuno como ‘novela existencial’, ‘novela personal’<sup>21</sup>. ¿Qué quería significar con estas expresiones?

Lejos de la novela psicológica del siglo XIX, para la cual el hombre era mero soporte de sentimientos y estados de conciencia en cuya descripción se afanaba, las novelas de Unamuno narran la vida humana desde el punto de vista, para Marías más radical y certero, de la personalidad. Deseos y pasiones, alegrías y tristezas aparecen como modos de ser de sus personajes, integrados en una vida cuya figura se va perfilando a lo largo de su despliegue temporal. Unamuno intuyó y realizó en sus ficciones lo que la filosofía ha puesto luego de manifiesto con el mayor rigor: que la existencia humana es constitutivamente temporal o, si se prefiere, histórica, y el hombre una realidad dramática que se va constituyendo a través de sus acciones. Para caracterizar este modo de novelar Marías apeló, en 1938, a la calificación de novela existencial, para destacar su condición de narración atendida a la existencia y no a la subjetividad o intimidad de los personajes; cuando, años después, Europa comenzó a llenarse de novelas ‘existencialistas’ y Marías volvió sobre sus páginas iniciales para redactar su libro, advirtió que Unamuno no había puesto su interés en describir la existencia, sino más bien en recrear personajes para quienes resultaba su personalidad y su supervivencia tras la muerte tema y cuestión decisivos; a Unamuno, como narrador, le importaba «*quien* ha vivido y ahora muere», es decir, la persona; de ahí la designación definitiva, «*novela personal*»<sup>22</sup>.

No es posible seguir a Marías en su examen de *San Manuel Bueno, mártir* —en su opinión, la cumbre de Unamuno en la novela— y de los restantes relatos. Si encierran lo

mejor de su autor y su más interesante aportación a la filosofía, son solo una pequeña fracción de su enorme obra intelectual y literaria. En sus escritos teóricos, Unamuno había rechazado el pensamiento sistemático y racional en que la filosofía consiste, al tomar, según Marías, «sin justificación suficiente, una posición irracional»<sup>23</sup>. Su visión del carácter dinámico de la sustancia real, sus atisbos acerca de la vida humana, su idea de la persona como afán de perduración y de Dios como fundamentador y eternizador del hombre «son —escribió Marías— de honda perspicacia, pero se quedan en intuiciones»<sup>24</sup>. Por eso mismo, y esta era la tesis central de su investigación, Unamuno importará en filosofía según lo que la posteridad haga con él: si recoge sus hallazgos, si utiliza a fondo cuanto puede servir para arrojar claridad sobre los problemas de la persona, su muerte y su trascendencia, o si por el contrario, lo olvida y lo abandona. El afán de salvar esas «posibilidades metafísicas» daba ya, como primer resultado, el *Miguel de Unamuno*, de Marías.

### *Una primera instalación*

En varias ocasiones gustó de recordar Ortega el consejo de Goethe, «lo que heredaste de tus padres, conquistalo para poseerlo». Marías supo tenerlo en cuenta.

Tras su libro sobre Unamuno, que en España y en 1943 representaba, aparte sus intrínsecos valores intrafilosóficos, un efectivo heroísmo intelectual, Marías se detuvo un momento y volvió la mirada atrás. Consciente de las limitaciones que en su obra podían existir, la aceptó tal y como había ido siendo en su realidad efectiva; recogió sus escritos iniciales, sus artículos de juventud y, adhiriendo a sus contenidos y, todavía más, al impulso que los había originado, los publicó en un pequeño volumen, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía*. Hasta aquí, cabría decir en forma un tanto exagerada, Marías había filosofado sobre los libros; ahora, urgía volver la mirada hacia las

cosas, desentrañar su sentido e instalarse en la vida filosóficamente. Era preciso ponerse a pensar sobre la realidad; pero no de cualquier modo y a la buena de Dios, sino haciendo funcionar, repensándolos en cada caso, los conceptos aprendidos en aulas y en libros, sobre todo en el aula y en los escritos de su maestro Ortega. Desde su personal circunstancia, según sus íntimas preocupaciones, Marías se propuso mirar el mundo según aquel modo que Ortega había ofrecido a las mentes españolas. El resultado es esa obra, tan personal y tan orteguiana a un tiempo, que tituló *Introducción a la filosofía* y que había sido pensada, como decía en la dedicatoria a Ortega, «según la razón vital».

En los tiempos ya lejanos de la Universidad, Marías aprendió de su maestro esta tesis rigurosa: «la Metafísica consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Pero esto supone que la situación del hombre —esto es, su vida— consiste en una radical desorientación»<sup>25</sup>. Introducir a la filosofía era una tarea que solo podía cumplirse mostrando, en primer lugar, la desorientación en que vivía el hombre occidental del siglo xx, aun sin tener conciencia plena de ella; en segundo término, había que plantear, en su adecuada perspectiva, las cuestiones cuyo problematismo quedaba al descubierto, para iniciar o al menos posibilitar su resolución.

Al repensar las doctrinas de Ortega, Marías se veía forzado a realizar una faena original. Para ser fiel a aquellas enseñanzas, tenía que comenzar por atenerse a su situación real, por descubrir en su mundo la incertidumbre que forzaba a filosofar y justificaría, por tanto, este quehacer. Así, todo el contenido teórico de su *Introducción* cobra último sentido en función del capítulo inicial, que Marías elaboró como un «esquema de nuestra situación». ¿Y cómo se le representaba esta?

Hoy el hombre vive, ante todo, en un mundo que no es primariamente natural sino social. Le rodean, como nunca en la historia, los demás hombres, y las cosas son por lo general productos de la técnica, artefactos, manufacturas, incluso materias artificiales, cuyo modo de existir es estar

en venta, haberlo en la sociedad. Esta sociedad en que se halla inmerso el hombre del siglo xx presenta graves problemas para la vida personal. En efecto, no hay unidades históricas vigentes con plenitud, como lo fueran antaño las naciones, y se oscila entre formas nacionalistas anacrónicas e internacionalismos insuficientes. El Estado se ha desarrollado enormemente, a costa de la sociedad; han irrumpido sobre la faz de la tierra los totalitarismos, al tiempo que aquella se debilitaba y perdían vigor formas de trato y de convivencia —crisis de la familia, cambios en la situación de la mujer—. Los prestigios oficiales antes automáticamente reconocidos y aceptados sin vacilación carecen de fuerza, y en cambio han ido apareciendo otros nuevos, «cuya falsedad conoce y quiere» la gente. La religión no sirve ya de apoyo efectivo para gran número de hombres, y los cristianos han reconocido ser ahora «grupo», parte, y no la mayor, de la sociedad. La conciencia histórica, agudizada en nuestra época, apenas entiende ya el significado de la palabra 'definitivo'. Y mientras la atención recae sobre lo mutable y temporal, el horizonte de ultimidades se ha desvanecido casi por completo: una tremenda frivolidad de la muerte, y un profundo olvido de Dios se han volcado sobre el espíritu.

Inserto en un mundo social en crisis, que afecta de modo esencial a la vida privada, olvidadas las últimas y radicales cuestiones, el hombre vive preocupado por la consecución de placer, de riquezas, de poder sobre los demás, aunque solo participe de este como ejecutor de consignas ajenas; busca ante todo modos de actuar sobre las cosas, valora más la decisión enérgica que lo decidido y, en fin, abocado a una muerte sobre la que no medita, acaba por perder el respeto a la vida misma. A juicio de Marías, tal es nuestra situación. «Apenas se encuentra una vigencia tradicional que no esté amenazada y cuarteada; la perplejidad y la desorientación dominan casi todos los aspectos de nuestra vida»<sup>26</sup>. La conclusión se impone: hay que filosofar.

No se trata de nada misterioso: tan solo de buscar una certeza radical que ponga fin a la desorientación en que el

hombre se halla y le permita vivir en la verdad. Hoy, decía Zubiri en el prólogo a la *Historia de la Filosofía*, «como decía San Pablo de su época, ‘los hombres tienen cautiva a la verdad’ (Rom. I, 19)»<sup>27</sup>; hoy, pensaba Marías, la situación dominante es «vivir *contra la verdad*»<sup>28</sup>. Frente a ello es preciso reivindicar la vida auténtica, que solo la verdad hace posible.

Nunca encuentro las cosas aparte de mí, sino en torno a mí, como parte de mi circunstancia, recubiertas de cierta «pátina» de interpretaciones. Para comprenderlas, las he de integrar en mi vida y hacerlas funcionar dentro de ella, completándolas con los posibles sentidos que, en el pasado y para otras vidas, han tenido. Dar razón de las cosas, aprehender su verdad, solo es posible lograrlo con mi vida y con la historia: fue el descubrimiento central de Ortega, la razón vital que es también razón histórica.

Marías estudia acto seguido la estructura de la vida humana. Con Ortega, advierte en ella ciertos elementos o caracteres propios de todas las vidas humanas, «requisitos», momentos abstractos de las mismas, objeto de una «analítica» o teoría *a priori* de la vida: su carácter de realidad radical en que toda otra realidad aparece o radica, su estructura dinámica yo-circunstancia, su condición de quehacer que hay que anticipar o proyectar eligiendo posibilidades y justificando la elección.

Pero aquella teoría analítica requería ser completada con un examen de «las estructuras» que se imponen a la vida en *este mundo* concreto en que nos encontramos<sup>29</sup>, lo que más tarde Marías habría de llamar ‘estructura empírica’ de la vida humana<sup>30</sup>. De un lado, ponía de relieve ciertas interpretaciones básicas, ciertas creencias en que el hombre occidental se encuentra, desde Grecia, frente a lo real: la ‘naturaleza’, el ‘ser’, y aquellas otras que la sociedad le entrega como pautas de comportamiento, los ‘usos’, el lenguaje mismo. De otra parte, hacía ver cómo, a través de esas interpretaciones de lo real, gravita sobre nuestra vida el pasado entero. Y en consecuencia, el saber histórico no solo nos trae ante la mente el pretérito de la humanidad sino que nos com-

pleta e íntegra, en plenitud de conciencia, con nosotros mismos. La contemplación de otras visiones de lo real, según distintos puntos de vista —otros mundos, otras épocas— nos revela nuestra peculiar y original perspectiva: «la historia —escribía allí— es el *órganon* de la autenticidad»<sup>31</sup>.

Mas no basta el conocimiento del pasado para lograr autenticidad y verdad. Esta consiste en proyecto, en futuriación, y por lo mismo, no puede ignorar las últimas cuestiones, «el horizonte de las ultimidades»: la muerte, que cierra la vida y hace de esta una totalidad en vista de la cual se han de proyectar nuestras acciones; el problema de la pervivencia o aniquilación de la persona, y la realidad de esta, fundamentada en Dios o sin fundamento alguno.

Al introducir a sus lectores en la filosofía, el autor desplegaba todo el problematismo radical que afecta al hombre de nuestro tiempo cuando recapacita un instante sobre su propio vivir. Trazadas las interrogantes, las ha situado en cierta perspectiva señalando levemente caminos por donde internarse hacia posibles soluciones. De este modo, había puesto en marcha el filosofar mismo. Instalado en el nivel que este libro representa, se hallaba su autor en una situación personal sumamente paradójica; en lugar de tener ya las respuestas en la mano, y resultarle la filosofía la solución de sus problemas, esta solo le ofrecía un tremendo y complejo conjunto de preguntas, de más clara formulación y más consciente ignorancia. Pero en esto consiste la metafísica, en «*ser método o camino hacia la realidad*»<sup>32</sup>. Tras rehacer personalmente la meditación orteguiana, le era forzoso seguir «hacia las cosas mismas» tal y como las veía, desde su vida intransferible, al contemplarlas «según la razón vital».

### *Una puerta abierta*

La filosofía es, para Marías, un quehacer circunstancial, cuya última pretensión es permitir al hombre saber a qué atenerse respecto a su mundo o, mejor aún, a la totalidad de lo real. A su juicio, para un español, la entrada en la

filosofía solo era posible desde Ortega<sup>33</sup>. O si se quiere expresar de otra manera, Ortega representaba la posibilidad de filosofar en España<sup>34</sup>, aquella que habían prolongado, en diverso grado de fecundidad y originalidad, García Morente y Xavier Zubiri.

