PEDRO LAÍN ENTRALGO

Ejercicios de comprensión

SER Y TIEMPO

SER Y TIEMPO

15.

EJERCICIOS DE COMPRENSION

Pedro Laín Entralgo

EJERCICIOS DE COMPRENSION

© 1959 by TAURUS EDICIONES, S. A.
Conde del Valle del Súchil, 4.—MADRID
Depósito Legal: M. 6.634 - 1959.
MARIBEL, Artes Gráficas.—Tomás Bretón, 51.—MADRID

INDICE

		Págs.
NOTA PREVIA		7
I.	PASIÓN DE COMPRENDER	9
	Teoría de la comprensión	11
	Comprensión de Sartre	20
	El intelectual católico en la sociedad actual	42
	Por la integridad de España	55
	1. *La aventura y la idea*	55
	2. *Los católicos y Ortega*	57
	3. *Modos de ser cristiano*	76
	4. *Carta a dos sacerdotes*	84
	5. *La razón de un homenaje*	89
	Comprensión de Menéndez Pelayo	95
II.	«YO SOY NOS-OTRO, NOS-UNO»	103
	Prólogo al amigo muerto	105
	Angel Alvarez de Miranda	113
	Maragall y la esperanza	120
	Lorenzo Riber	128
	Mauricio Legendre	136
	Arturo Duperier	140
	Etica para españoles, ética para hombres todos.	147
	Carta de un pedantón a un vagabundo por tierras de España	151
	Píndaro en Buenos Aires	170
	Los paisajes de Francisco Lozano	176
	1. *La alegría de Castilla*	176
	2. *El paisaje mediterráneo*	179
	Cánovas, de verdad	181
	Dios en Antonio Machado	185
III.	A SIMPLE VISTA	189
	Vivir para ver	191

Págs.

El envés de la pantalla 229
1. *Hacia el mundo del cine* 229
2. *«Conspiración del silencio»* 231
3. *«Los vikingos»* 234
4. *«Bus Stop»* 236
5. *«Al Este del Edén»* 239
6. *«La sirena y el delfín»* 242
7. *«Los jueves, milagro»* 245
8. *«El mundo es de las mujeres»* 248
9. *«La venganza»* 250
10. *«El cebo»* 253
11. *«Seguiré tu camino»* 256
12. *«Mi tío»* 258
13. *«Gigante»* 261
14. *«Mesas separadas»* 265
15. *«El déspota»* 267
16. *«El hombre del traje gris»* 270

NOTA PREVIA

No creo que sea ilícito llamar Ejercicios de comprensión *a la colección de artículos reunidos en este volumen. Todos ellos son «ejercicios», en el sentido más directo y humilde de la palabra: testimonios de una actividad repetida día a día para adiestrarse en ella. Y tal actividad no es sólo la de pensar y escribir; es también la de comprender, según lo que acerca de este término se dice en el ensayo que da sentido unitario a todos los que el libro contiene.*

Junto a mi personal idea de la comprensión —la idea propia de un «comprensivo» que no quiere ser pánfilo ni delicuescente—, la primera parte del libro reúne los ensayos cuyo tema posee más ancha validez. «Pasión de comprender» es su mote; y quien viva en España y conozca el castellano, dentro del cual «pasión» es a la vez «afición vehemente» y «acción de padecer», entenderá sin esfuerzo la razón de esas palabras titulares. «Yo soy nos-otro, nos-uno», reza el epígrafe de la segunda parte. Procede, muchos lo sabrán, de un poemilla del Cancionero, *de Unamuno:*

> ¿Singularizarme? Vamos,
> somos todos de consuno,
> y en la piña que formamos,
> yo soy nos-otro, nos-uno.

Siendo yo y sintiéndome ser nos-otro y nos-uno en la piña de los hombres todos —vivir humana-

mente es convivir con todos los hombres a través de los hombres más próximos—, voy tratando de comprender con lealtad a las personas que me rodean, y aquí queda la letra de alguno de tales ejercicios de comprensión. La tercera parte del libro lleva por título «A simple vista», y ofrece dos breves colecciones de ensayuelos al paso: «Vivir para ver» y «El envés de la pantalla». No será difícil al lector advertir la índole y la procedencia de una y otra.

Mínimos, repetidos, insistentes ejercicios de comprensión. Déjeseme reproducir al frente de todos ellos unas líneas de mi prólogo a la edición definitiva de España como problema: *«En la España a que yo aspiro pueden y deben convivir amistosamente Cajal y Juan Belmonte, la herencia de San Ignacio y la estimación de Unamuno, el pensamiento de Santo Tomás y el de Ortega, la teología del padre Arintero y la poesía de Antonio Machado; y para salir al paso de los simples, los perezosos y los terroristas..., me esforzaré por demostrar con el hecho de mi vida y con la letra de mi obra la indudable fecundidad de tener tan varia y egregiamente poblada el alma... Si logro transvasar esta honda convicción al ánimo de un solo lector, y más aún si ese lector es joven y ambicioso, pensaré que la publicación de estas páginas ha tenido algún sentido.» Entre las filas de cuantos a una y otra mano se esfuerzan por ser «hombres de un solo libro» —pobre y terrible cosa—, tal es el designio inmediato con que ahora reitero estos* Ejercicios de comprensión *ante quienes con buena voluntad quieran oírlos.*

PEDRO LAIN ENTRALGO

Madrid, abril de 1959.

I

PASION DE COMPRENDER

TEORIA DE LA COMPRENSION

I

Puesto que el tema de la «comprensión» parece haber logrado cierta actualidad polémica, ¿se permitirá que un «pedantón al paño» consuma el tiempo y el papel suficientes para esbozar teoréticamente lo que la comprensión sea? Comprender la comprensión: he ahí nuestro quehacer perentorio.

No será ocioso consignar, desde el comienzo, la antigua y nobilísima ejecutoria del vocablo que nos ocupa. A él recurrió el traductor latino de la Carta de San Pablo a los Filipenses, para expresar la definitiva posesión de la bienaventuranza eterna (*Phil.* III, 12, 13); y siguiendo esa versión, los teólogos medievales llamaron *comprehensor* a quien ya ha logrado hacer suya la beatitud celestial (*Summa Theol.* III, 15, a. 10). «Comprender», en consecuencia, valdría tanto como haberse adueñado de lo mejor.

Más amplio y menos optimista es el sentir de nuestra Real Academia. Según su diccionario, la la acción de comprender es aquella en que se abraza por completo, se contiene o se entiende alguna cosa, sea ésta buena o mala. Cabe así comprender la limosna y el parricidio, el heroísmo y la magia negra. La primitiva neutralidad semántica de la *comprehensio* romana ha pasado íntegra a nuestro idioma.

Mas para entender con integridad y hondura suficientes el actual sentido polémico del vocablo —esto es: para comprender plenamente la comprensión— debe recurrirse al estudio de las vicisitudes que en el pensamiento contemporáneo ha experimentado la palabra germánica *Verstehen,* equivalente tudesco de la comprensión y el comprender, y término frecuentadísimo por los filósofos, psicólogos e historiadores más representativos de nuestro siglo.

En efecto: comprensión, *Verstehen,* ha sido sucesivamente un método psicológico, un recurso historiológico y una categoría ontológica para la intelección de la existencia humana. Atengámonos aquí a los dos primeras acepciones. En ellas viene a ser la comprensión el acto psicológico del hombre en cuya virtud éste aprehende la intención y el sentido de las acciones y las obras de otro hombre o de sí mismo. Habría, pues, una comprensión inmediata o presencial, atenida a conocer la intención y el sentido de las palabras, acciones y gestos del prójimo que tengo ante mí, otra mediata o histórica, cuya materia son las obras objetivas del hombre (textos escritos, lienzos pintados, catedrales o hierros de lanza), y una comprensión de sí mismo o autocomprensión.

Adviértese ya que la comprensión en torno a la cual ahora se lidia es la mediata e histórica; mas no haciendo de ella tema intelectual, sino actitud operativa frente a lo que no es uno mismo. Más que de saber cómo debe comprenderse filosófica, psicológica e históricamente la obra de Unamuno o la de Antonio Machado, se trata de resolver en el orden de la existencia real y efectiva si la obra de Unamuno o la de Antonio Machado deben ser aceptadas por el lector, asumidas de uno u otro modo en la compleja trama de su vida personal, o relegadas al seno invisible de las tinieblas exteriores.

Ocurre, sin embargo, que el aspecto teorético y el aspecto pragmático de la comprensión distan

mucho de ser independientes entre sí. Quien ejercite con ánimo limpio la actividad intelectual de comprender, se verá inexorablemente conducido a reconocer en cada una de las obras y acciones de los hombres que le rodean o le precedieron la particular y ocasional «razón de ser» de todas ellas, su hebra «razonable». Nada más lejos de mí, profesor universitario del siglo XX, que las ceremonias mágicas del igorrote o el bantú; pero si las estudio tan detenida y comprensivamente como el helenista los versos de Homero, es seguro que acabaré descubriendo en ellas, junto a su patente error, cierta escondida razonabilidad, la suficiente para considerar que el igorrote está hecho tan a imagen y semejanza de Dios como yo mismo. Y si eso puede decirse de un conjuro ancestral, piénsese lo que cabrá decir de la filosofía idealista o el existencialismo, por muy realista o esencialista que uno sea. El ingente cambio de actitud de Menéndez Pelayo frente a Kant y Hegel, desde la repulsa implícita en «La ciencia española» hasta la comprensión aceptadora y asuntiva que se inicia en ciertas páginas de la «Historia de las ideas estéticas», ¿qué es, por ventura, sino el resultado de haber entendido lo que sin previo conocimiento y discernimiento se rechazaba? Gracias a la comprensión, ya está claro, la historia universal es algo más que una inmensa sucesión de certificados de vesania.

Es verdad —y con este distingo reconozco el tanto de razón de los incomprensivos, porque también la incomprensión debe ser comprendida— que la actitud de comprender todo lo humano puede llevarnos a dos situaciones espirituales muy distintas entre sí. Examinémoslas por separado.

Llégase a la primera cuando el «comprensor» se esfuerza por ser «comprensivo» y no se halla íntimamente animado por una resuelta voluntad de creación histórica; con otras palabras, cuando no cree con firmeza en el valor intrínseco o singular de su propia acción, aunque esa acción tenga luego,

cluso a los ojos de su autor, mínima importancia objetiva. En tal caso, el hombre se abandona a la historia y acaba padeciendo esa sutil dolencia espiritual que desde hace varios lustros vienen llamando «historicismo» o «historismo».

Caso paradigmático de tal situación del alma humana es, sin duda, el de Guillermo Dilthey. Recuérdese, si no, la conmovedora lección a que dió el título de *Traum,* «Ensueño». A instancias de sus discípulos, que deseaban conmemorar la jubilación del maestro oyendo de él una conferencia extraordinaria, les contó haberse hallado en sueños ante «La Escuela de Atenas», el célebre cuadro de Rafael. Con los filósofos antiguos allí representados se mezclaron los más importantes del mundo moderno; y todos ellos, los antiguos y los modernos, vinieron a constituir tres grupos distintos, correspondientes a las tres visiones del mundo que Dilthey juzgaba básicas: el naturalismo, el idealismo objetivo y el idealismo de la libertad. Sintió el filósofo que los tres grupos le atraían a la vez con igual fuerza; e incapaz de renunciar a nada de cuanto veía, acabó percibiendo una creciente rasgadura en lo más íntimo de su ser: «Me sobrecogió una rara angustia, porque la filosofía parecía estar partida en tres o más fracciones; parecía desgarrarse la unidad de mi ser, porque me sentía atraído con anhelo, ora hacia éste, ora hacia aquel grupo, y me esforzaba por afirmarlos.» Entregado a la pura y nuda comprensión, el ser personal del hombre se deshilacha, se deslíe en el mar de las parciales «razones de ser» que va descubriendo en la obra de los demás.