Esa posibilidad, esa puerta abierta a la meditación filosófica era preciso mantenerla libre de obstáculos, proporcionarle relieve y constancia adecuados en la vida intelectual española, embarcada académicamente en otros derroteros. Este propósito le animó a escribir una serie de trabajos que giran en torno a tan breve como importante tradición de pensamiento; incrementado su número en ediciones sucesivas, formaron primero el volumen sobre *La filosofía española actual*, de 1948; luego, *Filosofía actual y existencialismo en España*, de 1955, y, por fin, *La escuela de Madrid*, de 1959.

Unamuno, como punto de arranque de la sensibilidad para las cuestiones filosóficas y como precursor de temas y temple existencialistas; Ortega, en su concepción del método de la razón vital, en su núcleo metafísico central, en sus desarrollos hacia la sociología; Morente, el gran profesor, caminando desde Ortega hacia el gran tema de Dios, y, en fin, Zubiri, cuyo influjo sobradamente quedó puesto de manifiesto: he ahí los contenidos, en simple mención que no es de este lugar desarrollar, de las referidas obras.

En algunas ocasiones se vio forzado a acciones más enérgicas, ante ciertos intentos deformadores del pensamiento orteguiano revestidos de una aparente autoridad que derivaba muy directamente de la condición religiosa de sus autores. Conocido es su libro *Ortega y tres antípodas*, de 1950, en cuyas páginas confrontaba las citas que utilizaban aquellas pretendidas 'refutaciones' con la íntegra expresión del propio Ortega: maliciosas supresiones de palabras, tergiversaciones, atribución de textos que nunca había escrito, todo esto, venía a decir en él, era en realidad «un ejemplo de intriga intelectual» que revelaba profundos males de nuestra vida intelectual, no una crítica encaminada por la vía de la verdad.

Frente a todos los obstáculos, aquella reducida 'escuela de Madrid' aspiraba a avanzar en su indagación teórica sobre los múltiples problemas que cercan a la vida humana, haciendo al tiempo un cortés gesto de llamada al público español. La apelación se hacía desde un breve folleto de veintidós páginas, impreso en la viuda de Galo Sáez, en Madrid, y en cuya portada se leía: «Aula Nueva / Instituto / de Humanidades / organizado por / José Ortega y Gasset y Julián Marías / Madrid / 1948». En su centro, el viejo arquero prehistórico de las ediciones de la Revista de Occidente alzaba hacia la lejanía su dardo, tratando de hacer blanco en el centro de la vida intelectual española. Ortega y Marías ofrecían sendos cursos de doce lecciones, sobre Toynbee y el método histórico de las generaciones, respectivamente; García Gómez y Benito Gaya, cuatro lecciones cada uno sobre arabismo y filología y la cultura de Mohenjo-Daro. Dentro del marco de la historia —el instrumento u *órganon* de la autenticidad vital, no se olvide—, Julián Marías se ocupaba de la puesta a punto del método histórico mismo, en un estudio que podría quizá llamarse 'reduplicativamente metódico': el método propio de la historia, que es ella misma método para la vida. Comenzaba así a adentrarse en aquella zona de problemas que en su *Introducción* había acertado a denominar como estructura empírica de la vida humana.

### *Conocimiento del hombre*

La pretensión de certeza respecto de la propia situación le había conducido al fin, siguiendo a Ortega, a una teoría analítica de la vida humana. Para mí es realidad cuanto aparece en mi vida y en la medida en que en ella se me aparece; con otras palabras, en mi vida «radica toda realidad en cuanto realidad»<sup>35</sup>. El estudio de su carácter de realidad radical es, pues, al mismo tiempo, estudio de lo real en cuanto tal, y esto es lo que desde Grecia se ha venido llamando Metafísica. La teoría de la vida humana es, ni más

ni menos, doctrina metafísica o, con venerable expresión aristotélica, filosofía primera, el conocimiento orientador que permite al hombre salir de la perplejidad y «saber a qué atenerse». Desde este punto de vista se puede reinterpretar el pasado filosófico —presocráticos, Platón, Aristóteles, estoicismo...— como él lo ha hecho en sus estudios sobre *Biografía de la Filosofía*, derivando esas doctrinas de sus originarias situaciones, coincidentes todas ellas en varios puntos: desorientación radical, pretensión de certeza, confianza en la razón como método para alcanzarla.

Ahora bien, la vida es siempre concreción circunstancial e histórica. La metafísica, única vía hacia la orientación radical del hombre, no se basta a sí misma sino que postula, para su perfección, ser completada con el examen de los ingredientes de cada vida humana; la filosofía primera exige, por tanto, otras filosofías segundas.

Entre el individuo real —yo, tú— o, mejor aún, *mi* vida, única que para mí es realidad radical, y el esquema de *la vida*, de *toda* vida, *a priori*, metafísico, hay una serie de determinaciones que, según ve Marías, «pertenecen de hecho y establemente a las vidas humanas que encuentro y en las que empíricamente las descubro»<sup>36</sup>; son estables, pero pueden variar; dan forma concreta a la vida, haciéndola 'humana'; en suma, su conjunto constituye lo que en rigor cabe llamar *el hombre*, la naturaleza o la condición humana. La aspiración de certidumbre que ponía en marcha el filosofar obliga, pues, a hacer metafísica en primer lugar, después, a encarar los problemas de una antropología filosófica fundamentada en aquella. Y esto es lo que ha ido haciendo paso a paso.

Mi vida es histórica, porque está adscrita a una forma de existencia entre otras, y se da en un tiempo cualificado por su nivel sobre otras pretéritas: es, por tanto, histórica, intrínsecamente, al realizarse como convivencia de hombres que coexisten y se suceden. He aquí una cuestión de antropología, en su sentido ya indicado: ¿cómo acontece la vida histórica?

Ortega dio la respuesta: según un ritmo de generaciones.

El tema requería, sin embargo, una elaboración detallada para poder convertir esa teoría en un método de trabajo, con el cual volverse sobre las edades pasadas.

«La generación, escribió Marías, en su doble sentido de cuerpo social y duración temporal, es el personaje y el presente elemental de la historia»<sup>37</sup>. Pero aquella expresión, 'cuerpo social', es un enigma. ¿En qué sentido ha de entenderse ese cuerpo? ¿Cómo y en qué medida la vida humana es social? Tras *El método histórico de las generaciones*, pasó a encararse con los problemas de *La estructura social*.

Ortega había situado con precisión el momento en que lo social irrumpe en la vida de cada cual, bajo la forma de pretensiones, estimaciones, comportamientos que *se* usan o *se* imponen a una colectividad porque los *usa* e impone la Gente, nadie en particular y todos en general. El uso, para Ortega, es el hecho social básico; y en cuanto realidad dinámica, que se nos impone, lo denominó con término técnico: *vigencia*. A una sociedad la constituyen y definen ciertas vigencias. ¿Cómo son las diferentes vigencias? Fue el paso siguiente, que había que dar.

Hay vigencias básicas que rigen la convivencia y delimitan una sociedad; las hay parciales, por ejemplo, regionales, o privativas de hombres o de mujeres, las propias de un grupo o casta, etc. Otras son más generales y se extienden a sociedades diversas, como ciertas vigencias europeas u occidentales. No es preciso que el individuo adhiera o se complazca en sus contenidos; cabe también que los rechace; en cualquier caso, lo específico es el vigor con que se nos imponen ideas, usos, modos, y en ello estriba su condición de realidad vigente. Un tipo particular lo constituyen las creencias, en sentido orteguiano; otro, las ideas difundidas en el seno de la sociedad, cuya expansión y alcance es enormemente variable en cada caso.

La sociedad, dice Marías, «existe como un sistema de fuerzas operantes»<sup>38</sup>, que en el juego de sus tensiones originan, mantienen o desechan las vigencias y condicionan el proyecto personal en que consiste la vida individual. Aquellas fuerzas articulan cierta figura o pretensión colectiva, que

nunca es, por lo general, explícita, pero en ocasiones aparece en ficciones representativas, como ocurre con la gran novela europea del siglo pasado.

Desde la sociedad se ha de entender el Estado. Advierte en él dos aspectos distintos, con frecuencia confundidos: de un lado, lo que llama su *poder*, su autoridad en la sociedad, y de otro, sus *potencias* o capacidades efectivas para llevar adelante sus proyectos y decisiones. En líneas generales, subraya aquí, la evolución del Estado en la Europa contemporánea ha tendido a restarle poder y aumentar sus potencias, de todos modos, son varias las posibles situaciones en que puede encontrarse el Estado respecto a la sociedad, ya sea planificándola o, en el otro extremo, limitándose a fomentar las actividades de los grupos y fuerzas integrantes.

Una forma de agrupación decisiva en esa estructuración es la clase social. Desde su punto de vista, aparecen las clases como diferentes 'instalaciones' en la sociedad, consistentes primordialmente en usos, gestos, estilos, modos de expresión, desde los que se vive la circunstancia social. Como «moradas» o «residencias» que son, piensa que afectan ante todo a las formas de convivencia y solo muy en segundo lugar a aspectos profesionales. Múltiples, diferenciadas, con frecuencia polémicas u hostiles —aunque no por fuerza tales—, las clases representan miembros «con una función determinada dentro de la sociedad»<sup>39</sup>.

Los individuos, dentro de esa sociedad parcial que es su clase, proyectan sus vidas personales desde cierto «nivel de vida», que aquí ante todo significa nivel desde donde se vive, o lo que es igual, el ámbito de posibilidades reales con que se puede efectivamente contar, magnitud histórica que en cada época varía. Mariás ha podido hablar, con razón, del carácter casi sobrehumano del hombre del neolítico, al medirlo con su antecesor paleolítico<sup>40</sup>. Estamos, pues, ante un concepto funcional; dadas las posibilidades en cada caso, es preciso saber qué pretende, a qué aspira el hombre, y establecer la relación.

Dentro de la sociedad, determinando la convivencia, exis-

ten otras diferentes formas de instalación que, en cierto modo, se entrecruzan con las anteriores. Marías se ha referido con algún detalle al sexo, a la edad y a la lengua.

La vida humana acontece en forma sexuada, «en una dualidad disyuntiva: varón o mujer»<sup>41</sup>. Pero, según advierte, es urgente distinguir entre lo que gusta de llamar «condición sexuada» y lo propiamente sexual. Aquella es algo permanente y básico, que afecta a todos los estratos de la persona y determina incluso su percepción de lo real<sup>42</sup>, mientras lo segundo es solo «una actividad particular y acotada»<sup>43</sup>. Ahora bien, lo decisivo del sexo es que instala al individuo de un modo dinámico, «desde el sexo propio y hacia el otro», e introduce una tensión fundamental en la convivencia que la vivifica y le proporciona un argumento mínimo, pero esencial.

El tiempo biográfico, por su parte, no es sin más homogéneo. El hombre dispone de una temporalidad en la forma concreta de «tener los días contados»<sup>44</sup>, y esa limitación confiere figura a la vida entera y la cualifica internamente, de modo que la edad resulta caracterizada no por elementos biológicos, importantes pero no decisivos, sino por las funciones sociales que le son asignadas, siempre en estrecha dependencia de la estructura total de la sociedad. A juicio de Marías, esta condición de la temporalidad humana, que posee cantidad y también cualidad, que sitúa a cierta 'altura de la vida', es la que nos permite hablar con rigor de generaciones como intervalos o zonas de fechas, grupos nacidos en años próximos, que se preparan, intervienen o se retiran del escenario de la vida con una misma edad social.

Muy unamunianamente —«la sangre de mi espíritu es mi lengua», el soneto famoso—, también sostiene que es la lengua «la primera interpretación de la realidad; o si se prefiere, una de las formas radicales de *instalación* del hombre en su vida»<sup>45</sup>. En ella se conserva la experiencia del pasado, vivido desde un cierto temple según el cual se han ido acuñando las expresiones con que interpretarlo. ¿Qué nos revela, ha escrito en alguna ocasión<sup>46</sup>, la existencia en nuestra lengua de palabras tales como angustia, congoja,

tribulación, zozobra, desazón, desasosiego? ¿No es significativo el carácter humilde de algunas como casa, cama, calle, cuyo sentido primigenio en latín correspondía a una choza, una yacija y un sendero del ganado? <sup>47</sup>. Al comparar unas lenguas con otras, al vivir «el inglés desde dentro» <sup>48</sup> y relacionarlo con el español, encuentra en su raíz un distinto temple o tesitura original desde el que «se habla, se escucha y se entiende». Temple por un lado, experiencias por el otro, van configurando la «fisonomía» de cada lengua <sup>49</sup>, cuya última raíz habría que llegar a esclarecer. Pues lo decisivo es que la lengua es social, y el temple de que se trata no es individual sino colectivo, pero, ¿qué entidad es la que ahí se denuncia y manifiesta?

Tocamos una frontera de problemas en donde está situada, digámoslo así, la avanzada del pensamiento expuesto. A través de una lengua, o más en general, de las expresiones colectivas, se manifiesta un pueblo. No una nación, sino un pueblo, una sociedad, parcial o no, para la que la vida, por obra de su tradición pasada, viene coloreada de una cierta forma, con ciertas expectativas y pretensiones que se denuncien en aquellas <sup>50</sup>. Para poner un ejemplo, cuando aproxima y distingue los temples básicos de la vida en la India y en Estados Unidos, ambos le parecen consistir en «aceptación de la realidad», solo que el primer pueblo la toma 'tal como es' y el segundo 'tal como puede ser' <sup>51</sup>; y aquella actitud radical no es producto del idioma, o la religión, o la raza, sino de una básica y soterrada pretensión colectiva en que los individuos, por múltiples modos, participan y en la que «últimamente consiste eso que venimos llamando una estructura social» <sup>52</sup>.

### *La vida y sus ficciones*

Se trataba de comprender con el mayor rigor posible lo que significa vivir para el hombre. Hemos visto que, para Marías, la «organización real de la realidad» que es mi vida <sup>53</sup> comienza a ser interpretada en un plano abstracto y general

propio de la metafísica; postula esta, sin embargo, una mayor concreción, y atiende entonces al carácter humano de esa vida, esto es, a su forma peculiar de realización en ciertas estructuras que se descubren empíricamente y a cuyo conjunto denominaba 'el hombre', tema propio de una antropología filosófica cuya orientación acabamos de exponer. Pero además, las vidas concretas permiten una más cercana contemplación de su realidad: de un lado, vierten al exterior su intimidad a través de sus creaciones imaginativas; de otro lado, dejan las huellas de sus esfuerzos, pretensiones y renunciaciones sobre el terreno de la historia. Son dos zonas a explorar que Marías ha recorrido con suficiente dedicación a lo largo de su trayectoria intelectual.

Para comenzar por la vertiente de la ficción, habríamos de recordar ahora algunas de las cosas ya dichas acerca de su interpretación de la novela, en su *Unamuno* primero, luego en su ensayo sobre «la novela como método de conocimiento»<sup>51</sup>. Se trata, como vimos, de que la novela presenta la vida humana en su efectiva realidad concreta y, con ello, permite al pensamiento, a la filosofía, tomar contacto con su objeto. Ahora bien, ni comienza ni tampoco termina ahí la función de la imaginación en la vida humana.

Marías recoge ideas que Unamuno ya apuntó, y que Ortega desarrolló con amplitud: la vida es tarea de imaginación, creación novelesca, por decirlo con alguna exageración. Por lo pronto, es proyecto, futurición, y exige tener de esta 'vida futura' una previsión, una anticipación imaginativa que presente las afectivas posibilidades y permita una elección auténtica<sup>52</sup>; además, vivir es tratar con las cosas, y por tanto, comprenderlas, lo que quiere decir hacerlas funcionar en mi vida como término de posibles actos míos, y para esbozar ese comportamiento, para interpretar, nuevamente necesito acudir a la imaginación: «para tratar con la realidad no tengo más remedio que imaginarla»<sup>53</sup>.

Junto a esta función de la imaginación metódica o instrumental para la vida Marías ha atendido a su otra dimensión de creadora de ficciones, en el arte, la literatura, el

cine, el teatro. ¿Qué sentido profundo late bajo esas manifestaciones?

Hay, sí, la representación, la actualización de la figura de la vida humana, que *luego*, y este luego indica una derivación, por muy importante que pueda ser, que luego, repito, permite cualquier utilización metódica; pero, ¿se crea, se imagina tan solo para después investigar? Hay aquí algo más radical, más básico. El hombre, forzosamente, vive prefiriendo posibilidades a costa de renunciar a otras. Pues bien, aquí interviene el arte, la ficción, para dar cumplimiento, ya que no efectividad, a esas ilusiones o aspiraciones relegadas en nuestra vida real: «el arte —nos advierte— tiene una irrenunciable función de *sueño*»<sup>57</sup>. No se trata, como pensarían algunos, de salir de este mundo concreto, de divertirse o apartarse de él sino de enriquecerlo con lo que Ortega llamara tierras interiores, paisajes nuevos que constituyen manantiales inagotables de felicidad para el hombre<sup>58</sup>. Estos orbes imaginarios, sin embargo, están hechos de ciertas peculiares materias, palabras, imágenes, colores, tiempo, que imponen condiciones o requisitos con los que ha de contar el creador para levantar sus construcciones. De aquí arrancan muchos de sus estudios sobre las formas artísticas, sobre los géneros literarios y las realizaciones del cine de nuestro tiempo, a las que presta asidua atención desde las columnas de una publicación periódica madrileña.

La novela recrea el mundo con la palabra; es, nos dice, «narración circunstanciada», que impone la elección de una cierta perspectiva desde la que caben ideales desplazamientos para contemplar los aspectos del mundo recreado<sup>59</sup>. En el teatro, en cambio, decide, según parece, la butaca; ello implica la permanencia de un punto de vista o perspectiva; libre de la palabra en alguna medida gracias a la acción, necesita completar cuanto en la escena acontece con toda una porción de realidad que el espectador no ve pero supone o encuentra aludida, apuntada: representada. El cine, que tanto le ha interesado, permite en cambio presentar la vida humana desde perspectivas múltiples, con imágenes fugaces que recrean un mundo desde sus detalles significativos y

dinámicos; es, en palabras suyas, «un dedo que señala»<sup>60</sup> y reconstruye la compleja textura circunstancial del hombre mismo.

Resultaría sumamente reveladora una incursión por sus múltiples páginas dedicadas a la comprensión de temas literarios. No se puede olvidar que, en 1949, dirigió Marías con Germán Bleiberg un *Diccionario de Literatura Española*<sup>61</sup>, para el que redactó un considerable número de artículos extensos, en particular sobre los escritores del 98 y los poetas de la impropriadamente llamada «generación del 27». Rehuyendo un estricto enfoque literario, se aproxima a la creación poética o novelística con la idea de que el estilo es una cierta forma de instalación desde la que se escribe, se eligen las imágenes, la melodía de las frases, los vocablos, los temas o, cuando menos, el sesgo en que son tratados<sup>62</sup>. Le importa, pues, lo que la obra tiene de creación, de quehacer humano revelador de la intención de su autor a través de las sucesivas preferencias que van dando cuerpo a la novela, al poema o al drama.

¿Qué hace Machado con las cosas, a la luz de sus versos? Acaso, acaso, se limita a un tímido gesto gracias al cual, dentro de un mínimo escenario, las torna presentes en la vida del poeta cargadas de alusiones, y por ende, llenas de fuerza poética<sup>63</sup>. ¿Y Pedro Salinas, no es el gran re-creador, casi inventor, de cierto amor original de nuestro tiempo, que es amistad e intimidad también?<sup>64</sup> Marías descubre a Juan Ramón recreando el cotidiano Moguer en su soledad, que no es total, que está «comunicada» con un delicioso burrito pequeño, peludo, suave...<sup>65</sup>; a don Pío Baroja, enamorado de los desechos y desperdicios de una vida que nunca es exacta, redonda ni perfecta<sup>66</sup>; a Valle-Inclán, que desnuda la entraña del diecinueve español mediante su genial estilización narrativa<sup>67</sup> y a Ramón Gómez de la Serna, a Rubén Darío, a Thornton Wilder, a Eduardo Mallea, a Rosa Chacel o a Camilo José Cela; y a los románticos, Espronceda, Zorrilla, y a Lorca y Guillén, pero, ¿cómo seguir por este camino sin salirnos de nuestro propósito?

Si el estilo es instalación, es también un modo de ver, de sentir, de decir la realidad, y por tanto, de explorarla. Explorar lo real, descubrirlo: no otro fin se propone el filósofo. Al aproximar la creación literaria a la estricta teoría descubre al fin una decisiva verdad: que el desvelamiento de la realidad solo puede llevarse a cabo desde un temple literario y «que para hacer precisión verdadera no hay más remedio que hacer literatura»<sup>68</sup>. Lo que Unamuno y Ortega realizaron cobra así estado de tesis rigurosa que encierra lo que Marías considera «la gran originalidad del pensamiento español de nuestro tiempo»<sup>69</sup>. La disyuntiva que en su juventud abriera Ortega entre literatura y precisión, nada patente por lo demás en el resto de su obra, queda ahora superada en estos nuevos términos.

El filósofo ha de ser, originariamente, escritor. Para Marías tiene este término un sentido muy preciso: quien «solo es —plenamente— escribiendo»<sup>70</sup>, quien se va haciendo su personalidad a través y mediante el escribir, y por tanto, de algún modo está presente en cada frase impregnando a su obra de lo que tanto gusta de llamar «calidad de página»<sup>71</sup>. Al aproximarse a la realidad en un sesgo original personal, ofrece aspectos inéditos solo plenamente poseídos mediante la imagen, la metáfora, el verbo literario en suma. Y como todo lo real ofrece siempre pluralidad de facetas, solo «un sistema metafórico», es decir, todo un estilo literario puede llegar a aprehenderlo en la integridad de alusiones, referencias y multiplicidad de dimensiones<sup>72</sup>. Ortega hizo de la metáfora un instrumento cognoscitivo; ahora se completa la idea con esta estructura o sistema mental.

Hagamos un alto. De la mano de Marías echamos a andar desde la desorientación en nuestra circunstancia hacia un saber radical y último, la metafísica, que postulaba ulteriores concreciones sobre el hombre y sus diversas instalaciones en la realidad. La ficción y, aún más esencialmente, el temple literario nos permitían ganar proximidad con nuestro objeto. Ahora es preciso volver los ojos a la figura efectiva de las vidas españolas dentro del marco de occidente, mediante esa recreación imaginativa *cum fundamento in re*

que es la comprensión histórica, en marcha desde su pasado hacia un futuro cuyo rostro aún no despunta y en cuya configuración ha de intervenir, de varios modos, nuestra libertad. ¿De dónde viene España, cuántas y cuáles son sus posibilidades? ¿Cuál es su lugar en el horizonte de nuestro tiempo? Perentorias cuestiones a las que ha dedicado gran atención y considerable espacio en su vasta obra intelectual.

### *Una imagen de nuestra España*

El primer paso en toda indagación histórica es siempre de consecuencias decisivas para cuanto va a seguir: ¿cuál es el punto desde el que es menester arrancar? Los conceptos sociológicos anteriores le permitían responder con fundamento a esa pregunta. Era preciso partir de aquel momento en que, organizada según un sistema de vigencias imperante, la sociedad española se encontrara instalada en una forma de vida estable. Ese momento es el siglo XVIII.

¿En qué consiste esa instalación? Resumamos los rasgos que, en diversos escritos, nos ofrece. En primer lugar, existe tácito acuerdo respecto a quien posee el poder: lo tiene quien entonces se piensa que debe ostentarlo, el Rey; hay, pues, lo que gusta llamar *consensus* sobre el mando, y por lo tanto este es legítimo. La monarquía del Antiguo Régimen tiene muy limitadas *potencias* pero goza de un *poder* indiscutido y reverenciado por todos<sup>73</sup>. Entre las diversas clases sociales hay tensiones que se orientan hacia dos polos fundamentales, «ilustración» y «populatismo», sin ruptura de convivencia, antes bien sostenidas por una radical concordia<sup>74</sup>, y adhiere cada una de ellas a su propia condición. Las minorías ilustradas, en torno a la corona, hacen de España misma su preocupación y su empresa, tratan de levantarla de su decadencia y nivelarla con las restantes naciones europeas, hasta convertirla en un país en forma<sup>75</sup>; ejemplo máximo, estudiado magníficamente, la figura de Jovellanos. España, al fin, está instalada en Europa de modo adecuado; Moratín cruza las fronteras en la última

década del siglo XVIII y «nunca parece *dépaysé*»<sup>76</sup>; Feijoo, Jovellanos, el Padre Andrés o Cadalso, Iriarte y el desconocido «Pedro Fernández», autor de un manuscrito, que Marías ha descubierto y editado, se encuentran a nivel con su época, admiran cuanto en Francia o Inglaterra vale la pena de ser admirado pero con medida y discernimiento, libres de todo provincianismo. La España europea es «posible en tiempo de Carlos III»<sup>77</sup>, y una Ilustración moderada, católica, monárquica la iban transformando lenta y progresivamente. Pero no prevaleció. ¿Por qué?