Todo ello tiene un viejo nombre: panteísmo. El propio Dilthey nos dice en otra página que «sólo desde el punto de vista del panteísmo es posible una interpretación del mundo capaz de agotar exhaustivamente su sentido». Al *Deus sive natura* de Giordano Bruno, tan expresivo del naturalismo del siglo XVI, opone el historicismo del siglo XIX un resuelto *Deus sive historia.* Pese a las diferen-

cias que separan a Dilthey de Hegel, en esa fórmula caben los dos, y con ellos una gran parte de la centuria que flanquean.

Son otras las cosas y otra la situación espiritual resultante cuando el hombre tiene y quiere tener para sí mismo un proyecto de vida original y valioso; un proyecto en cuya viabilidad cree, cualquiera que sea la ulterior suerte efectiva de esa creída y problemática viabilidad. No es preciso que uno atribuya dimensiones ciclópeas al valor histórico de su propia obra; no es imprescindible que el filósofo se crea Platón, César el político y Shakespeare el poeta; basta, lo repito, con que el autor de sí mismo «crea» de veras en la originalidad y en el valor —descollantes o humildes— de la obra a que se entrega. Más aún si esa creencia histórica tiene como último fundamento una fe religiosa en la realidad de un Dios personal trascendente a la naturaleza y a la historia.

Si esto acaece, la comprensión plenaria de lo que fué y está siendo deja de ser historicismo y se trueca en lo que otras veces he denominado «voluntad de plenitud histórica». El hombre, nuevo atlante, siente sobre sus espaldas el peso de toda la historia por él conocida y comprendida, y hasta el de la historia que él no conoce, porque en la contextura del pretérito humano no hay, como en los navíos, compartimientos estancos; pero esa pesadumbre no es ya lastre que aplasta y disuelve su personalidad espiritual, sino sustancial nutrimento de su propio ser. El «mar de la historia», que para el historicista fué tumba, hácese camino o, como los griegos decían, «método».

Llamo, por tanto, «voluntad de plenitud histórica» al deliberado propósito de incorporar a cada una de mis acciones originales —intelectuales, estéticas, técnicas o políticas— todo cuanto en mi comprensión del pasado se me haya mostrado valioso o meramente válido. Con ello, la particular «razón de ser» de mis obras personales asume o recapitula en sí todas las parciales «razones de ser» de las

obras que las precedieron; y dentro de la medida que la existencia terrena permite, yo, por obra de la comprensión, me elevo a *comprehensor* de la historia, en el sentido paulino del vocablo. Pero este aserto requiere ulteriores precisiones. Quede para otro artículo la faena de explanarlas.

II

Propuse en otro artículo llamar «voluntad de plenitud histórica» al deliberado propósito de incorporar a cada una de nuestras acciones originales —intelectuales, estéticas, técnicas o políticas— todo cuanto en nuestra comprensión del pretérito se nos haya mostrado valioso o meramente válido. Quien así procede, se convierte en parvo microcosmos personal del ingente macrocosmos temporal en que se organiza la historia de la Humanidad, y por una vía hasta ayer inédita demuestra ser criatura hecha a imagen y semejanza de Dios.

Me explicaré. Nos enseñó San Pablo a todos los cristianos que, por misteriosa decisión del Padre, Cristo recapituló en sí todas las cosas, así las terrestres como las celestiales. En virtud de la Encarnación, la Segunda Persona se hizo cifra y cabeza real —con realidad sobrenatural e histórica— de la creación entera. Pues bien: cuando nuestra capacidad de comprensión sirve limpiamente a nuestra voluntad de plenitud histórica, la mínima y precaria novedad que pueden alcanzar las obras creadas por el hombre —un poema, un sistema filosófico, una institución política, un artefacto— se hace trasunto temporal y analógico de la novedad absoluta e infinita que fué, tras el acto sucesivo y continuado de la Creación, el acto único y subitáneo de la Encarnación del Verbo.

Terrenalmente considerada, la historia del Cristianismo es, en parte, el curso de una recapitulación más o menos perfecta. Recordemos como ejemplo la situación intelectual del mundo cristiano en

los primeros años del siglo III. Dos tendencias pugnan en su seno, personalizadas por Tertuliano y Clemente de Alejandría. El númida Tertuliano anheló para el Cristianismo un pensamiento entera y absolutamente nuevo, no ya ajeno a la filosofía griega, sino resueltamente hostil contra ella. «¿Qué tienen de común —clamaba con ira— el filósofo y el cristiano? ¿Qué el discípulo de Grecia y el del cielo?» Para el logro de la ingente novedad que esperaba, quería sentirse muy ligero de pasado. Más sutil y complejo, el griego Clemente aspiró a un saber cristiano capaz de asumir en sí todas las verdades de la filosofía helénica: ésta, en su entraña, no habría sido sino un sinuoso y oblicuo camino del hombre hacia Cristo. El pasado no es para Clemente de Alejandría lastre, sino pábulo e incitación; no un estorbo, sino el supuesto mismo de la originalidad intelectual que como cristiano y como pensador él pretende. El númida y el alejandrino murieron en los primeros decenios del siglo III; y desde entonces, mil setecientos años de historia de la Iglesia muestran al más ciego que sólo era viable y fecunda la originalidad capaz de comprender y estimar positivamente todo el pasado, incluso el no cristiano. Santo Tomás frente a Averroes y —*minutis minuendis*— Menéndez Pelayo frente a Hegel, son ejemplos ulteriores de la misma verdad.

Este posible y sugestivo trasfondo cristiano de la voluntad de plenitud histórica no debe hacerme olvidar, sin embargo, que el propósito inicial de mis reflexiones era comprender teoréticamente la comprensión. Puesta al servicio de una obra personal, egregia o modesta, y no consumida en el pozo sin fondo del historicismo, ¿qué es y qué no es la noble actividad de comprender al prójimo?

Es, por lo pronto, única garantía de la originalidad fecunda. «Lo que no es tradición, es plagio», reza un famoso y certero aforismo de Eugenio d'Ors. Pero la tradición no llegará nunca a ser eficaz si no es previamente comprendido lo que por su virtud se recibe. La sentencia orsiana pide, pues,

este ineludible corolario: «Quien no comprende, plagia». Mirad, si no, cómo quedan en simples e ineficaces plagiarios los paladines de la incomprensión.

La comprensión que la voluntad de plenitud histórica ejercita es también una real y verdadera incorporación del pasado al presente. No se trata de la adición externa y postiza procurada por la mera erudición, sino de una genuina reviviscencia de lo que fué. El pasado vuelve a vivir, reactualizado, recreado en un presente que posee consistencia propia. El incomprensivo es un hombre que sólo sabe vivir rodeado de cadáveres; su actitud espiritual le convierte en un sepulturero de la Historia. Quien, por contraste, trata de comprender, vive haciendo vivir, resucitando. Recuérdese la vieja y hermosa doctrina de fray Jerónimo de San José sobre el oficio del historiador: éste, como el profeta Ezequiel, vaticina sobre montones de huesos, hasta infundir en ellos nueva vida.

Es la comprensión, en fin, el acto humano por el cual rendimos pleitesía real y no farisaica a la doctrina cristológica de San Juan Evangelista. «Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo», llama San Juan al Verbo. Y si esto es así, ¿podrá un hombre esquivar enteramente esa luz, aun cuando sea remiso a recibirla en su espíritu? Nada menos cristiano que ver en el hombre protervo una encarnación del Mal; nada más próximo al maniqueísmo. Lo cual nos hace considerar el ejercicio de la comprensión —cuando es rectamente cumplido— como una paciente búsqueda del resplandor del Verbo que, quiéralo o no el hombre, sépalo o no, late siempre en los entresijos de su ser y de su vida.

¿Exigirá la comprensión, entonces, una radical abstención estimativa? ¿Deberá quedar reducida a la práctica de un blando y seráfico panfilismo universal? En modo alguno: comprender a Maquiavelo o a Lutero, reconocer su respectiva «razón de ser», no equivale a justificarles, y menos a

declararlos injuzgables. Al contrario: cuando desde mi acción personal les comprendo, esa misma acción y las creencias que con ella me vinculan me obligan sin escape posible a juzgarles, y llegado el caso a combatirles. Los Padres griegos y orientales que combatían el paganismo helénico y trataban de hacer suyo lo mejor de Platón, nos ofrecen tal vez el óptimo ejemplo para demostrar la posibilidad de una comprensión juzgadora y polémica.

Miremos desde una creencia rigurosamente católica la obra de Unamuno. ¿Cómo negar la heterodoxia doctrinal de alguno de sus asertos? Pero si nuestra creencia deja de ser quiescente y judicativa, si quiere ser original e históricamente eficaz —con originalidad y eficacia de orden filosófico o estético—, la comprensión profunda de lo mucho que en Unamuno no es heterodoxo servirá de precioso pábulo, es seguro, a la intención y aun a la figura de nuestra acción personal. Quien en España quiera hacer novela católica a la altura del tiempo en que existimos, ¿podrá prescindir de emplearse en una viva, honda y amistosa «cuestión personal» con toda la producción unamuniana? Otro ejemplo: quienes entre españoles pretendan oponerse eficazmente —quiero decir, no sólo con anatemas— a la difusión del protestantismo, ¿podrán desconocer la certera y sutil comprensión que de la religiosidad protestante ha hecho, dentro de la más pura ortodoxia católica, nuestro José Luis Aranguren?

Doble es, pues, el frente. A un lado, la comprensión disolvente y estéril del historicismo. Cuando nuestro alimento se reduce al agua de la historia, acabamos disolviéndonos en ella. La vida del comprensivo, forzada a entregarse sin tregua a lo dispar y aun a lo incongruente, se consume en la angustia de querer y no poder ser Dios, única realidad en quien coinciden sin desarmonía las contrariedades de los hombres. En el lado opuesto, la incomprensión excluyente y no menos estéril de

cualquiera de los fanatismos al uso. Cuantos por ignorancia, por temor o por saña se obstinan en cerrar su espíritu a la obra de los que discrepan de ellos —o lo que es peor, de los que sólo parecen discrepar— acaban consumiendo su existencia en el esfuerzo baldío de defenderla mediante la exclusión. Un afán de pureza les lleva a vivir en la rutina, que es tanto como morir en la inanición. La poesía católica de Valverde, ¿hubiera sido lo que es sin la poesía buscadora de Dios de Antonio Machado?

En esta tierra de dilemas arduos e incitadores —Pizarro en la Isla del Gallo, Alonso de Contreras en el bajel que el turco acosa—, yo propondría a los españoles jóvenes esta opción terminante: «A uno y otro lado, la sutil esterilidad del historicismo y la hosca infructuosidad de la incomprensión. Enfrente, el riesgo de comprender todo lo ajeno para ir edificando con originalidad y entereza la obra propia. Quien de veras sea joven, escoja el camino que mejor convenga a su ánimo.» Pero la juventud, que siempre fué cosa no aprendida, se habrá planteado por sí misma sus propios dilemas.

Marzo de 1953.