Marías denomina «radicalización inducida» al proceso que dio al traste con aquellas ilusiones europeístas<sup>78</sup>. Se trata de algo muy sencillo: en 1789, con los primeros pasos de la tremenda crisis, la Ilustración en Francia resulta ser un movimiento revolucionario y progresista, deísta y anti-monárquico, y en consecuencia, la española llega a parecer a sus compatriotas reaccionarios algo igualmente peligroso y temible y con la misma carga y sentido que aquella. Se la radicaliza por inducción, y con ello, la concordia española comienza a cuartearse.

Aparece la figura de Manuel Godoy en la escena nacional, en 1792. Cabe distinguir dos aspectos en su actuación política. Por su contenido, esto es, su despotismo ilustrado, prolonga en forma real y efectiva, aunque menos decidida y limitada, los proyectos de los grupos progresistas<sup>79</sup>. De otro lado, sin embargo, por su modo de detentar y ejercer el poder, Godoy representa «la arbitrariedad de un poder personal y autocrático»<sup>80</sup>, que no posee títulos según derecho, y por tanto, su mando significa nada menos que la ruptura de la legitimidad del régimen monárquico<sup>81</sup>, la pérdida de aquel *consensus* originario.

Invasión napoleónica y resistencia nacional. Ilustrados, innovadores y reaccionarios combaten con denuedo la opresión extranjera, pero, advierte Marías, solo están de acuerdo en oponerse al enemigo, y la discordia se torna manifiesta a la hora de construir una nueva nación a la espalda de las tropas libertadoras. «Es el momento en que surgen —antes no— ‘las dos Españas’»<sup>82</sup>; comienza para nuestra

nación «*la vida como partidismo*»<sup>83</sup>. También es la hora de la eclosión vital, aún no literaria, del Romanticismo. Con el absolutismo de Fernando VII España pierde pie en el horizonte europeo de 1808 a 1833, mientras aquí «no se puede hacer nada», más allá de las fronteras se levantan las monarquías constitucionales, las burguesías, la industrialización, el idealismo alemán, el positivismo, el romanticismo literario y la moderna novela —un solo nombre, Stendhal<sup>84</sup>.

El desnivel respecto a Europa lo ha examinado con detalle moroso, fijando su atención en nuestro Romanticismo. Cuatro generaciones —la de 1766, 1781, 1796 y 1811, respectivos años centrales según sus cálculos— realizan la forma romántica de vida; la última da a luz la grande y fugaz expresión de su sensibilidad —Larra, Zorrilla, Espronceda— tras la muerte de Fernando VII (1833), pero despega ya hacia formas nuevas; en cambio, en los otros países, esa maduración ha acontecido en los hombres del grupo precedente. España lleva «un retraso mínimo de una generación»<sup>85</sup> o quizá más; algo, pues, sumamente grave y perturbador para su desarrollo histórico normal.

Tras Fernando VII, el reinado de Isabel II. «Epoca de esperanza», piensa Mariás<sup>86</sup>, en que España estrena liberalismo, parlamentarismo, vida pública, retórica, y, desde 1849, una nueva sensibilidad literaria orienta sus gustos hacia la novela realista<sup>87</sup>. Dos grandes vigencias se reparten las almas, «*la libertad*» y la «*vida como tradición*», y su polémica mantiene encendida la disociación y la discordia en el seno de la sociedad española<sup>88</sup>. Su enfrentamiento se produce en los campos de batalla —carlistas y cristinos—, y en el plano ideológico —y así ha recordado la maravillosa y mesurada crítica de don Juan Valera al destemplado y violento Donoso Cortés<sup>89</sup>—. Pero bajo todo ello se deja sentir la falta de disciplina intelectual, de normas valorativas, de un pensamiento enérgico y constructivo, y al fin se refiere a este período con tres palabras que lo dicen todo: «España como desorientación»<sup>90</sup>.

Desde 1860, todas las tendencias se extreman: oposición al krausismo y al liberalismo por los 'neocatólicos' como

Ortí y Lara<sup>91</sup>, reaccionarismo de Narváez, izquierdismo revolucionario, chabacanería de la Corte de los Milagros que Valle-Inclán plasmaría genialmente<sup>92</sup>, y al fin, la Revolución de septiembre de 1868. «La vida española —diagnostica— entra en una fase de radical inconsistencia, en que todo es posible, lo cual quiere decir que no lo es nada»<sup>93</sup>. Y Marías se aterra al ver cómo una gran figura de la Iglesia española, don Vicente Manterola, da por muerta la palabra de Dios si algún día los judíos consiguen «constituir un pueblo con su cetro, con su bandera o con su presidente», hablando en las Cortes de 1869 donde todos los oradores disparataban a gusto<sup>94</sup>.

Y al cabo la Restauración borbónica de Sagunto, cuyo sentido equívoco se presenta con finos matices. De una parte, «desde 1875, y durante casi medio siglo», España reconstruye su estado de derecho, las libertades políticas, el parlamentarismo, cierta normalidad de la vida pública tan amenazada en los tiempos precedentes, y todo ello adquiere a los ojos de hoy positivo, innegable valor; pero, por otro lado, ni la concordia nacional ni la nivelación con Europa se plantearon de modo suficiente, y la crisis de 1898 pone de manifiesto la necesidad de remediar los males de la nación: regeneración, reconstitución, europeización... Los hombres del 98 se yerguen aceptando la realidad, tomándola como es, triste, dolorosa, apasionante, para apropiársela en su raíz más profunda y verdadera y desde ahí volver a edificar una morada nueva para el alma de nuestro pueblo. Esto es lo que gusta llamar «el naufragio como punto de partida»<sup>95</sup>.

La generación del 98 y la siguiente, la de Ortega, Marañón y d'Ors, pusieron término al desnivel intelectual con Europa, y Marías lo ha mostrado en su obra hasta la saciedad. Pero quedaban otras muchas cuestiones por resolver, de orden político y social, muy principalmente la de la concordia y el consensus nacional. Nuestra guerra civil testimonia la enorme gravedad del problema y de su falta de solución. Pero, desde el punto de vista de nuestro autor, esto no es ya historia sin más; es, ante todo y sobre todo, el hori-

zonte de su futuro personal y también colectivo, entraña de su propia biografía.

La comprensión del pasado es condición imprescindible para todo efectivo entendimiento del presente; es, sin embargo, labor que desborda las capacidades individuales y requiere equipos de investigación. Por esta razón Marías ha organizado y dirige en Madrid, desde 1960, un Seminario de Estudios de Humanidades, con secciones orientadas por intelectuales tan relevantes como Pedro Laín, Enrique Lafuente Ferrari, Rafael Lapesa, José Luis Aranguren y el recientemente desaparecido Melchor Fernández Almagro<sup>96</sup>. De cara a este vasto proyecto de estudios, la esquemática visión del pasado español, resumido en las páginas precedentes, cobra sentido de boceto o plan de trabajo destinado a proyectar una metódica orientación sobre ulteriores indagaciones de detalle acerca de nuestra historia. Pero constituye también una «hipótesis de trabajo» complementaria que al fin ha tenido que construir para entender la estructura de nuestra España presente. Solo conveniencias expositivas justifican la separación con que aquí reflejamos sus ideas sobre el pasado y el presente de nuestro país. ¿Y cuáles son estas últimas?

### *Consideración de nuestro presente*

En 1940, ocasionalmente, se le escaparon estas líneas reveladoras de su actitud: «el problema histórico de España —parece mentira que todavía no sea esto algo evidente y sabido por todos— no es otro que el problema de la *mente española*». Con ellas quería señalar el peligro que acecha siempre a nuestro país bajo formas muy variadas y distantes: la abstracción y pérdida de contacto con la realidad misma<sup>97</sup>. La aproximación a nuestros problemas se ha de lograr en el único ámbito donde la realidad se manifiesta y presenta como tal, en la vida humana, y solo puede accederse a ellos desde una comprensión de la vida. Así la filosofía, la sociología y la historia, tal y como Marías las integra y articula, nos ofrecen una vía intelectual adecuada a aquellos.

Hablar de España quiere decir hablar acerca de una cierta y precisa sociedad, con sus vigencias, sus presiones, sus grupos y su imagen y argumento colectivos. ¿Qué hay de todo ello, a grandes rasgos?

Lo primero que hay, piensa Marías, es una grave y peligrosa confusión que puede impedir el recto planteamiento de todas las demás cuestiones: tomar como realidades idénticas sociedad y Estado, cuando este es solo un instrumento de aquella con funciones específicas, que, en una ocasión, ha resumido así: «'fomentar' lo que el individuo inventa y la sociedad realiza, y 'ejercer' el mando»<sup>98</sup>.

La creación y la inventiva acontecen siempre en el plano de la vida individual. El planteamiento habitual de los problemas sociales en forma de oposición entre individuo y Estado ha enturbiado, según piensa, todo intento de solución, al olvidar que entre ambos hay nada menos que la sociedad misma, es decir, sus grupos y estructuras constitutivos. Le importa, pues, ante todo, devolver su lugar adecuado e irreductible a la sociedad.

«Lo más grave —nos advierte a este respecto<sup>99</sup>— es la distancia entre la realidad y la apariencia: la falta de articulación y reconocimiento de los elementos reales, por debajo de una ficticia uniformidad y unanimidad.» Grupos sociales, grupos de intereses, grupos de opinión, modalidades regionales de la vida española, he aquí los elementos reales que contempla Marías como oprimidos y encubiertos bajo unas apariencias que quieren mostrar un estado de «unidad, homogeneidad unánime, ausencia de toda discrepancia, inmovilidad»<sup>100</sup>.

El desconocimiento de la efectiva constitución de la sociedad por grupos, asociaciones y sociedades 'parciales' lleva a negarles las posibilidades de manifestación con que lograr, de hecho y de derecho, efectividad y constancia pública. Esta crisis de vida pública afecta gravemente al poder mismo, porque no se encuentra explícitamente respaldado por la sociedad, y esto quiere decir que su legitimidad es dudosa por falta de *consensus* expreso. Perturba, además, a múltiples sectores de la nación, cuyos problemas más hondos se es-

conden en oscuridad y silencio públicos. Hay un desnivel social muy grande entre las clases, que introduce una considerable «desigualdad de posibilidades» entre ellas; nuestra nación no vive con todas sus fuerzas incorporadas al nivel de nuestro tiempo, sino que, como ha escrito alguna vez, «es un país al 20 por 100 o acaso al 30 por 100», porque «la mayor parte de nuestra nación es pasiva: no hace la historia de España, sino que la padece»<sup>101</sup>.

Si el horizonte público es sumamente inquietante y se muestra erizado de dificultades y de deficiencias, otra cosa muy distinta nos descubrirá en el orden de las relaciones interindividuales en «la vida cotidiana». «En ella consiste —así dice<sup>102</sup>— la riqueza principal de la sociedad española.» A su juicio, posee sobre todo cierta 'holgura', una 'riqueza vital' que penetra múltiples dimensiones de la persona: la ocupación de nuestro tiempo, la atención a personas y cosas, el empleo del dinero y otras tantas facetas semejantes<sup>103</sup>. Todo ello gracias a cierto inutilitarismo que ha ido librando al español de una estricta servidumbre a lo económico<sup>104</sup> que angosta la vida y agosta la ilusión. Su tesoro humano florece como improvisación, desinterés, capacidad de hacer aquello que no conviene<sup>105</sup>, y su seguridad se asienta sobre dos decisiones para toda la vida, el matrimonio y un destino en el escalafón estatal<sup>106</sup>.

La vida cotidiana se forja día a día desde las diversas instalaciones del hombre en la realidad: el sexo, la lengua, la condición social, la región. A Marías le importa extraordinariamente esta última, tan diversa y rica en España, y sus recientes libros *Consideración de Cataluña* y *Nuestra Andalucía* dan prueba de ello. Y es que advierte que «el modo concreto de ser español es ser andaluz, castellano, catalán, gallego, aragonés, vasco...»<sup>107</sup>, variedades esenciales que modulan la vida en formas arquitectónicas, en idiomas y en fonéticas, en usos y costumbres con personalidades inconfundibles, con peculiar sabor en cada caso. Es preciso conservar esas diferencias regionales dentro de nuestra sociedad, según afirma, para evitar «una *entropía social*» y mantener enérgica la espontaneidad creadora de los individuos<sup>108</sup>, pero ha

de hacerse desde dentro de las regiones, no invadiéndolas un Estado planificador y absorbente. Barcelona, «la expresión más alta de lo que es una ciudad»<sup>109</sup>, Cataluña, Andalucía, nuestras regiones en general, viven por debajo de sí mismas, de la plenitud de sus posibilidades: «urge iniciar la animosa conquista de España por los españoles, la toma de posesión de su realidad física y social, de su pasado entero, de su futuro, que solo entonces será *porvenir*»<sup>110</sup>.

¿Qué significa entonces España para Julián Marías, entendida como empresa y quehacer de los españoles? Ante todo, hay que llevar a cabo la organización del pluralismo, para vivir y discrepar sobre una base de concordia que solo puede fundarse «en el derecho a ser lo que se es». En segundo lugar, es preciso formular programas de vida colectiva que versen sobre cuestiones estrictamente políticas, no sobre sistemas filosóficos o concepciones de la vida de orden personal, a través de unos pocos partidos políticos a los que, en cada ocasión, preste o retire su apoyo una «mayoría no adscrita». En tercer lugar, resulta urgente incorporar la totalidad del cuerpo social al nivel histórico de nuestro tiempo, mediante la educación y la franquía de todas las posibilidades a todos sus miembros. Finalmente, importa no enmascarar la radical inseguridad de la vida humana, abierta a ciertas ultimidades ante las cuales se orienta y configura para realizar su personal felicidad; esto es, importa mantener la «vida como libertad», como creación personal intransferible, como obra de imaginación que la sociedad ni puede entregar ya hecha ni debe destruir a fuerza de limitaciones<sup>111</sup>. Y el camino hacia estos proyectos se centra en dos puntos esenciales: democracia liberal y técnica<sup>112</sup>. La técnica de hoy, en la época de la energía atómica, es una fuerza fabulosa capaz de transformar las cosas de nuestra circunstancia, el mundo total y la magnitud misma del hombre, posibilitando su intervención sobre las partículas nucleares y los espacios siderales<sup>113</sup>. La democracia, por su parte, hace posible la existencia de comunidades políticas con *consensus* explícito y legitimidad revalidada que garantizan la estabilidad de sus respectivas convivencias<sup>114</sup>; liberalismo, que representará, ante todo,

un temple de 'melancolía entusiasta', propia del hombre «que no está seguro de lo que no puede estarlo», y que proyecta e imagina a sabiendas de que puede fracasar<sup>115</sup> asumiendo la responsabilidad de su acierto y su fracaso porque se hace, en libertad, su yo más personal<sup>116</sup>.

La elevación de la integridad de España al nivel humano de nuestro tiempo es solo uno de los argumentos o proyectos colectivos que Marías desea y propone, según acabamos de ver, a los españoles de nuestro tiempo. Y es solo uno, porque España no está sola en el mundo y le cumple llevar adelante otros que desbordan el área de lo nacional, misiones de alcance europeo y occidental. ¿Cuáles son estas?

En primer término, necesita proyectarse hacia esa sociedad más amplia y tenue que denominamos Europa. Algunas veces ha escrito y ha hablado, porque lo sentía dentro de sí, de un «patriotismo europeo»<sup>117</sup> que es una emoción e incluso ante ciertas ruinas un «dolor y vergüenza», y el reconocimiento de que nuestras ideas, filosofías y formas artísticas son, antes que nacionales, patrimonio de Europa entera<sup>118</sup> o, quizá mejor, tesoro o patrimonio «occidental», porque para Marías ya no cabe pensar en Europa sola, entre América y Oriente, sino en una realidad incipiente y germinal, Occidente, que representa en algún modo un futuro lleno de sentido y de promesas para Europa *con* América, dinámicamente vinculadas<sup>119</sup>. Y este dinamismo le parece responder a la más esencial tradición histórica, porque cree que Europa ha consistido ante todo en acción, «europeizar», gracias a un entusiasmo, una ilusión y una inventiva que fueron moviendo, siglo a siglo, hacia todas las direcciones del planeta<sup>120</sup>, en competencia fructífera entre una y otras naciones. ¿Con qué papel le correspondería a España participar en esta superior tarea? De un lado, piensa Marías, hay algunas ideas, sobre todo cierto método, la razón vital, que Ortega descubriera en las altas tierras nuestras y que Europa debe apropiarse para no quedar retrasada respecto de sí misma y plantear sin anacronismos los problemas complejos con que se debate: el pensamiento occidental necesita integrar «su *versión española*» y orteguiana<sup>121</sup>.

España debe también realizar en este horizonte una tarea que la historia le ha impuesto de cara a Hispanoamérica <sup>122</sup> y a la que no puede renunciar, so pena de falsificar su propio destino. La solución de muy graves lacras sociales de España y de los países americanos de origen español se le presenta, al fin, en la forma concreta de una convivencia que restableciera el espíritu competitivo, la ejemplaridad de los valores verdaderos y la comunicación efectiva entre estas sociedades dentro del marco de una Plaza Mayor, de un ámbito que nuestra nación debería saber levantar dentro de sí misma libre de frivolidad y de provincianismos <sup>123</sup>, donde la realidad hispanoamericana tendría efectiva existencia y realidad, y su presencia resultaría decisiva para el mundo occidental en su conjunto.

He aquí, pues, lo que Marías entiende por España desde la perspectiva del futuro: elevación de sí misma, aportación original a Occidente, Plaza Mayor de Hispanoamérica o, como gusta escribir, de «las Españas»; «cualquiera de las tres podría encender en entusiasmo a un pueblo. Las tres juntas y articuladas podrían dar a España una nueva grandeza: la que es posible y digna en el siglo xx, y que no consiste en dilatarse a expensas de los demás, sino con ellos y para ellos» <sup>124</sup>. Todo ello podría lograrse si se hicieran ciertas cosas que «probablemente no se harán, no se querrán hacer» <sup>125</sup>. Con melancolía entusiasta, Marías ve a lo lejos la figura de una España posible que quizá el tiempo venidero edifique, quizá reduzca a ceniza.

Fiel a su lema —«por mí que no quede» <sup>126</sup>— se ha embarcado en una personal aventura que orienta hacia esas metas. Trata de que el pensamiento de lengua española y la mente occidental en general se adueñen del sistema intelectual que responde a las exigencias de nuestro tiempo sin abstracciones ni formas mentales anticuadas y parciales. Se ha propuesto mostrar toda la riqueza, la actualidad y las posibilidades que se encierran en la obra de su maestro Ortega de cara a la perplejidad y la desorientación del mundo contemporáneo. Y llega a esta tarea, con las pruebas por delante: sus libros, sus hallazgos; sus indagaciones precedentes

son el mejor testimonio —si la propia obra de Ortega, claro está, no entra en cuenta ahora— de la fecundidad metódica de aquel pensamiento.

### *Hacia un Ortega desde dentro*

Pidió una vez Ortega, en un ensayo famoso, una visión y cabal entendimiento de Goethe «desde dentro», y allí exigía que el gran alemán compareciese ante un tribunal de naufragos para responder a las más graves preguntas que el hombre se puede formular acerca de su vida, su persona, su sentido, su misión. Urgía acercarse a Goethe desde dentro de su drama, de su lucha o su manejo de la propia circunstancia, contemplarlo «por debajo» de él mismo y vislumbrar, más allá de su efectiva realidad, aquel personaje que pudo y tuvo que haber sido, y no fue. Si Ortega hubiera podido, no hay duda que habría exigido una exégesis semejante. Y Marías la ha iniciado.

Una teoría solo se ve con claridad desde la vida en que fue originariamente concebida, y esta se torna inteligible si se descubre su argumento o proyecto esencial en que consistió. Ni demostraciones ni concatenaciones lógicas son suficientes: solo una «vivificación» de la teoría resulta adecuado método para su comprensión cabal<sup>127</sup>. Desde la vida de Ortega se entiende su doctrina, y en esta reluce el sentido de aquella<sup>128</sup>.

¿Con qué se encontró Ortega al alcance de sus manos, en su circunstancia? Los puertos del Guadarrama y el campo de Ontígola, y más allá España entera, y un pueblo que pendulaba indeciso entre vaivenes de europeización y africanismos, hecho problema de sí mismo sin encontrar en parte alguna una última claridad; halló también la cultura occidental, una instancia de la que hubiera echado mano si hubier sido un bien firme y seguro y no un tremendo problema, rasgado hasta la raíz por el conflicto entre una razón que mataba la vida y una vida que hacía impracticable la razón. Y por encima de todo Ortega encontró en sí mismo,

pugnando con su circunstancia, su proyecto de humanidad personal; en forma muy general lo manifestó una vez así: «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra»<sup>129</sup>. ¿Qué fue haciendo con cuanto le había sido dado?

Marías, en su aproximación a la circunstancia y a la vocación de Ortega, nos permite verle llegar desde sus más juveniles escritos a la «tierra firme» de la teoría recién descubierta allá por 1914, filosofía que no explicita ni nombra, pero que pone en juego como esencial instrumento para comprender<sup>130</sup>. A ella llega instalado en la lengua de un modo tremendamente personal, desde un estilo literario con el que puede conseguir «la reverberación de la realidad»<sup>131</sup> gracias a giros expresivos, a imágenes y, sobre todo, a su genialidad de invención metafórica. Pero el escritor que Ortega fue «en raras ocasiones ha *expuesto* su pensamiento, casi nunca —por no decir nunca— su filosofía»<sup>132</sup>, sino que ha volcado su sistema en el sesgo que resultaba adecuado para entender este o aquel tema concreto, un esquivo sentimiento, el marco de un cuadro o el Imperio Romano. Marías imagina los escritos orteguianos como *icebergs* de doctrina<sup>133</sup> y, en consecuencia, se ha propuesto hacer patente el volumen intelectual que, por debajo de toda apariencia, desplazan esas páginas. Así cobra sentido el pronóstico de su esfuerzo, «completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades»<sup>134</sup>, o lo que es equivalente, integrar cuanto hizo y dijo en el contexto más amplio de su vida, de su doctrina y su circunstancia. Al proponerse tan ambiciosa meta, Marías no hace sino poner en juego la vida de su maestro para comprender sus pensamientos y sus acciones, y esto quiere decir que se aproxima a él para contemplarlo «según la razón vital»; aspira a desvelar o descubrir su más complejo sentido, y en ese desvelamiento o manifestación de lo latente Marías ejecuta la más propia tarea de la filosofía, esto es, la puesta de su objeto en la verdad. Pero al ir más allá de la letra orteguiana se encuentra en la peregrina situación de ir más allá de su maestro al tiempo mismo de profundizar en él; Ortega se detuvo en cierta ocasión gozosamente sobre unas maravillosas palabras aristotélicas, según

las cuales «meditar es un progreso hacia sí mismo»<sup>135</sup>, palabras que esclarecen estas con que Marías cierra el prólogo de su primer volumen —hasta ahora, también único— sobre su maestro: «este esfuerzo por repensar la filosofía de Ortega... es hacer filosofía orteguiana, y a la vez la única manera de ser libremente fiel a mi destino personal. Con menos palabras, la condición para ser auténticamente yo»<sup>136</sup>.

Desde su propia experiencia de la vida, que es, como alguna vez ha dicho, «el subsuelo de la filosofía»<sup>137</sup>, Marías se ha internado por el pensamiento de Ortega para tornarlo horizonte accesible a la mente hispánica instalada en perspectiva europea. Como escritor e intelectual trata de dar cumplimiento a aquellas empresas colectivas de nuestra España de forma auténtica y personal. Y podría escribir de sí mismo unas hermosas palabras de Ortega: «si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España»<sup>138</sup>. Y estos experimentos tienen aún mucho campo por explorar.