COMPRENSION DE SARTRE

Imitar a Dios, pretender ser Dios, proclamar la muerte de Dios, desconocer a Dios; tales habrían sido, para no pocos europeos de hoy, las etapas sucesivas del mundo moderno. Etapas decisivas, fatales, irrenunciables a los ojos de los hombres que aspiren a vivir en el nivel de la historia. «Cada uno de ellos —ha escrito Albert Camus— dice a su vecino que no hay Dios; aquí se acaba el romanticismo.» Libres de Dios, sin necesidad, por tanto, de rebelarse contra él, los hombres de este siglo podrían aprestarse a recoger lúcida y gene-

rosamente su propia cosecha y a disparar, serenos, el dardo de su propia hazaña: «En el mediodía del pensamiento, el rebelde rechaza la divinidad para compartir las luchas y el destino comunes... El arco se tuerce, la madera chilla. En el ápice de la más alta tensión va a surgir el impulso de una flecha certera, del tiro más duro y más libre» (1). Pero ¿es cierto que el hombre —un hombre que quiera poseer plena y radicalmente su propio ser— puede desconocer a Dios?

Muchos han creído, a lo largo del siglo XIX, que Dios había muerto. «El sentimiento sobre que descansa la religión del tiempo nuevo — el sentimiento de que Dios está muerto...», decía Hegel en 1802, al término de su escrito *Glauben und Wissen* (2). Ochenta años más tarde, con intención y énfasis muy distintos, repetirá Nietzsche esas palabras en una página de *La gaya ciencia:* «¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Nosotros le hemos matado!» (3). Y poco después añadirá, como conclusión de la primera parte de *Así hablaba Zaratustra:* «Han muerto todos los dioses. ¡Ahora queremos que viva el Superhombre!» (4). Tras la desesperación del hombre que ha matado a Dios —«el hombre enloquecido», *der tolle Mensch*—, el Superhombre, proyecto de un ser humano resuelta, exclusiva y heroicamente atenido a su propia naturaleza, brillará sobre la humanidad como estrella de nueva y definitiva esperanza: «Nosotros, filósofos y hombres de espíritu libre, nos sentimos como bañados por la luz de una nueva aurora con

---

(1) *L'homme révolté*, 116.ª ed. (París, 1954), págs. 337 y 378.

(2) Cit. por M. Heidegger en su ensayo *Nietzsches Wort «Gott is tot»*, publicado en *Holzwege* (Frankfurt a. M., 1950), pág. 197.

(3) *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Friedrich Nietzsche. Werke*, ed. de A. Baeumler (Leipzig, 1930), t. III, pág. 141. El comentario de Heidegger citado en la nota anterior ha puesto en boga esa tremenda y significativa página de Nietzsche.

(4) *Also sprach Zarathustra, op. cit.*, t. IV, pág. 84.

la noticia de que Dios ha muerto. Nuestro corazón mana gratitud, asombro, presentimiento, espera. Por fin se nos muestra libre el horizonte, aun cuando no sea claro; por fin pueden navegar nuestras naves hacia cualquier peligro y es permitida toda osadía al conocimiento; el mar, *nuestro* mar, se ha abierto de nuevo, y acaso nunca hubo un mar tan abierto» (5). Como para Marx, aunque por otros motivos, la segunda mitad del siglo XIX fué para Nietzsche una *plenitudo temporum,* la ocasión en que se iniciaba la etapa decisiva y salvadora de la aventura histórica del hombre.

El Dios del Cristianismo ha muerto, y su muerte trae consigo el hundimiento de la cultura de Occidente. Más o menos teñida de esperanza nietzscheana, esa idea no ha dejado de existir en Europa desde que el solitario de Sils María la formuló. ¿Necesitaré recordar el grito de Spengler? La guerra de 1914, interpretada como suicidio de Europa, fué para muchos el comienzo del fin, el episodio con el cual la decadencia de Occidente iba a convertirse en derrumbamiento. Después de haber matado a Dios, el «hombre enloquecido» de que habla Nietzsche entraba en las iglesias para cantar un *Requiem aeternam Deo;* desde 1914 hasta hoy, un constante *Requiem aeternam Europae* viene resonando, monocorde, en todos los templos de la cultura occidental.

Eppur... Considerada la guerra de 1914 como el comienzo de una nueva era en la historia universal —pocos serán hoy los que así no piensen—, la vida ulterior a 1918 debe ser vista como el canto y el discanto sucesivos de dos melodías complementarias: la esperanza y la desesperanza. Quebrado el utopismo de la esperanza progresista, rota en casi todas las almas la creencia en el seguro advenimiento de la felicidad universal, ¿podrían los hombres de Occidente construirse una morada

---

(5) *Die fröhliche Wissenschaft: V. Wir Furchtlosen, op. cit.,* t. III, pág. 236.

histórica donde, a favor de la buena voluntad, perviviesen los valores que han sido el alma de Europa: la verdad, la libertad, la justicia? Si no una esperanza terrenal absoluta y seudoescatológica, tan cierta e inexorable como las leyes de la naturaleza; si no la esperanza de Condorcet, Comte y Marx, ¿sería posible la módica esperanza de los que con su esfuerzo cotidiano aspiran a vivir libremente, entendiendo la realidad de un modo a la vez antiguo y nuevo, y gozando de ella todo cuanto a una existencia insegura y contingente le sea dado? La decadencia de Occidente, por nadie negada, ¿podría ser un otoño indefinidamente prolongado, un tiempo de gustosos frutos tardíos?

Durante el decenio de 1920 a 1930 prevaleció en Europa la respuesta afirmativa a esas dos interrogaciones. En el seno de muchas almas pareció adquirir fruto y sentido un sacrificio —el de la guerra de 1914 a 1918— que se juzgaba expiatorio e insuperable. Fué la Europa de Ginebra, Locarno y Stresa. Max Scheler, Thomas Mann y el grupo de *Die Kreatur*, en Alemania; Bergson, Valéry, Claudel y Duhamel, en Francia; Ortega y Ors, en España, entrevieron esa modesta y delicada esperanza nueva. La religiosidad cristiana conoció una «primavera litúrgica» y surgió el «estilo deportivo» del vivir; hasta los doctrinarios del pesimismo irresignado y entusiasta quisieron actuar bajo un signo de juventud, de *giovinezza*. Tal vez Europa hubiera perdido su eminencia, mas no había dimitido de su misión ni renegado de su encanto.

El *crack* de 1930 hizo otra vez patente el predominio de la desesperanza. Bajo el trágico vendaval del *Blut und Boden*, desesperación hecha voluntad de poderío y conquista, Jaspers, Jünger y Heidegger, el Heidegger que no publicaba la continuación de *Sein und Zeit*, dieron testimonio germánico de la nueva situación del espíritu europeo. Y, como ellos, Malraux, Benda y Paul Hazard, a este lado del Rhin, y Huxley, el Huxley de *Brave New World*, más allá del Canal de la Mancha. Dentro

de ese mundo de comodidad, inteligencia desfondada y sorda amenaza se formó la mente de todos cuantos habían de levantar su voz definidora después de 1945.

Los hombres de 1918 pensaron que su sacrificio había sido expiatorio e insuperable. Los de 1945, víctimas o espectadores de un sacrificio colectivo diez veces mayor que el de sus padres, han pensado que su dolor ha sido absurdo. Poco después de la segunda guerra mundial, Romain Gary publicó una novela titulada *L'Education européenne*. Cuéntase en ella la aventura de un héroe de la resistencia polaca, autor del libro *Educación europea*, en el cual ha expuesto las razones por las que él combate. Muere, y uno de sus camaradas lee el manuscrito en el campo. Hay cerca un hormiguero. Cuando el lector deja en tierra aquel manojo de cuartillas, la procesión de las hormigas pasa sobre el libro inédito. «Mucho más haría falta para que las hormigas se desviasen de su senda milenaria. Trepan sobre el obstáculo y trotan, indiferentes y apresuradas, sobre las palabras extrañas trazadas con grandes letras negras: educación europea. Arrastran con obstinación sus briznas ridículas; haría falta algo muy distinto de un libro para forzarlas a separarse de su camino, el camino que millones de otras hormigas habían trazado. ¿Cuántos milenios llevan esforzándose así, y cuántos milenios más seguirá esforzándose esta raza ridícula, trágica e incansable? ¿Cuántas nuevas catedrales van a construir para adorar al dios que les dió lomo tan flaco y carga tan pesada? ¿De qué sirve luchar, esperar, rezar y crecer? El mundo en que sufren y mueren los hombres es el mismo que el mundo en que sufren y mueren las hormigas: un mundo cruel e incomprensible» (6). No es lo grave que estas líneas fuesen entonces un lamento sincero; lo grave es que fuesen lamento sintomático,

---

(6) Cit. por P. H. Simon en *L'Esprit et l'histoire* (París, 1954).

voz de multitud. ¿Quién no recuerda, para no contraer sólo a Europa la mirada, lo que en la Norteamérica de 1945 fué el retorno de los combatientes victoriosos? Baste el recuerdo de un significativo testimonio cinematográfico: *Los mejores años de nuestra vida.*

Los psicoanalistas de la última postguerra han señalado la relativa frecuencia actual del que llaman «complejo de Caspar Hauser», la neurosis de los históricamente solos, de los insolidarios con sus padres, de los que han rehusado un pasado y no aciertan a tener un futuro, de los carentes de memoria y esperanza verdaderamente propias. Expresada por la historia de la pintura, no por un alma vulnerable y enferma, ésa es también la experiencia que recoge Malraux en su *Psychologie de l'art:* «En un tiempo en que todas las obras anteriores son recusadas, el genio cesa durante años: se camina sobre el vacío.» Neurótico o pintor, filósofo u hombre negocioso, el europeo ulterior a 1945 ha sido con harta frecuencia un caminante sobre el vacío. Ha trabajado febrilmente, sin creer que su obra tuviese valor duradero, y mucho menos valor eterno; ha concebido mil proyectos sucesivos, sin que ninguno de ellos fuese la respuesta a una voz que desde el último seno del futuro le llamase; cansado de desesperación, ha tratado de elevar a sistema la vida sin esperanza; exento de aspaviento y de entusiasmo, ha recogido en herencia el «Dios ha muerto» de Nietzsche. Ha pretendido, en suma, convertir la desesperanza en forma de vida. Un hombre especialmente representativo, Jean-Paul Sartre, va a decirnos su personal modo de entender este último modo de la altivez humana.

§ 1. Para un cristiano, ¿qué es el hombre? Yo creo que esto: un ser viviente creado por Dios a su imagen y semejanza que, de un modo u otro, por vía recta o extraviada, trata de conseguir la felicidad que corresponde a su naturaleza. Con otras palabras: un ser dotado de cuerpo y espíritu cuya existencia temporal es, aunque él no lo sepa,

un proyecto de deificación. Desde San Pablo a Nietzsche, pasando por Kant, Hegel y Baudelaire, no ha habido excepciones a esa regla. ¿Seguirán cumpliéndola los herederos del «Dios ha muerto»? La vida lúcida, reflexiva e implacable de un ateo contemporáneo, la existencia de un hombre para quien la palabra «Dios» carece de sentido, ¿tendrán también en la deificación su ideal supremo?

La obra filosófica de Sartre puede ser contemplada como una «antropogonía». No es una «ontogonía», porque para el autor de *L'être et le néant* el «ser en sí», el Ser por excelencia, no tiene origen. Es, en cambio, una ontología y una antropogonía porque nos habla del ser y porque pretende describir el origen del «Para-sí», de la existencia humana, a partir del «En-sí»; y es también una antropodicea porque se plantea el problema de la justificación última de ese «Para-sí» cuya génesis ha descrito. Veamos desde este punto de vista la idea sartriana de la esperanza.