### Bibliografía

La mayor parte de los escritos de Marías se encuentran reunidos en la edición de *Obras*, vols. I-VII, Revista de Occidente, Madrid, 1958-1966, cuyo contenido indicamos, con la fecha de la primera edición de cada libro: I — *Historia de la filosofía*, 1941. II — *Introducción a la filosofía*, 1947; *Idea de la metafísica*, 1954; *Biografía de la filosofía*, 1954. III — *Aquí y ahora*, 1954; *Ensayos de convivencia*, 1955; *Los Estados Unidos en escorzo*, 1956. IV — *San Anselmo y el insensato*, 1944; *La filosofía del P. Gratry*, 1941; *Ensayos de teoría*, 1954; *El intelectual y su mundo*, 1956. V — *Miguel de Unamuno*, 1943; *La Escuela de Madrid*, 1959; *La imagen de la vida humana*, 1956. VI — *El método histórico de las generaciones*, 1949; *La estructura social*, 1955; *El oficio del pensamiento*, 1958. VII — *Los españoles*, 1962; *La España posible en tiempo de Carlos III*, 1963; *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, 1964.

Además, hay, no incluidos en la anterior edición: *Ortega y tres antipodas. Un ejemplo de intriga intelectual*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1950; *El lugar del peligro*, Taurus, Madrid,

1958; Ortega, *I. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960; *Imagen de la India*, Revista de Occidente, Madrid, 1961; *Nuestra Andalucía*, Díaz Casariego editor, Madrid, 1966; *Consideración de Cataluña*, Aymá, Barcelona, 1966; *Meditaciones sobre la sociedad española*, Alianza Editorial, Madrid, 1966.

#### NOTAS

(Los volúmenes de *Obras* se indican sólo con su núm. romano)

<sup>1</sup> V, p. 467.

<sup>2</sup> V, p. 378.

<sup>3</sup> VII, p. 435.

<sup>4</sup> Carlos A. del Real y otros, *Juventud en el mundo antiguo*, Espasa Calpe, Madrid, 1934, pp. 252-253.

<sup>5</sup> Ortega, *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, p. 12.

<sup>6</sup> Ortega, *Obras completas*, IV, Revista de Occidente, 6.ª edición, Madrid, 1964, p. 354.

<sup>7</sup> Marías, *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, 20.ª edición, Madrid, 1967 (es la más completa edición del libro, e incluye, aparte algunas adiciones al texto, el prólogo de su autor a la traducción inglesa como «Reflexión sobre un libro propio», y las páginas inconclusas de un «Epílogo», de José Ortega y Gasset, ya publicadas en *Origen y epílogo de la filosofía*, en *Obras completas*, ed. cit., IX, página 347 ss.); nuestra cita se halla en la p. xxxiv.

<sup>8</sup> VII, p. 435; IV, p. 552 s.

<sup>9</sup> Marías, «Reflexión sobre un libro propio»; v. nota 7.

<sup>10</sup> I, p. 5.

<sup>11</sup> X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Ed. Nacional, 5.ª ed., Madrid, 1963, p. 361 ss.

<sup>12</sup> «El problema de Dios en la filosofía de nuestro tiempo», IV, páginas 38-64.

<sup>13</sup> A. Gratry, *El conocimiento de Dios, traducción y prólogo de Julián Marías*, Ediciones Pegaso, Madrid, 1941.

<sup>14</sup> IV, p. 154.

<sup>15</sup> IV, pp. 248-258.

<sup>16</sup> IV, p. 57 ss.; Zubiri ha añadido ulteriores precisiones, que quizá lo alejan de esa interpretación, en una «Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*, ed. cit., p. 341 ss.

<sup>17</sup> V, p. 31 ss.

<sup>18</sup> V, p. 40 ss.

<sup>19</sup> V, p. 74 ss.

<sup>20</sup> V, p. 76.

<sup>21</sup> V, 290 ss.; V, 45 ss.

<sup>22</sup> V, p. 59.

- 23 V, p. 158.
- 24 V, p. 201.
- 25 Ortega, *Unas lecciones de metafísica*, ed. cit., p. 29.
- 26 II, p. 81.
- 27 I, p. xxxiv.
- 28 II, p. 98.
- 29 II, p. 212.
- 30 IV, p. 341 s.
- 31 II, p. 337.
- 32 II, pp. 286, 361.
- 33 V, p. 408.
- 34 V, p. 403 ss.; *Ortega I...*, p. 19 s.
- 35 II, p. 282.
- 36 J. Marías, «La estructura corpórea de la vida humana», en *Revista de Occidente*, núm. 2, Madrid, mayo 1963, p. 156; *La realidad histórica y social del uso lingüístico*, discurso de ingreso en la R. A. Española, Madrid, 1965, p. 68, n. 2; v. IV, p. 341 ss; VI, página 119; II, p. 411.
- 37 VI, p. 140.
- 38 VI, p. 171.
- 39 VI, p. 350.
- 40 VII, p. 449; también VII, p. 245.
- 41 VI, p. 365.
- 42 VI, p. 367.
- 43 VI, p. 365.
- 44 II, p. 304; VI, pp. 124, 390 ss., VII, 227 ss.
- 45 Marías, *La realidad histórica y social...* (ed. cit., en nota 36), página 20.
- 46 III, p. 169 ss.
- 47 VI, p. 528 ss.
- 48 III, p. 529 ss.
- 49 VI, p. 531.
- 50 *Nuestra Andalucía*, p. 32 y el cap. III.
- 51 *Imagen de la India*, p. 94.
- 52 VI, p. 303.
- 53 II, p. 401.
- 54 V, p. 481 ss.
- 55 II, p. 307 ss.
- 56 V, p. 513.
- 57 II, p. 314.
- 58 II, p. 314.
- 59 V, pp. 531-2.
- 60 V, p. 547.
- 61 G. Bleiberg-J. Marías y otros, *Diccionario de literatura española*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1949 (3.ª ed. aum., 1964).
- 62 *Ortega. I...* («El estilo de Ortega»), p. 259 ss.
- 63 III, p. 88 ss.
- 64 III, pp. 106 ss., 303 ss.

- <sup>65</sup> VI, p. 584 ss.
- <sup>66</sup> VI, p. 569 ss.
- <sup>67</sup> VII, p. 118 ss.
- <sup>68</sup> *Ortega. I...*, p. 283.
- <sup>69</sup> J. Marías, «La originalidad española en el pensamiento actual», Germán Bleiberg-E. Inman Fox Editors, *Spanish Thought and Letters in the Twentieth Century*, Vanderbilt University Press, 1966, página 329.
- <sup>70</sup> *Ortega. I...*, p. 339.
- <sup>71</sup> III, p. 241 ss.
- <sup>72</sup> *Ortega. I...*, p. 300; en general, todo el cap. «La metáfora», página 285 ss.
- <sup>73</sup> *Ortega. I...*, p. 34; *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 13.
- <sup>74</sup> *Ortega. I...*, p. 38; VII, p. 75 ss.
- <sup>75</sup> VII, p. 298 ss.
- <sup>76</sup> VII, p. 82.
- <sup>77</sup> V. «La España posible en tiempo de Carlos III», VII, páginas 428-9.
- <sup>78</sup> *Ortega. I*, p. 41; VII, p. 77; *Meditaciones sobre la sociedad española*, pp. 85-7.
- <sup>79</sup> VII, p. 43; *Ortega. I*, pp. 43-4.
- <sup>80</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 88.
- <sup>81</sup> *Ibidem*.
- <sup>82</sup> VII, p. 64.
- <sup>83</sup> *Ortega. I*, p. 45.
- <sup>84</sup> *Ortega. I*, p. 49; VII, pp. 577-8.
- <sup>85</sup> *Ortega. I*, p. 50; III, pp. 283-302; art. «Romanticismo», en *Diccionario...*, cit en nota 61.
- <sup>86</sup> VII, p. 580.
- <sup>87</sup> *Ibidem*; v. «La idea de la vida en la novela de Galdós», en *El Noticiero Universal*, Barcelona (3, 8 y 22 abril 1965).
- <sup>88</sup> *Ortega. I*, pp. 50-55.
- <sup>89</sup> VII, pp. 104-9.
- <sup>90</sup> *Ortega. I*, p. 50.
- <sup>91</sup> IV, p. 465 ss.
- <sup>92</sup> VII, p. 584 ss.
- <sup>93</sup> VII, p. 585.
- <sup>94</sup> VII, pp. 115-117, con cita de Manterola.
- <sup>95</sup> *Ortega. I*, p. 63 ss.; VII, p. 198.
- <sup>96</sup> VII, pp. 293-6.
- <sup>97</sup> IV, p. 118 s.
- <sup>98</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 12; VI, p. 316 ss.
- <sup>99</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, pp. 18-19.
- <sup>100</sup> *Ibidem*, p. 10.
- <sup>101</sup> VII, p. 589 s.; *Meditaciones sobre la sociedad española*, página 40 s.
- <sup>102</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 23.

- <sup>103</sup> VII, p. 494; VI, p. 501 ss.
- <sup>104</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 24 s.; VII, p. 495.
- <sup>105</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 26.
- <sup>106</sup> III, p. 373 ss.
- <sup>107</sup> *Consideración de Cataluña*, p. 101.
- <sup>108</sup> *Ibidem*, p. 99.
- <sup>109</sup> *Ibidem*, p. 82.
- <sup>110</sup> *Ibidem*, p. 150.
- <sup>111</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 38 ss.
- <sup>112</sup> *Nuestra Andalucía*, p. 91; VII, p. 462.
- <sup>113</sup> VII, pp. 482-502.
- <sup>114</sup> VII, pp. 461, 476 ss.; *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 13 s.
- <sup>115</sup> VII, p. 160.
- <sup>116</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 31 ss.; «La idea de la vida...». cit. nota 87, 8-abril-1965.
- <sup>117</sup> III, p. 45 ss.; VI, p. 454.
- <sup>118</sup> VI, p. 449; IV, p. 507 ss.
- <sup>119</sup> VI, p. 174 ss.; VI, p. 452; VII, p. 263.
- <sup>120</sup> VI, p. 453; VII, p. 266.
- <sup>121</sup> *Ortega*, I, p. 20; v. IV, p. 519 s.
- <sup>122</sup> III, p. 348 s.
- <sup>123</sup> «Las Españas», III, pp. 315-349; «Hispanoamérica: 'Dramatis personae'», VI, pp. 456-462; «Promesa y riesgo de Hispanoamérica», VII, pp. 279-290; «Hispanoamérica desde el escritor», en *Meditaciones sobre la sociedad española*, pp. 127-150.
- <sup>124</sup> *Meditaciones sobre la sociedad española*, p. 45.
- <sup>125</sup> VII, p. 280.
- <sup>126</sup> VII, p. 437.
- <sup>127</sup> «La estructura dramática de la teoría filosófica», en *El Noticiero Universal*, Barcelona (1, 8, 15 y 21 abril 1964), art. 21 abril.
- <sup>128</sup> *Ortega*, I, p. 23.
- <sup>129</sup> *Ortega, Obras completas*, Revista de Occidente, 7.ª ed., Madrid, 1966, I, p. 357; cit. en *Ortega*, I, p. 483.
- <sup>130</sup> *Ortega*, I, p. 496.
- <sup>131</sup> *Ibidem*, p. 282.
- <sup>132</sup> *Ibidem*, p. 253.
- <sup>133</sup> *Ibidem*, p. 253 s.
- <sup>134</sup> *Ibidem*, p. 22.
- <sup>135</sup> *Ortega, Obras completas*, Revista de Occidente, 6.ª ed., Madrid, 1964, VI, p. 415.
- <sup>136</sup> *Ortega*, I, p. 29.
- <sup>137</sup> VII, p. 654.
- <sup>138</sup> *Ortega, Obras completas*, ed. cit., I, p. 328 (*Meditaciones del Quijote*, «Lector...»).



## Epílogo

### *Las inquietudes compartidas*

Llegamos al cabo de cinco aventuras intelectuales con un considerable caudal de pensamiento en nuestro haber. Y se impone la necesidad de efectuar un breve y sincero balance, que posibilite de alguna manera la determinación del nivel en que nos hallamos.

Como todas las realidades humanas, como el lenguaje o el vestido, como el arte o la política, existen las ideas en el tiempo, en una cronología que las cualifica internamente como innovaciones o, en ocasiones, más bien como anacronismos. Son las cuestiones acuciantes de cada época las que invalidan o actualizan los sistemas conceptuales; es la experiencia histórica acumulada la que nos advierte acerca de la inanidad real de unos teorías y de la fecundidad de otras; a esto apuntaba Ortega al hablar en uno de sus más famosos libros de «la altura de los tiempos», pues cada tiempo es siempre un conjunto de quehaceres que se presentan como inaplazables a cuantos en él viven mínimamente alertas.