«En el principio era el Verbo», dice el Evangelio de San Juan. «En el principio era el En-sí», enseña Sartre. Sólo teniendo en cuenta esta atribución de un carácter absolutamente originario al En-sí podrá entenderse el meollo del pensamiento sartriano. Sartre, como es sabido, aborda la descripción del En-sí por dos vías distintas, la ontológica y la vivencial, la de *L'être et le néant* y la de *La nausée*. Según aquélla, el En-sí es el «ser que es», sin más; el ser opaco, sin dentro ni fuera, macizo, sin alteridad, en el que no cabe distinguir acto y potencia. «Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser-en-sí está de más para la eternidad» (7). La descripción vivencial, obtenida merced a una contemplación de la realidad sensible que excluye toda relación de «familiaridad»,

(7) *L'être et le néant*, 32.ª (París, 1950), pág. 34. En lo sucesivo, *EN*. He traducido el texto anterior literalmente. Su sentido será mejor percibido, sin embargo, leyendo «está de más para *toda* la eternidad» o «para *in aeternum*» (*de trop pour l'éternité*).

muestra al En-sí como una masa homogénea, viscosa, compacta, pasmada, estúpidamente coincidente consigo misma, radicalmente absurda e inútil: tal es el resultado a que llega el autoanálisis sistemático y consecuente del tedio, la experiencia de la «náusea». Sólo la operación de la conciencia humana daría diversidad y estructura a esa densa, tediosa y nauseabunda homogeneidad.

En el principio era el En-sí. E. Mounier ha tenido el acierto de comparar el En-sí al *ápeiron* de Anaximandro (8); otros han preferido —menos certeramente, a mi juicio— recordar el ser de Parménides o la pura «extensión» de la *res extensa* cartesiana. ¿No será equiparable Sartre, por ventura, a un presocrático que del pensamiento cristiano sólo conociese la noción de libertad? Utilizando la distinción que él mismo establece entre el *tò pan* de los griegos (el todo de la realidad cósmica) y el *tò hólon* (la totalidad constituída por el cosmos y el vacío infinito que al cosmos rodeaba), puede lícitamente decirse que, para Sartre, el En-sí es el *ápeiron* anterior a la constitución de *tò pan* en *kósmos* y, por lo tanto, en *tò hólon:* un *ápeiron* que, visto desde la libertad, no produce el asombro, como en Anaximandro, sino la náusea. Visto desde la libertad, porque «carece de todo sentido preguntarse lo que era el ser *antes* de la aparición del para-sí» (*EN*, 715).

He aquí, sin embargo, que un día sin «cuándo», y de un modo absurdo, gratuito e impensable, surgió en la masa homogénea e indiferenciada del En-sí una suerte de brecha metafísica: una «descomprensión del ser», un modo de ser capaz de interrogación. Nació, pues, la libertad, la existencia humana, el Para-sí; un ser cuya realidad es puramente interrogativa, porque «si puede proponer cuestiones —si puede preguntar— es porque él mismo está siempre *en cuestión*»; un modo de rea-

(8) «Perspectives existentialistes et perspectives chrétiennes», en *L'espoir des désespérés* (París, 1953), pág. 165.

lidad, en consecuencia, cuyo ser «no está nunca *dado*, sino *interrogado*» (*EN*, 713). Con este nuevo modo de ser comienza la historia, pasa *tò pan* a ser *tò hólon* y es posible la ontología: «El ser por el cual el *por qué* llega al ser tiene derecho a proponerse su propio *por qué*, puesto que él mismo es una interrogación, un *por qué*» (*EN*, 714). A este modo de ser o «ser-para-sí» consagra Sartre su vigorosa especulación ontológica; y, como Heidegger, comienza su empresa descubriendo que la expresión primaria del Para-sí es la interrogación —el Para-sí es un ser cuya existencia consiste primariamente en preguntar— y haciéndose cuestión de lo que la interrogación sea (*EN*, 37-40).

Pero si el método de Sartre es en su arranque estrictamente heideggeriano, la intuición fundamental a que se aplica no puede ser más distinta de la que el filósofo de Friburgo contempla. A los ojos de Sartre, el Para-sí habría surgido impensablemente en el seno amorfo del En-sí: «*todo pasa como si* el En-sí, en un proyecto por fundarse a sí mismo, se diese la modificación del Para-sí» (*EN*, 715). Para Heidegger, en cambio, la nada es el horizonte metafísico de la existencia, su término de referencia absoluto. «¿Por qué hay Ente y no más bien Nada?», léese en la última línea de *Was ist Metaphysik?* Lo cual quiere decir que si en el pensamiento de Heidegger la nada actúa como un dato metafísico primario —aun cuando la mente humana no pueda concebirla sino como un «no ser» de sus propias posibilidades—, en el de Sartre la nada aparece necesariamente como una neoproducción o, para expresarlo sartrianamente, como una «secreción del ser». El presupuesto tácito de la metafísica de Heidegger es el *ens ex nihilo* de la dogmática cristiana; el primer fundamento de la filosofía de Sartre es, en cambio, el *nihilum ex ente* de la *physiología* presocrática.

Todos los caminos de la sutil analítica sartriana conducen a la visión del hombre —del Para-sí— como el ser por el cual «la nada viene al mundo»

(*EN*, 60). No porque el Para-sí pueda «aniquilar» (*anéantir*), ni siquiera provisionalmente, la masa de ser puesta frente a él —con otras palabras: no porque él sea capaz de reducir el ser a nada, lo cual sería imposible e impensable—, sino porque todas sus posibles relaciones con el ser —interrogar, conocer, manejar, utilizar, etc.— consisten en «nihilizar» (*néantiser*) el En-sí, en rodearle de una película de nada. Pensemos, por ejemplo, en la actividad más radical y primaria del Para-sí, en la pregunta. ¿Qué es preguntar? Preguntar es, por lo pronto —nos dice Sartre—, estas dos cosas: la seguridad de no saber y la posibilidad de obtener de la realidad a quien interrogo —del ser— una respuesta negativa: «la pregunta es un puente tendido entre dos no-seres: el no ser del saber en el hombre, la posibilidad de no-ser en el ser trascendente» a la conciencia que interroga (*EN*, 39). Existe también, ciertamente, la posibilidad de obtener una respuesta positiva o, como suele decirse, de conocer una verdad. Pero esa respuesta, ¿en qué consiste, si se la examina con atención? En último término, en poder decir: «Es así y no de otro modo.» Lo cual nos enseña que la verdad, en cuanto diferenciación del ser, introduce un tercer no-ser en la determinación de la pregunta: el no-ser de limitación. «Un triple no-ser condiciona, pues, toda interrogación y, en particular, la interrogación metafísica» (*EN*, 40). Interrogando ontológicamente acerca de la interrogación, el Para-sí descubre que su actividad primaria consiste en orlar de nada una parcela del ser-en-sí, en «segregar una nada» que le aisla de la masa de ser ante la cual está; y «a esta posibilidad que la realidad humana tiene de segregar una nada que la aisla, Descartes, y antes los estoicos, le han dado un nombre: es la *libertad*» (*EN*, 61).

Obsérvese que, para Sartre, la libertad no es una «propiedad» o «facultad» que posee el Para-sí y ponga en acto en cada una de las situaciones de su existencia temporal, sino, mucho más radical-

mente, el principio que metafísicamente le constituye. El Para-sí no tiene una naturaleza o una esencia «previas» a su existencia y dotadas «para siempre» de libertad; es, por el contrario, una existencia que libre e interrogativamente tiene que hacerse su propia esencia. El «quién» de la existencia humana es una pura libertad encarnada en la densa y viscosa facticidad de un cuerpo carente de una esencia previamente dada y condenada a hacérsela conquistando sucesivamente sus propias posibilidades de ser. El hombre, en suma, sería un «quién» libre cuya existencia es la conquista de un «qué» sucesivo e incierto. A la pregunta: «¿Quién eres?», el hombre debería contestar: «Soy mi libertad»; a la pregunta «¿Qué eres?», su respuesta debería ser: «Soy lo que por mí mismo he querido ser y quiero ir siendo».

Ese constante desplazamiento del Para-sí hacia la libre y creadora conquista de sus posibilidades de ser constituye la temporalidad y da la clave para entender ontológicamente el pasado, el presente y el futuro del existir humano. Pero antes de inquirir la concepción sartriana de la posibilidad y el futuro, bueno será deslindar los dos modos cardinales de realizar esa inexorable conquista del propio «qué». La libertad, cuya forma primaria es la interrogación, conduce, como hemos visto, al descubrimiento de la nada: es decir, a una experiencia angustiosa y terrible. Lúcidamente para el filósofo, turbia y oscuramente para el hombre de la calle, ser libre es sentir que la existencia propia consiste en una constante producción de nada. Tan ardua y medular experiencia, ¿serán todos los hombres capaces de soportarla? Sartre piensa que no. Hay algunos —los cobardes y conformistas; o, como él prefiere decir, los «farsantes», los «indecentes», los «serios»— que en lugar de existir abriendo los ojos ante la auténtica realidad del ser humano, prefieren engañarse entregándose con «mala fe» a la idea de que existe un mundo «objetivo» ajeno a la libertad del hombre y capaz de sustentarla en su

incierta aventura temporal: el mundo de la previsión racional (la ciencia), el de la convención social (moral burguesa, moral marxista) o el de una realidad espiritual trascendente al espacio y al tiempo (metafísica de la sustancia y la esencia, religión). «El espíritu de seriedad tiene la doble característica de considerar los valores como datos trascendentes, independientes de la subjetividad humana, y de transferir el carácter *deseable* de la estructura ontológica de las cosas a su simple constitución material. Para el espíritu de seriedad, el *pan* es deseable, por ejemplo, porque *es necesario* vivir (valor escrito en el cielo inteligible) y porque el pan *es* nutritivo» (*EN*, 721).

Muy otro será el caso del hombre alertado y resuelto. Este sabe soportar con entereza la experiencia de la nada y advertir con lucidez que el término de cualquier deseo no es y no puede ser otra cosa que un fracaso metafísico. ¿Qué es, en efecto, desear algo? No tanto querer dejar sentir ese deseo como aspirar a la vez a su satisfacción y a la placentera conciencia de que esa satisfacción se produce. Quien desea, por ejemplo, beber agua —quien tiene sed— no aspira en rigor a no tener sed, lo cual sería tanto como querer no haber tenido sed, deseo distinto de la sed misma, sino a que coincidan en su existencia la saciedad y la conciencia de beber. Dicho de otro modo: quien tiene sed pretende la coincidencia de una plenitud (la saciedad) y la conciencia de una carencia (el gusto de beber), lo cual es imposible. O bien, en términos ontológicos: todo deseo es la imposible aspiración de un Para-sí a coincidir con el En-sí (saciedad), sin dejar de ser Para-sí (conciencia de satisfacción). *Que le coeur devienne son miroir*, diría Baudelaire. De ahí la decepción que inevitablemente acompaña al logro de cualquier deseo y, más generalmente, a la realización de cualquiera de las posibilidades de ser que la existencia humana descubre o inventa. El hombre es un ser que no puede descansar. Si pudiera detener —hipótesis absurda—

el curso temporal de su existir, se lo impediría esa imposibilidad de una plena coincidencia entre la realidad y el espejo, entre el ser y el no ser. No pudiendo inmovilizar su propia fluencia, el descanso es doblemente imposible, porque la realización misma de cualquier posibilidad abre a la existencia un horizonte de nuevas posibilidades, la rodea de nada. La vivencia más propia de la satisfacción de un deseo es el famoso «¿Y no era más que esto?»; expresión que, como dice Sartre, no se refiere al placer concreto que da esa satisfacción, sino al desvanecimiento de la esperada coincidencia del existente consigo mismo (*EN*, 146). En resumen: el Para-sí se proyecta siempre más allá del En-sí.

Frente a la cobardía y la «mala fe» de los «indecentes» y los «serios», la resolución y la lucidez del hombre alertado son capaces de deslindar en todo momento el ser y la nada, y de experimentar uno y otra por separado: el puro ser, el En-sí, mediante la ya descrita experiencia de «la náusea»; la nada, desvelando vivencial y analíticamente lo que en sí mismas son la conciencia, la posibilidad y la libertad. ¿Qué es la conciencia? En el fondo, no ser lo que se es, porque la conciencia es siempre «conciencia-de», proyección excéntrica del Para-sí hacia el ser de que se es consciente, y ser lo que no se es, asumir en la propia existencia el ser de lo conocido. ¿Qué es, por consiguiente, la conciencia de una posibilidad? En último extremo, lo que la conciencia misma: ser lo que no se es y no ser lo que se es. ¿Y qué es, en fin, la libertad? Ontológicamente, una constitutiva necesidad que obliga a la existencia a ser rodeando de no-ser la zona de la realidad a que concreta y sucesivamente se aplica. Vivir con autenticidad sería, en consecuencia, advertir que la existencia humana, el Para-sí, no es otra cosa que ser apoyado en la nada.

No será difícil colegir la idea sartriana del futuro. La temporalidad de la existencia se constituye, como hemos visto, en virtud del constante des-

plazamiento del Para-sí hacia la realización de una posibilidad suscitadora de otra posibilidad ulterior. Según esto, el futuro es lo que yo he de ser pudiendo no serlo. En tanto que futuro, el futuro no tiene ser. «El Futuro no es, sino que se *posibiliza*. El Futuro es la posibilización continua de los Posibles como el sentido del Para-sí presente, en cuanto ese sentido es problemático y escapa radicalmente como tal al Para-sí presente» (*EN*, 174). Y como esto acontece hasta la muerte, debe decirse que, en el rigor de los términos, la existencia humana es un proyecto a la vez necesario e irrealizable, forzoso e inútil. Como el asno que corre hacia la zanahoria fija ante él y que él mismo desplaza, el Para-sí corre constantemente hacia un posible que su misma carrera hace aparecer ante él, que no es otra cosa que su carrera y que por ello se define como inalcanzable. «Corremos hacia nosotros mismos, y somos, por tanto, el ser que no puede juntarse consigo. En un sentido, nuestra carrera está desprovista de significación, puesto que el término no está nunca dado, sino inventado y proyectado a medida que corremos hacia él. En otro sentido, no podemos rehusar esa significación que la carrera rechaza, porque, a pesar de todo, lo posible es el sentido del Para-sí». Así, hay y no hay sentido en la fuga de la existencia hacia lo posible (*EN*, 253).

Y si esto es el futuro, ¿qué espera, qué puede esperar, qué debe esperar el hombre conocedor de su propia realidad y resuelto a aceptarla como ella es? Toda la existencia del hombre es una constante aspiración activa hacia un modo de ser en que coincidan plenamente el Para-sí y el En-sí; dicho menos técnicamente, el hombre aspira a la definitiva posesión de una plenitud que se contemple gozosa e inacabadamente a sí misma. Aspira el hombre, en suma, a ser Dios. Muy explícitamente lo dice Sartre: «Este ideal —el de llegar a ser en-sí-para-sí— puede ser llamado Dios. Así, puede decirse que lo que hace más concebible el proyecto

fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios... Ser hom-hombre es tender a ser Dios» (*EN*, 653-654). El hombre es un ser cuya existencia temporal es un proyecto de deificación, decía yo páginas atrás. A primera vista, Sartre confirma y hasta extrema esta tesis fundamental de la antropología cristiana.

Pero acaece que si el hombre espera ser Dios, espera lo que no puede esperar, espera un imposible. No simplemente porque el hombre no puede «convertirse en» Dios, sino por algo mucho más grave y radical: porque la noción de Dios es en sí misma contradictoria. Un «En-sí-Para-sí», dice Sartre, es absolutamente impensable y absurdo. Si Dios existiera, sería un Para-sí *absoluto*, noción impensable e imposible, porque toda conciencia es y no puede no ser «conciencia-de»; y sería, a la vez, un En-sí *absoluto*, lo cual le impediría *a radice* la conciencia de sí mismo. El hombre es un deseo de ser Dios; pero Dios es impensable e imposible, no existe y no puede existir; luego el hombre es una pasión inútil. Tal es el célebre aserto con que termina el ingente cuerpo de *L'être et le néant:* «Toda realidad humana —todo Para-sí— es una pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es la inversa de la pasión de Cristo, porque el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil» (*EN*, 708).

Si el hombre no puede esperar lo que espera, ¿qué deberá esperar? La respuesta de Sartre es consecuente y terminante. Dice así: si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, el hombre debe no esperar, y así evitará el riesgo de desesperar. La esperanza es la falsa y vana ilusión de los «indecentes» y los «serios»; de todos cuantos quieren engañarse respecto de sí mismos, admitiendo la exis-

tencia de un mundo de valores y realidades dotado de objetividad, ajeno, por tanto, a la posibilidad y superior a ella. Cuando no es un farsante, el esperanzado sería como un niño para quien el porvenir es «llegar a ser algo»; un niño débil y crédulo, que todavía no ha hecho en sí mismo la experiencia del sartriano Mathieu Delarme en *L'âge de raison:* «A él era a quien habían esperado durante veinte años; a él, a este hombre fatigado le había exigido un niño implacable que realizase sus esperanzas; de él dependía que esos juramentos infantiles permaneciesen infantiles para siempre o que llegasen a ser los primeros anuncios de un destino. Su pasado no cesaba de sufrir los retoques del presente; cada día defraudaba más esos viejos sueños de grandeza, y cada día tenía un nuevo porvenir; de espera en espera, de porvenir en porvenir, la vida de Mathieu resbalaba dulcemente... ¿Hacia qué? Hacia nada.» Dejando de ser niño, relegando definitivamente a la infancia las ilusiones infantiles, no siendo su pasado, el «hombre» Mathieu Delarme descubre su libertad y advierte que su esperanza era la nada a que conducían sus sucesivas esperas.

La desesperación sería el sentimiento de los semi-cobardes y semi-resueltos; de los que —como Baudelaire— tienen demasiada lucidez para ser «serios» y harto poco arrojo para ser «libres». «Muchos hombres saben —escribe Sartre— que el término de su búsqueda es el ser; y en la medida en que poseen este conocimiento, saben desistir de apropiarse de las cosas por sí mismas, e intentan realizar la apropiación simbólica de su ser-en-sí. Pero en la medida en que esta tentativa participa todavía del *espíritu de seriedad* y en que ellos puedan todavía creer que su misión de hacer existir el en-sí-para-sí está inscrita en las cosas, en esa medida quedan condenados a la desesperación, porque descubren al mismo tiempo que todas las actividades humanas son equivalentes —porque todas tienden a sacrificar al hombre en favor de sí mismas— y que todas, por principio, se hallan vocadas

al fracaso» (*EN*, 721). En este sentido, el borracho solitario es enteramente equiparable al conductor de pueblos.

Ni esperanza, ni desesperación, sino desesperanza: tal sería el lema de la lucidez y la decisión sartrianas (9). Ni la esperanza de los que no quieren salir de un estado equiparable al que Kant llamó «sueño dogmático», en el cual el propio Kant se hallaría incluído, ni la desesperación de los que creen que se puede ser Dios y sienten que ellos no lo son. El hombre debe aceptar serena y animosamente la realidad de su condición humana, conquistar paso a paso su propia libertad, dar cara a la angustia de existir, inventar sus propios valores y comprometerse virilmente en la realización de éstos, aun sabiendo que el término de su empeño es la nada. En su resuelta desesperanza, bajo un cielo sin Dios, sobre una tierra sin infierno, el «hombre nuevo» de la filosofía de Sartre —el Orestes de la última escena de *Les mouches,* el Goetz que sucesivamente madura en *Le Diable et le Bon Dieu*— debe aprestarse a ser sólo hombre y a sólo como hombre vivir. Hacia esa meta tiende el grito exultante de Goetz: «¡Dios no existe! ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! ¡Ya no hay cielo, ya no hay infierno, sólo hay tierra! ¡Adiós para siempre a los monstruos y a los santos! ¡Adiós al orgullo, porque no hay más que hombres!»

§ 2. Con un texto del dramaturgo Sartre acabo de ilustrar la tesis ética central del filósofo Sartre. ¿Quiere esto decir que coinciden plenamente uno y otro? El hombre —nos ha dicho el filósofo— debe empeñarse en ser mero hombre, en existir hacién-

---

(9) Tal sería también el sentido de este otro texto: «El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para extraer todas las consecuencias de una posición atea coherente. No se trata en modo alguno de sumir al hombre en la desesperación. Pero, si se quiere, como hacen los cristianos, dar el nombre de desesperación a toda actitud de incredulidad, en este caso la posición atea parte de la desesperación original» (*L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, pág. 94).

dose a sí mismo desde su libertad; y ello no es otra cosa que querer ser Dios sabiendo que Dios no existe y no puede existir. Ser hombre consiste en ser cotidiana y resignadamente una divinidad imposible y fracasada. ¿Son eso los hombres ejemplares del teatro sartriano? Tal vez lo sean el Hugo de *Les mains sales,* que prefiere morir a renegar del acto que ha hecho de él un ser libre, y el Orestes de *Les mouches,* frente a las miserables tretas de un Júpiter de guardarropía. Pero en modo alguno lo es Goetz, el hombre que se enfrenta con el Dios del Cristianismo.

Recordemos el esquema de *Le Diable et le Bon Dieu.* Goetz, aventurero cruel y maligno, sitia con sus tropas la ciudad en que vive Heinrich, «cura de los pobres» y hombre de bien. Heinrich se ve en un grave aprieto moral: como sacerdote, debe servir a la Iglesia y al pueblo, y éste se ha levantado contra el clero. Si entrega a Goetz la llave de la ciudad que ocultamente posee, sucumbirán los pobres a manos del sitiador y serán salvos los sacerdotes; si no la entrega, el pueblo destruirá la Iglesia. Por fin, lleno su ánimo de confusión, decide entregar la llave; pero el remordimiento le lleva a la desesperación, y ésta a la apostasía: abandona la Iglesia y da su alma al Diablo. El proceso moral de Goetz es exactamente el opuesto. Comienza siendo un hombre que hace el mal por el mal, porque Dios ha inventado el bien y él, como Lucifer, quiere ser libre frente a Dios. No tarda, sin embargo, en convertirse. Movido por una extraña serie de circunstancias, decide cambiar de vida y hacerse santo: reparte sus tierras, abandona a su amante y consagra su vida a Dios. Pero he aquí que fracasa en su empeño de hacer felices a los demás con su abnegación religiosa, y después de una dura conversación con Heinrich, el apóstata, deducen ambos que es tan vano venderse al Diablo como darse a Dios, porque no hay Dios ni Diablo, Bien ni Mal; no hay más que hombres libres para hacer la historia haciéndose a sí mismos. Goetz encuentra al

fin con júbilo lo que él es y no debería haber dejado de ser: mero hombre, un hombre que decide asumir sin ilusión, pero con valeroso empeño, el mando de los campesinos en rebeldía. Con ello «comienza el reino del hombre».