En grados variables, las cinco trayectorias examinadas patentizan con unanimidad absoluta la conciencia de vivir en un mundo crítico. Por supuesto que se trata del amplísimo movimiento que Spengler consideraba de decadencia occidental hace ya muchos años; pero lo que ahora resulta interesante de comprobar es que la compleja situación de nuestro mundo no es ya sentida como algo que acontece más allá

de nuestras fronteras y de nuestro espíritu nacional, si es que este existe, sino que estamos todos implicados en ella. La tentación de muchos de nuestros pasados clásicos, la de sentir como ajenos los males y locuras de Europa, bien asentados ellos en el seso y la cordura, parece haber terminado.

Se trata ahora, en medio de la zozobra general, de encontrar el lugar que le corresponde a la inteligencia. La destrucción del cuadro de organización de la sociedad ha afectado, en mayor o menor grado, a todos los «papeles» o funciones que tradicionalmente la integraban. En vista de las nuevas circunstancias, iglesias y ejércitos, políticos y pedagogos han sentido como imprescindible la reflexión sobre sí mismos, el momento de examen de conciencia. Y esto mismo ha sobrevenido a los intelectuales responsables y afanosos de verdad. Cuando Francisco Ayala o José Luis Aranguren hacen del oficio intelectual la conciencia de la sociedad, cuando Ferrater trata de desembrollar malentendidos del lenguaje filosófico y del científico, o Laín busca la hebra razonable en el prójimo contemporáneo o pretérito, y cuando Marias se esfuerza por saber a qué atenerse, de varios modos se está poniendo sobre el tapete la misma cuestión: para qué están en el mundo los contempladores y reflexivos.

Un tercer puñado de problemas se centran en torno a España, a los que he dedicado en las páginas precedentes una atención particular. Llevan los españoles largo tiempo dando vueltas al problema de su patria, a la inquietud medular por su destino y por su ser, a través de senderos múltiples, políticos, literarios, incluso históricos. Buenos exponentes de ello son las excelentes antologías que de esta «vena de honda preocupación nacional», por decirlo con palabras de Dolores Franco, autora de una de ellas, han aparecido en estos años; aparte la ya mencionada, recuérdense también la de Angel del Río y Mair José Bernardete, y la poética de José Luis Cano. Incluso en ocasiones se ha llegado a pensar que el español meditador apenas tendría otro centro de interés para su especulación que el de su propia patria. Pero claro está que semejante tesis es, en realidad, o pura simplicidad o

peligrosa broma. Dejemos a un lado el pretérito; resulta, creo yo, evidente conclusión de las páginas precedentes que ninguna de las aventuras intelectuales aquí mostradas es susceptible de una interpretación tan estrecha y aldeana. Por el contrario, ponen de relieve con particular nitidez que sobre España arrojan estos esfuerzos múltiples ideas pensadas, previamente, en el nivel de generalidad propio de la teoría.

Hay, sin embargo, que añadir algo a lo dicho. Pues lo cierto es que en todas aquellas se descubre una inquietud nacional como subsuelo donde vienen a clavar sus raíces otros muchos problemas. Pero esto da al pensamiento una cualidad particularmente valiosa, que yo, sin demasiada convicción, en el vocablo, llamaría arraigo.

Hablar de pensamiento arraigado es cosa bastante socorrida, lo sé. En rigor, ninguno hay que no lo sea, que no hincue de algún modo en el suelo de una concepción del mundo que lo ha condicionado y posibilitado al tiempo. De Dilthey acá, el historicismo lo ha repetido incansablemente. Pero lo que aspiro aquí a perfilar es este enraizamiento de la teoría en que, de modo explícito, se torna visible el lugar de inserción en el fondo común español. En cada una de estas cinco trayectorias intelectuales estudiadas se descubre, a mi juicio, la correspondiente clave que permite transcribir los enunciados más abstractos a un lenguaje pleno de referencias al aquí y al ahora nacionales. Entiéndaseme bien: estoy muy lejos de afirmar que cualquier tesis, tomada en abstracto, sea sin más una generalización con inequívoco alcance respecto de ciertos asuntos históricos, sociales o políticos nuestros. Se trataría más bien de su conexión profunda con la totalidad del quehacer meditativo de cada autor, quien a su vez ha comenzado por reconocer su circunstancia española en la vida y en el pensamiento para, desde ahí, tratar de arrancar a la realidad su secreto. El arraigo de que hablo es, pues, una aceptación de la propia inserción en una historia efectiva y concreta.

Finalmente, conviene señalar un grupo particular de cuestiones, específicamente religiosas, que ocupan lugar muy destacado en las obras de quienes han escrito desde dentro de

nuestro país en todos estos años, y solo merecen ocasionales referencias en las que han sido pensadas más allá de nuestras fronteras. Laín, Aranguren y Marías, por una parte; Ayala y Ferrater de otra, testimonian la diversa vigencia de esta problemática dentro y fuera de la España contemporánea. Precisar con detalle en qué forma la han integrado en su pensamiento los tres primeros resultaría faena algo larga y trabajosa, aunque sugestiva. En cualquier caso, no hay duda de que han constituido el primer núcleo intelectual que en España ha aunado, desde el siglo XVIII, el nivel científico europeo con un catolicismo hondo a la par que declarado. La cosa, no por sabida deja de resultar admirable y, al contemplar nuestro reciente pasado, su realidad por fuerza ha de parecer asombrosa. En unos momentos en que nadie podía siquiera soñar en la proximidad de lo que ahora se ha dado en llamar espíritu conciliar; cuando la inteligencia parecía tener vedada toda consideración crítica de las actitudes temporales de la Iglesia, y la comprensión dogmática parecía inviable fuera de los esquemas mentales aceptados como seguros por la jerarquía, en nuestro país se escribieron páginas que solo hoy creeríamos posibles de pensar y de firmar con nombre propio. Y sin embargo están ahí, en *La empresa de ser hombre*, en *Catolicismo día tras día* o en *Ensayos de convivencia*, como testimonio de un esfuerzo original y valeroso.

Si examinamos con mirada histórica este intento aún resulta, creo yo, más lleno de significación y alcance. El hondo cisma que ha dividido al alma española, enfrentándola consigo misma, se puede reducir, por excesiva y simplificadora que la fórmula resulte, a una tensión que parecía irreductible entre europeísmo innovador y catolicismo tradicional. Y al cabo ha venido a resultar, si bien en forma minoritaria, factible la síntesis de ambos elementos. Tras siglo y medio de discordia el hecho se ofrece lleno de esperanzas.

Crisis occidental, conciencia de las incertidumbres que rodean el oficio intelectual, arraigo del pensamiento en el horizonte español, reflexiva asunción del catolicismo, he aquí cuatro puntos de referencia que sitúan, con bastante

claridad, las cinco aventuras aquí presentadas. Pero no solo les une una comunidad de inquietudes; también es posible advertir cierta tradición compartida, que debemos indicar sumariamente.

### *La herencia conservada*

Lo primero que habría que decir es que España posee hoy algunas de las cabezas menos provincianas de Occidente. Lo prueban sobradamente, a mi entender, los capítulos anteriores.

Uso aquí el término provincianismo en su sentido peyorativo habitual. Provinciano es quien confunde su provincia con el orbe entero, como si se tratara de magnitudes equivalentes e intercambiables; exagerando un poco las cosas, quien cree que algo con hondura humana puede serle ajeno. Primero Ganivet, y aún más Unamuno, luego Ortega y su generación, llevaron al alma española a una instalación genuinamente europea y occidental, pero arraigada, como antes ya indicaba, en una aguda preocupación nacional. El éxito de su esfuerzo, al que habría que sumar por lo menos los antecedentes de Valera y Menéndez Pelayo, se patentiza al considerar desde este punto de vista las cinco aventuras precedentes. Aristóteles, Comte o Freud, Machado o Kafka, Sartre, Lutero o el padre Gratry, «nieblas germánicas» y «claridades mediterráneas», son bienes comunes, compartidos y estimados como propios. Por eso, al querer precisar qué tradición intelectual establece los cimientos de las obras de nuestros autores habría que responder con una sola palabra: Occidente.

Si nos circunscribimos ahora a un ámbito de radio mucho más corto, de índole nacional, para no perdernos en puras generalidades, creo que podrían alcanzar a delinearlos unos pocos jalones: Jovellanos, el 98, Unamuno, Ortega y Zubiri. Ahora bien, lo que interesa es precisar en qué sesgos se les ha contemplado.

Por un lado, importa en todos ellos una determinada ac-

titud ante la existencia española, refractada con múltiples matices según sus peculiares sensibilidades. De otra parte, interesan según valores estrictamente intelectuales. Y hay, además, una cierta estimación, que cabría calificar de histórica, según la cual son aproximados en grado diverso a nuestra propia época.

La cosa es clara por lo que se refiere a este tercer aspecto mencionado. Hay escritores de permanente actualidad, capaces de aportar a cada época un mensaje nuevo, mientras otros muchos se limitan a conservar un marcado sabor del tiempo que les tocó vivir. Pero hay otra distinción más clara, que separa a artistas, poetas, políticos y, en fin, a todos los hombres en dos grandes regiones, la de nuestros contemporáneos y luego la enorme muchedumbre que llena el resto de la historia. Jovellanos resulta, con este criterio, una figura lejana. Por eso deberíamos quizá hablar del descubrimiento, o redescubrimiento si se prefiere, de nuestro prócer ilustrado, por obra de unos cuantos espíritus de nuestros días. Todos los demás, en cambio, son sentidos como inmediatos, como actuales.

El interés hacia Jovellanos es, a mi juicio, muy revelador. Ejemplifica, con máximo relieve, la atención renovada con que hoy se vuelve la mirada hacia la Ilustración dieciochesca, por motivos históricos y vitales antes que estéticos. En su doble condición de movimiento cultural y político pone a un tiempo al descubrimiento los obstáculos y las posibilidades que la sociedad española ha ofrecido a un empeño semejante en la Edad Contemporánea, y testifica el conflicto ideológico que ha hendido de raíz la convivencia española en siglo y medio de existencia. Desde este ángulo, Jovellanos hace evidente la medida y equilibrio de su actitud y, dejando de lado la validez o invalidez de sus aportaciones personales a la solución de cuestiones concretas, se convierte hoy en encarnación y símbolo del hondo anhelo sentido por nuestros más responsables intelectuales: el de terminar con la vigencia del extremismo español, para sustituirlo por un pluralismo en concordia consigo mismo. Su figura condensa

toda una España que pudo ser y que, debidamente puesta a la altura del tiempo, cabe incluso desearla por nuestra.

Por lo que respecta a los hombres del noventaiocho, las aventuras que hemos examinado muestran llevar en su entraña la impronta de aquel esfuerzo. Dejo a un lado, deliberadamente, la pura huella literaria que es, a mi juicio, inmensa. Al igual de lo que aconteció en nuestro país cuando aparecieron, también hoy siguen resultando figuras controvertidas en muchos sentidos. Pero ello es quizá antes consecuencia de virtud que de defecto, puesto que el primer gran logro suyo ha consistido en transmitir con veracidad y eficacia una imagen viva, real y dramática del problema que es esta España nuestra, libre de deformaciones estereotipadas. ¿Que lo plantearon en términos nacionales, a juicio de Ayala?; ¿que acabaron por refugiarse en la ensoñación, como diagnostican Laín y Aranguren? Posiblemente. Pero también enriquecieron nuestra sensibilidad hasta hacer perceptible, bajo los conflictos sociales, económicos o políticos, el drama mismo del vivir español, con la lucidez de que habla Ferrater o la genialidad literaria que subraya Marías. Cuando se discute sus interpretaciones de nuestra realidad se ve, con mayor nitidez que cuando se los elogia, la inmediatez con que es sentida su obra, incommoviblemente situada en el horizonte de toda seria meditación acerca de España que pueda llevarse adelante en nuestros días.

De todos aquellos hombres Unamuno es, sin disputa quien más profundas resonancias ha dejado en los escritores que venimos considerando. Y ello de un modo muy particular. Si hubiera de decirlo en dos palabras, me limitaría a sugerir que ha resultado fecundo en combinación con Ortega. Y es esta una novedad digna de ser señalada.