¿Qué espera Goetz, cuando desciende el telón de *Le Diable et le Bon Dieu?* Aparentemente, ser mero hombre, porque Dios no existe; la pieza teatral de Sartre sería un estentóreo alegato en favor del ateísmo. Pero eso es sólo lo aparente: en rigor, Goetz aspira a enfrentarse con Dios para suplantarle. «Sólo se puede amar sobre la tierra y contra Dios», dice reveladoramente la sensata e incrédula Hilda, ninfa Egeria del final ateísmo de Goetz. «Contra Dios». En la raíz de su alma, Goetz y Hilda, la pareja de este *happy end* de la lucidez desesperanzada, no confiesan el ateísmo, sino el antiteísmo, la resuelta hostilidad contra el Dios que sus palabras niegan (10). El protagonista del soneto de Unamuno *La oración del ateo* sufre con la inexistencia de Dios:

> Sufro a tu costa,
> Dios no existente, pues si Tú existieras
> existiría yo también de veras,

dice al Dios en que no cree. Mucho más radicales que el piadoso ateo unamuniano, estos arrojados ateos de Sartre necesitan que Dios no exista para existir ellos suplantando a Dios por completo.

Observemos el *tempo di fuga* de las esperanzas sartrianas. ¿Qué debe esperar el hombre lúcidamente atenido a sí mismo? Primera respuesta: ese hombre debe esperar ser mero hombre, ser una existencia temporal que desde su propia libertad va inventando y construyendo su esencia. Segunda respuesta: debe esperar ser día a día un Dios imposible, un fracaso de Dios o, si se prefiere, el pro-

(10) Sobre el problema del antiteísmo de Sartre, véase el capítulo «Jean-Paul Sartre o la negación de lo sobrenatural», en el vol. II de *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, de Ch. Moeller (trad. esp., Madrid, 1955).

yecto diariamente fracasado de un Dios inexistente y contradictorio. Tercera respuesta: ese hombre debe esperar ser pleno hombre contra Dios; con otras palabras, ser el único Dios que él piensa poder ser —un aspirante a Dios en diario fracaso— *contra* el Dios cuya existencia juzga imposible y en el que otros creen. Un ateísmo sincero, una indiferencia total frente al problema de Dios, es postura de existencias penúltimas, como la de Gide. Sartre, hombre radical, alma de ultimidades, no es ateo, sino antiteísta, y con su obra —toda ella traspasada por una honda, razonadora y blasfema teopatía— nos muestra una vez más que la existencia del hombre es siempre, en su entraña metafísica, un ambicioso proyecto de deificación.

Pero a Sartre, «varón de muchas almas», como decían nuestros clásicos, no le agotan el filósofo y el dramaturgo; en él está también el hombre de cada día, que unas veces quiere zambullirse en «lo viscoso» prologando a Jean Genêt, y que otras, como obsequio a un jesuíta, compañero suyo de campo de concentración, escribe un «auto de Navidad»; el hombre generoso de su dinero, el polemista oscilante entre el antimarxismo agresivo y el filocomunismo adulatorio, el gran artista de las letras, el escritor prodigioso e incansable. Bajo el filósofo, el dramaturgo, el crítico y el novelista, ¿qué espera el hombre Sartre? ¿Es el desesperanzado total a quien toda posibilidad resulta indiferente, el mero «segregador de nada» de sus laboriosos análisis ontológicos? ¿O es más bien un genuino creador y, por lo tanto, una persona en cuya intimidad anida la esperanza? ¿Qué es el esperar de Sartre: una espera exenta de esperanza, como la de Mathieu Delarme, su criatura literaria, o una espera cuya esperanza ha sido repudiada para huir del nefando *esprit de sérieux*? En suma: ¿es Sartre sólo un sartriano, sólo una compacta encarnación de su propio pensamiento, o es una realidad que rebasa los esquemas ontológicos y psicológicos del sartrismo?

El hombre es siempre una impostura, nos dice él mismo, como al desgaire, en su ensayo sobre Baudelaire. Certera verdad, parcial verdad. La sinceridad absoluta es para el hombre un imposible metafísico. No digo un imposible social; no afirmo simplemente —obvia y superficial verdad— que la convivencia nos impide y no puede dejar de impedirnos ser del todo sinceros. Quiero decir que la sinceridad es por sí misma un falseamiento. En primer término, porque nunca sabemos y nunca podemos saber íntegramente lo que somos; y así, el hombre más resuelto a la plena y total expresión de sí mismo, como el Ulises de Joyce, deja de decir algo de lo que en su alma podría ver y todo lo que en su realidad no puede ver. Mas también, en segundo término, porque la sinceridad ordinaria, que es siempre deliberadamente parcial y circunscrita, consiste en el artificio psicológico de recortar o aislar de su contexto vivo la parcela de nosotros mismos que sinceramente declaramos, y esto es falsear. Toda expresión humana, sincera o mendaz, es a la vez confesión y veladura, porque el signo expresivo es a un tiempo sustancia e indumento de nuestro ser. Más que impostura, la existencia del hombre —también la del hombre impostor— es una confesión velada o vestida (11).

¿Qué es, entonces, el sartrismo, respecto de la personal realidad de Sartre: expresión total y directa o velada y vestida confesión? ¿Qué es, en la persona de este sutil analista de la existencia, la cínica e implacable lucidez con que él niega la realidad y la licitud de la esperanza: es sólo desnuda piel de sí mismo o es a la vez piel e indumento? El hombre Jean-Paul Sartre, ¿será, en su intimidad más secreta, una libertad que quiere afir-

---

(11) Hay individuos y épocas en que predomina la confesión, hay épocas e individuos en que prevalece el indumento; épocas de «sincerismo» y épocas de «fraseología», diría Ortega («Fraseología y sinceridad», en *O. C.*, t. II, pág. 473). Sobre el problema de la sinceridad, véase también *Du Refus à l'Invocation*, de G. Marcel.

marse a sí misma cerrando tercamente sus ojos a la mirada que nunca duerme ni parpadea, a la mirada absoluta? El lo sabe. Y mucho más que él, quien desde dentro de él le sustenta y le mira.

§ 3. He preferido exponer a criticar. Una exposición, ¿no es también, en alguna medida, una crítica? Pienso, además, que la mejor crítica es siempre una sustitución. Mejor que criticar a Kant será sustituir ventajosamente a Kant, y mejor que impugnar la visión sartriana de la esperanza, proponer otra más convincente y satisfactoria. Mas tampoco quiero cerrar este capítulo sin señalar sumarísimamente las zonas más vulnerables del pensamiento de Sartre (12). Son éstas, a mi juicio, las siguientes:

1.ª Su tajante y dogmática afirmación del carácter originario del ser y la concepción de ese ser primero como un En-sí material. Preguntaba Heidegger: «¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?» Esta interrogación no puede ser lícitamente sustituída por un dogma, si quien la sustituye es enemigo de todo dogmatismo.

2.ª La ligereza y la inconsistencia intelectual de las palabras con que trata de explicarse el origen del Para-sí: «*Todo pasa como si* el en-sí, en un proyecto para fundarse a sí mismo, se diese la modificación del para-sí» (*EN*, 715). La objeción es inmediata: si el En-sí procede «como si» fuese capaz de concebir proyectos, ¿no habrá que revisar a fondo la descripción sartriana? Con sólo esa decisiva frase, ¿no admite Sartre la posibilidad de un «En-sí-Para-sí»?

3.ª El simplismo de la idea sartriana de Dios. ¿Es lícito reducir la realidad de Dios a la coincidencia de un En-sí y un Para-sí racional y sartria-

---

(12) Para un crítica de ese pensamiento desde un punto de vista cristiano, véase el libro de Ch. Moeller antes mencionado y la bibliografía a que él refiere. También, *Las doctrinas existencialistas*, de R. Jolivet (trad. esp., Madrid, 1950).

namente concebidos? Más que una lógica *coincidentia oppositorum,* ¿no será Dios su fundamento creador, el fundamento sobreontológico de esa problemática coincidencia? ¿No es Dios una realidad *ante ens,* como decía Cayetano, un «Ante-ser» (*proón*), según la fórmula de Mario Victorino? (13).

4.ª El análisis ontológico de la interrogación y la libertad. ¿Acaso un acto creador —es decir, una interrogación creadora— no es, tanto como una «secreción de nada», una genuina «producción de ser»? Y una noción de la interrogación y la libertad más adecuada a lo que ambas son en su integridad real, ¿no obligará a entender de otro modo la esperanza del hombre? Tal es la empresa que propone la obra de Sartre a quien no se contente con copiarla.

Verano de 1956.

EL INTELECTUAL CATOLICO EN LA SOCIEDAD ACTUAL

I. Hace algunos años me propuse definir con cierta precisión la consistencia del tipo humano que solemos llamar «intelectual católico». A la pregunta «¿En qué consiste ese modo de ser hombre?», respondí: «Es intelectual católico quien habitual y vocacionalmente practica en el seno de la Iglesia el ofrecimiento de la verdad humana al Dios uno y trino.» Sin un contacto vivo con la verdad que el hombre puede conocer, sea esa verdad la de un enfermo, la de un contrato civil o la de una Epístola de San Pablo, nadie puede ser llamado «intelectual»; sin un ofrecimiento íntimo o expreso de esa verdad al Dios uno y trino, aunque sea otro

(13) Véase el estudio de Zubiri «En torno al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios,* pág. 452.

hombre quien humanamente la haya descubierto o creado, y sin la fiel pertenencia a la Iglesia, nadie merecerá el nombre de «intelectual católico». Este es, en suma, un «cooperador de la verdad», según la hermosa expresión de San Juan; y así tanto puede serlo el que enseña las primeras letras sabiendo lo que hace, como el que especula originalmente sobre la realidad del hombre o acerca de la Santísima Trinidad.

No puedo ni debo exponer aquí la estructura que a mi juicio posee esa faena de «ofrecer la verdad» al Dios uno y trino. Me creo obligado a considerar, en cambio, los diversos modos de realizarla. En tiempos distinguí dos, dependientes de la materia en que se ejercita el acto de conocer: el modo de los intelectuales católicos *in divinis*, teólogos, en el sentido más genérico de esta palabra. y el de los intelectuales católicos *in creatis*, filósofos de toda laya, escritores y cultivadores de alguna de las varias ciencias particulares de la verdad profana, más copiosas y especializadas cada día. Hoy, en cambio, creo preferible distinguir otros dos, dependientes, no de la materia investigada o conocida, sino de la viviente y cambiante relación del hombre con ella: el modo del intelectual católico «confinado» y el del intelectual católico «arrojado». Dos adjetivos —confinado, arrojado— que pretenden ser descripciones condensadas o «tipos ideales», en el sentido de Max Weber, mas no juicios de valor. Bajo uno y otro se puede ser miserable o egregio, con uno y otro se puede alcanzar gloria o condenación.

Llamo «confinado» —o tradicionalista, o aproblemático— al intelectual católico que para existir íntima y socialmente como tal necesita incluirse o encerrarse —«confinarse»— en una tradición secular sobreañadida a la de la Iglesia. La Iglesia es por esencia tradicional. Más aún: la tradicionalidad de la Iglesia no es sólo dogmática; es y debe ser también intelectual y social. No conviene que la vida externa de la Iglesia —la formación inte-

lectual de sus sacerdotes, su liturgia, sus gustos artísticos, sus instituciones y costumbres— sea «puesta al día» cada mes o cada año. Quede esto claro. Pero siendo así, habiendo de ser así la vida de la Iglesia, hay hombres de tal manera temerosos de la novedad y la inseguridad del siglo, que necesitan defenderse, por encima de la tradición ineludible, con la envoltura de una tradición supererogatoria, sobreañadida, perteneciente a una época o a un lugar muy determinados; y metidos dentro de esa doble coraza, dicen, y a veces gritan: «Todo lo que hay más allá de mis costumbres es el error, el mal, la confusión.» Son con frecuencia buenos católicos y aman sinceramente a la Iglesia, pero acaso con igual frecuencia olviden que ellos no son y no pueden ser toda la Iglesia.

Llamo por contraste «arrojado» —o innovador, o problematizante— al intelectual católico que para existir íntima y socialmente como tal necesita desprenderse de toda tradición que no sea aquella a que por modo ineludible obliga la sincera pertenencia a la Iglesia. En cuanto católico, él es tradicional, aunque aspire a serlo *in necessariis*, como del imperativo de la unidad decía San Agustín. Pero tanto como tradicional quiere y necesita ser «arrojado», y suele serlo en doble sentido: porque se le arroja de los confines de aquella tradición sobreañadida que antes mencioné —con voluntad no infrecuente de arrojarle hasta de los confines de la misma Iglesia—, y porque su vocación personal de aventura le inclina con fuerza al arrojo de vivir entre los bienes y los peligros de su irrenunciable morada temporal. En correspondencia a la voz que el confinado lanza desde el interior de su doble armadura, el arrojado, desde su posición escotera y desamparada, dice así: «Todo lo que, salvada la necesaria fidelidad, no sea libre y creadora vida en el mundo, todo eso es rutina muerta, repetición inerte e ineficaz.» Y a veces procede, forzoso es reconocerlo, sin discernir con atención suficiente el

límite que para el católico debe siempre existir entre la novedad y la tradición.

Creo que uno y otro modo de ser intelectual católico, el «confinado» y el «arrojado», son complementariamente necesarios en la vida histórica de la Iglesia. Sin católicos «confinados», todo el monte parece ser orégano; sin católicos «arrojados» —Santo Tomás y San Juan de la Cruz lo fueron en su tiempo—, todo el monte es erial. Pero antes de estudiar la posible convivencia de entrambos en la sociedad actual, bueno será que examinemos las facilidades y las dificultades que esa sociedad ofrece u opone a la cabal realización de la vida intelectual católica.

II. Basta asomarse con los ojos abiertos a la ventana de la casa propia para advertir la notable diferencia que existe, desde el punto de vista del intelectual católico, entre la actual situación histórica del mundo y la que imponía el mundo en la segunda mitad del siglo XIX y los primeros lustros del XX. Esa diferencia atañe tanto a la conciencia de la instalación del hombre en el curso de la historia como al estilo con que ha de ser cumplida la obra intelectual; en términos de trabajo material, tanto al suelo sobre que el pie se apoya como al aire con que la mano opera.

Hace seis u ocho decenios, cuando la tónica del mundo era el progresismo secularizado, el cristiano, y *a fortiori* el católico, solían pasar por hombres «retrasados» o «reaccionarios». En cuanto modo de ser hombre, el cristianismo habría tenido su ocasión y su vigencia hasta el orto del mundo moderno, o a lo sumo hasta el siglo XVIII; pero desde que el ser humano pasó su minoridad, según la expresión famosa de Kant, y aprendió a pensar y obrar por sí mismo, el cristianismo sería no más que una experiencia histórica rebasada, caduca y en extinción. Duraría tan sólo mientras el grueso de los hombres se habituase a vivir racionalmente. Cambiarán las cosas de manera radical cuando en el

siglo XX se quiebre en las almas la creencia progresista. Carente de una visión de la historia bien determinada y coherente, el hombre del siglo dejó de saber a ciencia cierta lo que es históricamente oportuno, y el cristianismo volvió a gozar de una «opción a la actualidad». Sucesos como la «primavera litúrgica» de la Alemania del veintitantos o como la publicación de ciertos párrafos de *El espíritu de la letra,* de Ortega —valgan esos dos ejemplos tan dispares—, hubieran sido poco concebibles veinte años antes. Mas no porque el tenor del mundo se hubiese hecho cristiano en esos años, sino porque, roto el canon progresista de la oportunidad histórica y no sustituído por otro, todo podía ser actual, y así pudieron coexistir con análoga pretensión de actualidad la mencionada «primavera litúrgica» y el primer auge de la Acción Católica, el comunismo y el fascismo. A pesar del satélite artificial y del hundimiento del fascismo, no parece que las cosas hayan cambiado mucho.

Paralela a esa mudanza en la conciencia histórica, conexa con ella, se ha producido otra en el estilo de la obra intelectual. Hasta la guerra de 1914, el hombre del siglo —así parecía exigirlo el espíritu del tiempo— se movía en un plano preponderantemente «doctrinal», tocante a los saberes que suelen llamarse racionales o a su negación en nombre de una «Vida» antirracional, enemiga de la razón. Era el intelectual, a la manera racionalista o a la vitalista, el «hombre al uso que sabe su doctrina» del tan sabido verso de Antonio Machado. Para un hombre así, el tema religioso más inmediato había de ser, casi por necesidad, el de las relaciones entre la ciencia y la fe. Muy otro ha venido siendo el clima del mundo, desde la postguerra de esa guerra decisiva. Si no temiese ser mal entendido, por el abuso que de la palabreja se ha hecho en estos últimos años, yo diría que desde entonces el hombre se mueve en un plano preponderantemente «existencial», relativo a zonas de la realidad humana y de la realidad en general pre-

vias a la razón doctrinal o científica, tocantes a la real incardinación de los saberes en la existencia concreta del hombre que los posee. Es verdad que el hombre de nuestro tiempo ha seguido haciendo ciencia, y a veces de modo portentoso. Bastará recordar los nombres de Planck, Einstein, Heisenberg, Schrödinger, de Broglie y Fermi. Pero la ciencia de hoy ha perdido su pretensión de saber decisivo y absoluto. Léanse atentamente las conferencias de Planck tituladas: «La esencia del libre albedrío» y «Religión y ciencia natural», y ellas, a título de ejemplo fácilmente ampliable, convencerán de lo que digo.

III. Vengamos ahora a nuestro problema: la situación del intelectual católico en la sociedad actual. ¿Cuál es? Toda situación ofrece al cristiano un determinado sistema de facilidades y dificultades en orden a la realización social de su vida religiosa. Pues bien: ¿cuáles son las facilidades y las dificultades que la actual situación del mundo ofrece u opone al intelectual católico?

Aquí sería muy pertinente una exposición sinóptica de los diversos exámenes de conciencia —de conciencia intelectual e histórica, claro está— que por todos y para todos han venido haciendo los pensadores de nuestro tiempo: Ortega, Jaspers, Huizinga, Zubiri, Rüstow, Marías y tantos más. Ese retablo nos permitiría contemplar con claridad e integridad el sistema de las dificultades y las facilidades que el intelectual católico encuentra hoy en el mundo. Menos ambicioso, voy a limitarme a un par de apuntes capaces de orientar y sugerir.

Todas las facilidades que el mundo ofrece hoy al intelectual católico pueden tal vez ser reducidas a la fórmula con que Merleau-Ponty resumía hace pocos años su análisis de nuestra situación espiritual: más que otra época cualquiera, nuestra época —decía Merleau-Ponty— ha hecho la experiencia de la contingencia. Contingencia del mal y del bien, contingencia del curso de la histo-

ria: el progreso ya no parece necesario con una necesidad metafísica. Contingencia, a la postre, del ser: «Ciertamente, los seres que llamamos hombres, definidos por los caracteres físicos que todos sabemos, tienen también en común una luz natural, una apertura al ser que hace comunicables a todos ellos y sólo a ellos las adquisiciones de la cultura. Pero esa chispa que encontramos en toda mirada humana se ve tanto en las más crueles formas del sadismo como en la pintura italiana. Ella es la que hace que todo sea posible para el hombre, y hasta el fin. Respecto de la realidad del ser humano, nuestro tiempo se halla tan lejos de una explicación por lo inferior como de una explicación por lo superior.» Tan inaceptable parece explicar la Gioconda por la historia sexual de Leonardo como explicarla por cierta noción divina de la cual Leonardo hubiera sido instrumento, o por cierta capacidad de belleza inherente a naturaleza humana. El hombre actual, en suma, no puede aceptar lo absoluto, porque sólo conoce lo contingente.

Dejemos ahora el problema de si esta situación espiritual del hombre de hoy es superable o no. Aceptemos, por otra parte, la objeción inmediata: que no todos los hombres actuales son así, porque tanto los cristianos como los marxistas creen y piensan moverse más allá de la contingencia. Pero todo esto no impide que el juicio de Merleau-Ponty sea temáticamente certero para muchos hombres de este tiempo y aproximativamente válido —esto es lo decisivo— para expresar la tónica espiritual de nuestra situación histórica, el estilo o aire comunal del mundo en que nos movemos. Lo cual, ¿no vale tanto como afirmar que este mundo nuestro, precisamente por su «vacío de absoluto», ofrece facilidades específicas a la existencia social del intelectual católico? Para el hombre que estima contingentes y no más que contingentes sus saberes y hazañas, la realidad no puede ser sino una de estas dos cosas: o misteriosa, o absurda. Ahora

bien: con quien admite o se halla próximo a admitir lo misterioso, el cristiano puede dialogar de manera inmediata. Si con fruto o sin él, eso dependerá, ante todo, de lo que el cristiano mismo sea y diga.

Creo que la historia contemporánea del mundo occidental ofrece en número suficiente sucesos confirmadores de mis palabras. Cada cual podrá aducirlos en el interior de su mente; yo me conformaré recordando el auge del prestigio secular del Pontificado desde hace algunos decenios. El cuadro quedaría incompleto, sin embargo, si en él no quedasen sumariamente consignadas las dificultades que nuestro mundo opone a la realización social de la vida intelectual cristiana. La predicción de Cristo en el Evangelio de San Juan —«En el mundo padeceréis opresión» (Jo. XVI, 33)— no deja de cumplirse hoy, y la violencia y la zozobra siguen siendo indisolubles compañeras de la franquía. ¿Cómo desconocer lo que para el cristiano, intelectual o no, es la vida allende el telón de acero? El mundo, en verdad, dista mucho de ser puro jardín, y distará siempre de serlo.

Me ocurre pensar que las dificultades opuestas por el mundo actual a la vida social del intelectual católico pueden ser referidas a este doble fundamento: por parte del mundo, la exasperación de las creencias seculares; por parte del cristiano, el temor, muchas veces excesivo, al libre despliegue histórico de las «potencias del siglo».

Alguien dirá para su coleto que invocando una exasperación de las creencias seculares contradigo lo anteriormente expuesto. ¿No habíamos quedado en que las creencias seculares del hombre actual han perdido vigor? El intelectual de 1880 —Helmholtz, Wundt, Berthelot o Cajal— *creía* en el valor absoluto de la ciencia humana; el intelectual de 1950 *cree* que se mueve y que no puede dejar de moverse en lo contingente. La atenuación de la creencia en el valor de lo humano es incuestionable. ¿Cómo, entonces, puede hablarse, en re-

lación con nuestro tiempo, de una exasperación de las creencias seculares? Y sin embargo, así es. Acaece, en efecto, que en la realización social de sus creencias los hombres recurren a la violencia tanto más cuanto menos íntima y vigorosamente creen aquello que dicen creer. Una sociedad que crea «de veras» que el progreso de la razón secularizada *va de soi*, no perseguirá a los cristianos: se limitará a hacer lo suyo y a sonreír, viéndoles creer irracionalmente en la transubstanciación o en el pecado original. Pero si esa sociedad ha empezado a creer sin firmeza y no ha dejado de creer del todo en la inexorabilidad del progreso hacia el imperio de la razón natural, entonces —es seguro— sentirá que sus vacilantes creencias se crispan y exasperan ante la realidad de cuanto las contradice, vivirá la tentación de combatir con la violencia todo lo que le haga presente su propia debilidad interior, y a menudo cederá a esa tentación y será crispada y exasperadamente violenta. Lo que solemos llamar fanatismo —la expresión impaciente y violenta de una creencia— no es otra cosa, en el fondo, que una forma de la poca fe. Tengo por seguro que la persecución de los cristianos y el establecimiento de trabas a su operación social, hoy como ayer, bajo Kadar y bajo Nerón, no son sino consecuencia de la exasperación de una creencia secular que ha empezado a cuartearse. No sólo por esto, mas también por esto suele ser semilla la sangre de los mártires.