Durante muchos años se juzgó irreductible la distancia que separaba a ambos. Eran demasiadas las oposiciones que en ellos se descubrían para tratar de armonizarlos en una síntesis superadora: razón vital frente a sentimiento, europeísmo frente a casticismo, ciencia frente a misticismo, teoría contra poesía... No importa; al cabo los dos magisterios han terminado por aparecer como imprescindibles y, a la vez,

como complementarios. Muy significativo me parece el caso de Marías, instalado creadoramente dentro del pensamiento de Ortega y preocupado, al tiempo, por repensar desde él la obra ingente de Unamuno; ¿no es fácil advertir en su aproximación a algunos temas fundamentales, el de la persona, la muerte o Dios, su deuda para con el gran rector de Salamanca? O también Ferrater, afanoso de amalgamar la irreductibilidad de la persona, alma o entraña como en ocasiones la llama, con la generalidad del pensamiento, conciencia según su expresión, representadas respectivamente por Unamuno y Ortega...

Por supuesto, se trata en cualquier caso de dos figuras enormes, y desde puntos de vista innovadores y originales ofrecen sus obras muy diferentes aspectos. La religiosidad del primero ha traído siempre a colación la cuestión de su heterodoxia, innecesaria y gratuita para Marías, esencial y ligada a la entraña misma de su actitud para Aranguren; sus creaciones literarias, sus ideas acerca del hombre, del recuerdo y de la esperanza, su voz para agitar las conciencias y tornarlas despiertas, creadoras y libres se escuchan todavía hoy sin intermitencias. Unamuno, a diferencia de lo que ha acontecido con Ortega, sin reclamar total asentimiento a su pensamiento, ha operado con eficacia en el ámbito de las ideas mediante alguna de sus fórmulas y sugestivas intuiciones, no por su método, estilo de pensamiento o como quiera denominárselo.

Precisar la huella de Ortega en las cinco trayectorias intelectuales estudiadas resultaría, en el caso de que se emprendiera la tarea con todo rigor, faena casi, casi inacabable. En ocasiones se ha apelado a expresiones verdaderas, pero excesivamente generales para reconocer la deuda que con él tiene contraído el pensamiento español; se ha dicho, por ejemplo, que todos son hoy, de un modo u otro, orteguianos. En algún caso se ha defendido con alguna razón que el modo más auténtico y radical de entender sus enseñanzas es aquel que libera de toda escuela, de todo *ismo*, y claro está, en ello va incluido el propio orteguismo... Una cosa parece evidente: la genialidad de Ortega ha hecho en muchas ca-

bezas el temor ante una posible pérdida de originalidad. Aceptarle habría sido tanto como quedarse ya sin nada nuevo que decir por propia cuenta. Precisamente Laín, Ayala, Aranguren, Ferrater y Marías han sido, a este respecto, honrosas excepciones a esta regla, en grado diverso y con matices que singularizan la actitud de cada uno de ellos. No hay duda de que en el caso de este último, y también, creo, en el de Ayala, se encuentra la influencia de Ortega reconocida y explicitada por completo; en particular, pienso que con mucha frecuencia se pasa por alto la obra original de Marías dando por sentado que ya debe de encontrarse en algún rincón de la de Ortega, gran equivocación que solo revela la difuminada y evanescente posesión que de ambas se tiene. Laín y Aranguren, por su parte, testimoniarían un orteguianismo más implícito o, si se prefiere, más de fondo que de forma. Y quizá en este mismo caso se encuentre también Ferrater. Ortega, al cabo, se ha convertido en figura controvertida y discutida fieramente por motivos extraintelectuales; se le ha considerado heterodoxo y peligroso por grupos integristas y tradicionales, mientras que resultaba alienador y burgués para marxistas y neomarxistas. Lo que prueba, al fin y al cabo, que la tradicional escisión española sigue en vigor, a pesar de tantos y tan graves dolores como viene causando.

Queda, para final, el problema del magisterio de Zubiri. Comienzo por llamarlo problema porque, como ya he hecho notar en las páginas precedentes, su influjo decisivo lo ha ejercido a través de cursos orales de que no queda testimonio perdurable con que confrontar y medir cuantas menciones le son atribuidas. En esta situación nos hallamos cuando se trata de apreciar el zubirismo de Laín o Aranguren; por lo que hace a Marías, dejada a un lado su relación discipular en años de la Facultad de Letras de Morente, se hallaría en una relación muy nítida y precisable con ciertas ideas del primer libro de su maestro, *Naturaleza, Historia, Dios*, por lo que hace sobre todo al tercero de estos temas.

Para los efectos que ahora nos importan, basta con reconocer de una vez la efectiva presencia de una mínima tradición intelectual común a los cinco autores estudiados, que,

con la comunidad de problemas antes indicada, deja patente los vínculos que hacen de ellos un grupo con coherencia y personalidad dentro de nuestra cultura, no un puñado de figuras valiosas reunidas por capricho o azar. Pero si aquí las reunimos del modo concreto como lo hemos hecho, ha sido ante todo por su compartida preocupación intelectual respecto de España. Y sobre este extremo convendría recapitular ahora brevemente.

### *España en perspectiva*

La expresión es deliberadamente equívoca. Cuando hablo de España en perspectiva pueden involucrarse varios sentidos posibles de alcance muy dispar.

En primer término, puede querer decir que la realidad española es objeto de una particular consideración, llevada a cabo desde cierta perspectiva. Se trata entonces de señalar la peculiaridad de la misma. En los cinco casos examinados resultaba esta coincidente: era una consideración intelectual, ganosa de comprender su objeto, que se veía forzada a recurrir a la historia para lograrlo. No es demasiado difícil advertir la coincidencia general, salvo algunas discrepancias que no afectan al caso, en la apreciación de nuestro pasado.

Pero más que el acuerdo respecto al pasado nos importa cuanto pueda hacer referencia al futuro. En tal sentido quizá podría hablarse de la España que tenemos hoy en perspectiva, que nos aguarda, que está ahí como posibilidad colectiva susceptible de realización. Pero —y de aquí lo equívoco de la expresión— este segundo sentido está en íntima relación con el primero, de modo que al cabo se trata de la España que parece posible, de algún modo, desde un ángulo estrictamente intelectual; aún mejor, de la que resulta, entre las posibles, preferible. Pero no, desde luego, la más probable.

Las cinco aproximaciones a España que hemos examinado coinciden, en muchos puntos, no ya sobre el pasado, sino también acerca del futuro. Se trata, en todas ellas, de or-

ganizar nuestra convivencia de un modo pluralista, capaz de potenciar al máximo la diversidad real de regiones, modos de vida, opiniones, que están ahí, en existencia disminuida y subrepticia. Se busca en todos los ámbitos una libertad que sustente las demás manifestaciones de la persona, que permita la discrepancia dentro de la concordia, que sea a la vez raíz y fruto de una decisión de vivir juntos en una empresa nacional. Todo lo cual, desde luego, es vago y genérico, pero menesteroso de reivindicación en los tiempos por que discurre hoy la vida de nuestro país.

Se aspira, pues, a una sociedad ordenada democráticamente. Se quiere, asimismo, una España europea, incorporada al máximo al nivel de nuestro Occidente. Pero los problemas están, en todo caso, en el momento preciso de entrar en detalles acerca de las posibles vías de realización del ideal.

En dos formas extremadas podrían compendiarse estas últimas. De una parte, cabe apelar a una ordenación de la sociedad desde el Estado, como eficaz motor de aquella. Pienso que en este caso se encuentra Aranguren cuando preconiza la constitución de un Estado moralmente bueno, capaz de establecer por sí una moral social entre sus miembros. Claro que ello va esencialmente ligado con una honda transformación del hombre mismo, convertido en ciudadano consciente y exigente de derechos y deberes sociales, y no solo individuales. Pero también es susceptible esta actitud de transmutarse en puro y simple dirigismo, en la confianza de que el Estado sea causa, y no efecto, de la reforma de la conciencia individual.

En el otro extremo se hallaría quien, como Ayala o Marías, comienza por depositar la esperanza de cambio y perfeccionamiento sociales dentro de la sociedad misma, y no fuera, por más que ese fuera sea el Estado. Entre ambos términos deberíamos quizá situar a los otros dos restantes, Laín y Ferrater.

Hay además una cuestión que debe subrayarse, y es que nuestros cinco intelectuales piensan sobre España en estrecha vinculación con Hispanoamérica. No se trata ya de que la conozcan o la sientan más o menos cercana, sino de algo

más radical: que piensan en Hispanoamérica como una posible empresa común de las naciones del otro lado del Atlántico en que tiene deberes y responsabilidades nuestra patria.

Desde todas estas perspectivas se divisa siempre España como una tarea y quehacer de los españoles. En ella encuentran arraigo la vida y el pensamiento. Está por ver todavía sí, al cabo de algunos años, decimos de la figura aquí ofrecida que fue tan solo un sueño o una gozosa y admirable anticipación.

El poder intelectual es hoy relativamente escaso y débil; no basta que algunos maestros adviertan y aconsejen acerca de lo que se debería hacer. Nuestro problema no es hoy tanto de mudez, de falta de enseñanzas, cuanto de desatención y falta de resonancia de las acciones públicas que no van potenciadas por la carga política derivada de las actuales circunstancias. En forma sistemática y continuada urge hoy cargar una y otra vez el acento sobre cuanto de digno y valioso se lleva a cabo entre nosotros. A última hora, un largo, largo y notorio acento sobre cinco intelectuales españoles, eso y no otra cosa pretende ser este libro. El valor de su obra, la proximidad de su preocupación nacional, el interés de su pensamiento, justificaban, a mi juicio, el empeño de tratarlos en una exposición coherente. Y de esto, y no otra cosa, se trataba.

*(Viene de la solapa anterior.)*

historia de las ideas, pero en el que nunca se pierde de vista la encarnación circunstancial y biográfica de éstas. Al interés que por sí mismo tiene este tema para cuantos se encuentran implicados en el destino de nuestra cultura y, en consecuencia, de nuestro país, se añaden en el caso de este libro de Helio Carpintero una intrínseca calidad y un valor testimonial propios. Sobre el alcance de ese testimonio baste con indicar que es este libro una obra de juventud que, sin pretensiones de desarraigo ni de orfandad intelectual, vuelve la mirada hacia unas generaciones hoy instaladas en la cumbre de su madurez.

## Índice esquemático

- Pórtico sobre el ensayo de hoy  
Francisco Ayala, intelectual en dos mundos  
Pedro Laín Entralgo, o el afán de convivir  
La visión de un moralista: José Luis Aranguren  
José Ferrater Mora: La integración metódica  
Julián Marías: Una consideración desde la filosofía

## Colección Selecta

### *Títulos publicados:*

- |                   |  |
|-------------------|--|
| <b>Spranger</b>   | Psicología de la edad juvenil            |
| <b>Otto</b>       | Lo santo                                 |
| <b>Unamuno</b>    | Paisajes del alma                        |
| <b>Salinas</b>    | Poema de Mío Cid                         |
| <b>**Huizinga</b> | El otoño de la Edad Media                |
| <b>Sombart</b>    | Lujo y capitalismo                       |
| <b>Jaspers</b>    | Origen y meta de la historia             |
| <b>Salazar</b>    | Conceptos en la historia de la música    |
| <b>Schwartz</b>   | Figuras del mundo antiguo                |
| <b>Ganivet</b>    | Los trabajos de Pío Cid                  |
| <b>Buytendijk</b> | La mujer                                 |
| <b>Ortega</b>     | Meditaciones del Quijote                 |
| <b>Dilthey</b>    | Introducción a las ciencias del espíritu |
| <b>Marías</b>     | Ensayos de teoría                        |
| <b>Tovar</b>      | Vida de Sócrates                         |
| <b>Spranger</b>   | Formas de vida                           |
| <b>Heimsoeth</b>  | La metafísica moderna                    |
| <b>**Bühler</b>   | Teoría del lenguaje                      |
| <b>**Marías</b>   | Introducción a la filosofía              |
| <b>Garagorri</b>  | Ejercicios intelectuales                 |
| <b>Maravall</b>   | Teoría del saber histórico               |
| <b>**Marías</b>   | El método histórico de las generaciones  |
| <b>**Husserl</b>  | Investigaciones lógicas, I               |
| <b>**Husserl</b>  | Investigaciones lógicas, II              |
| <b>Carpintero</b> | Cinco aventuras españolas                |

\*\*Volumen doble