En las zonas donde las creencias seculares del mundo moderno perviven vacilantes y crispadas, la sociedad actual opone dificultades, a veces graves, a la vida del intelectual católico. Nada más patente, a mi ver. Pero a esas dificultades, ¿no se añadirán en otras zonas las consecutivas al temor excesivo del cristiano a las fuerzas del mundo o, con otras palabras, a la escasez de su confianza en la virtualidad histórica del Cristianismo? A los cristianos nos ha dicho Cristo que las puertas del Infierno «no prevalecerán» en el mundo. Debemos

creer en ello como creemos en la realidad de la transubstanciación o en la del pecado original. A veces, sin embargo, flaquea nuestra fe en la verdad del *Non praevalebunt* y en la eficacia de las armas espirituales con que hemos de hacer cierta y real esa profecía hasta la consumación de los siglos, y caemos en la tentación de sobreañadir a nuestras armas espirituales otras de carácter peligrosamente secular. La Iglesia ha recibido del mundo moderno tres graves heridas: la Reforma, la secularización y el modernismo. Es razonable, por tanto, su actitud de recelo y cautela frente a ese mundo; es natural que el temor al peligro del mundo se haya hecho más intenso en la segunda mitad del siglo XIX y en los primeros lustros del XX. Pero tan razonable atenimiento al temor, al recelo y a la cautela, ¿no habrá suscitado en el alma de algunos católicos la tentación de poner excesiva confianza en los medios no espirituales de su operación en el mundo? Y ello, ¿no habrá aumentado con otras nuevas las dificultades que la sociedad actual opone a la vida, a la movilidad y a la eficacia del intelectual católico?

IV. Tales interrogaciones nos llevan como de la mano al punto final de mi reflexión: la situación del intelectual católico en la actual sociedad española, el sistema de facilidades y dificultades que ese intelectual encuentra *hic et nunc*. Más de uno pensará que acabo de cometer un grosero error. ¿Dificultades? ¿Acaso un intelectual católico puede hallar dificultades en la actual sociedad española? En esta sociedad, ¿no ha llegado a ser mínima o nula para el católico, intelectual o no, la «opresión del mundo»? Para responder a tan probables e inmediatas objeciones, volvamos a la distinción propuesta al comienzo, y contemplemos la situación de los intelectuales católicos, según sean «arrojados» o «confinados».

No sé lo que hoy sería una sociedad cristiana, católica, en la cual fuesen los católicos «arrojados»

los que diesen el tono de su vida intelectual. Tampoco sé si una sociedad tal habrá existido alguna vez, aunque pienso que no debió de hallarse muy lejos de ella la de los siglos XIV y XV. Sí conozco, en cambio, una sociedad católica obstinada en convertir el «confinamiento» en norma: es la nuestra, hoy. Pues bien: en tal sociedad, el intelectual católico apenas puede ser «arrojado» más que en la primera de las dos acepciones que antes señalé. En doble sentido es «arrojado» un intelectual católico al que convenga tal epíteto —decía yo—: porque se le arroja allende los confines de la tradición secular sobreañadida a la tradición de la Iglesia, y porque su vocación personal le inclina al arrojo de vivir entre los bienes y los peligros del mundo. Contra lo primero no puede quejarse: en cuanto católico, él no quiere más tradición que la de la Iglesia, y si acepta otra, y aun si la ama, lo hace a conciencia del carácter aleatorio, contingente y revisable de todas las tradiciones seculares. Lo grave comienza cuando los católicos con vocación de «confinados» se afanan por vestir de fuerza la secreta y no confesada debilidad interna de su vida espiritual, y tratan de arrojarle, no sólo de la tradición sobreañadida, sino de la Iglesia misma. Será inútil que el «arrojado» diga: «Soy católico sincero, acepto el magisterio de la Iglesia, doy a la censura eclesiástica mis escritos cuya materia lo requiere.» Sí, será inútil; porque en una sociedad católica resuelta al «confinamiento», nunca dejará de tener eco y eficacia la voz de los «celosos» o «seguros» —así los llaman— para quienes sólo dentro de tal o cual confín secular se puede ser católico; y así el «arrojado» llegará a serlo *de facto,* ya que no *de iure,* de una vida católica oficial demasiado inquieta ante la perspectiva de no ser vida católica «confinada». Con lo cual nuestro hombre sólo podrá ejercitar su arrojo y su oblación en los sotos invisibles de su intimidad personal, allá donde no impera otro confín que el impuesto por la propia

fe; o a lo sumo, en el círculo recoleto de algunos cristianos de buena voluntad.

El intelectual católico «arrojado» conoce así la «opresión del mundo» en el seno de la actual sociedad española. ¿La conocerán también los intelectuales católicos «confinados», el teólogo, el filósofo, el escritor o el hombre de ciencia que por vocación o por temor se esfuerzan por vivir recluídos dentro de una tradición secular sobreañadida a la de la Iglesia, y aun por convencer a todos de que esas dos tradiciones son mutuamente consustanciales? Me atrevo a sostener que sí. Impuesta por su misma situación, en medio de la facilidad externa y del triunfo ocasional, esos hombres sienten la desazón de un doble vacío, un vacío exterior y otro interior. Exteriormente les falta el mundo, y con ello su razón de ser. Si es deliberado y voluntario, mi confinamiento supone la realidad de aquello frente a lo cual yo me confino. La vida monacal, valga este ejemplo, supone y aun exige un *saeculum* circundante, y menguado sería el monje empeñado en aniquilar ese siglo en el cual no quiere vivir; más aún, una parte de la alegría del monje proviene de la compañía que le presta, en cuanto sigue existiendo, aquello a que él ha renunciado. Pero si el «confinado» se obstina en la aniquilación virtual del mundo, desconociéndolo o vetándolo, ¿podrá evitar el reato de una existencia en desazonante soledad? La iracundia condenatoria y falsamente apostólica de muchos de nuestros «celosos», ¿será, por ventura, la desazón de un «confinamiento» en soledad, carente de verdadera razón de ser y crispado por buscarla? Vacío exterior y, por añadidura, vacío interior, porque la mente del intelectual, como el organismo de cualquier hombre, necesita alimentos frescos para seguir viviendo saludablemente. ¿Es verdadero intelectual aquel en quien lo nuevo no despierta un deseo encandilado y vehemente de examinarlo según la verdad? «Deléitase el hombre por modo sumo —decía Santo Tomás de Aquino, intelectual de raza—

con las novedades que encuentra o aprende» (*Summa* I-II, q. 32, a. 8). Y sin ese deleite, agrio y dulce a la vez, su pobre alma termina siendo —acaso en medio del halago oficioso— vacío y soledad.

Dije antes que estos dos modos de ser intelectual y católico, el «confinado» y el «arrojado», son complementariamente necesarios en la vida histórica de la Iglesia. ¿Será posible que uno y otro dialoguen o disputen en conviviente caridad? Sin querer viene a las mientes la tan sabida consigna de San Agustín: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* Todos la repetimos y todos parecemos aceptarla con ademán beato. Mas para que esa *caritas* que proclama San Agustín sea en nosotros verdadera —y por tanto operativa—, es preciso que aceptemos la total realidad de aquello con lo cual hemos de ser caritativos; tanto, pues, la *unitas* a que obliga lo que para todos debe ser necesario, como la *libertas* que pide lo que para algunos o muchos puede ser dudoso. Sin esa libertad efectiva de lo dudoso —dicho de otro modo: sin campo suficiente para que el arrojado pueda libremente ejercitar su arrojo y su oblación—, nuestra caridad será tan sólo un piadoso nombre de nuestro amor a lo que es como nosotros; en último extremo, de nuestro amor a nosotros mismos. ¿No será la vida de muchos de nuestros «confinados» aquel seductor «abismo — donde me enamoraba de mí mismo» que tanto dolía a Quevedo? Lo que llamamos «amor al prójimo», ¿acaso no es con demasiada frecuencia una simple forma proyectiva de nuestro «amor propio»? He aquí un punto de meditación que siempre debiera estar presente en el alma de cuantos, por llamarse cristianos, deben saber que han nacido y renacido para el amor.

Octubre de 1957.

POR LA INTEGRIDAD DE ESPAÑA

1

LA AVENTURA Y LA IDEA

Reflexión ante el cadáver de Ortega

Hace ahora más de cincuenta años, en su ya pasmosa mocedad de escritor, apuntaba Ortega los dos modos cardinales de la presencia de un hombre en las almas de quienes le sobreviven: la aventura y la idea. «Para nosotros —decía—, Sócrates es una idea que nos enseñó Platón, al tiempo que para este divino filósofo, Sócrates fué una aventura; mejor aún, la aventura.»

Para muchos españoles de mi edad, Ortega ha sido una aventura, la aventura de nuestra sensibilidad y nuestra inteligencia. La nunca saciada ambición intelectual y estética, la ávida abertura a los llamamientos espirituales más sugestivos y profundos del tiempo en que nuestra mente se formaba, la íntima exigencia de actualidad y calidad en el pensamiento y en la expresión, la total carencia de resignación frente a la mezquindad y al adocenamiento, la honda convicción de que la vida y la inteligencia se requieren entre sí, la medular necesidad de un España vigorosa, varia y alegre, la visión de la existencia ejemplar como una empresa más orientada hacia el riesgo que hacia la seguridad; todo aquello por lo cual es aventura el diario ejercicio de vivir, ha venido al seno de nuestras almas, desde su primera adolescencia hasta su consistencia primera, a través de la prosa espléndida y subyugante de Ortega. Contemplando la bien cincelada prominencia de su frente, recién convertida en marfil pensativo, ¡cómo se me hacía patente y punzadora esa realidad! ¡Cómo sentían orfandad, ante aquel ya seco hontanar de palabras nobles e incitadoras, muchas de las raíces que die-

ron savia a mi ser! Ortega, nuestra multiforme aventura, la aventura de nuestra filialidad y nuestra esquivez: su cuerpo muerto me lo iba diciendo esta mañana quedamente, dolorosamente.

Quien hasta hoy ha sido aventura, es desde hoy idea. ¿Cuál será esa idea en la cercana memoria de nuestros más jóvenes hermanos, cuál en la memoria remota de nuestros hijos? ¿Quedará en ella, como de Sócrates, lo que Platón trocó en herencia o prevalecerá, por el contrario, lo que Meleto convirtió en diatriba? Día a día lo iremos diciendo el destino y nosotros. Pero si nuestros hermanos menores y nuestros hijos quieren que su idea de Ortega sea íntegra y fiel, por necesidad habrán de recordar, no contando el pensamiento filosófico y el estilo en el decir, lo que este español egregio quiso para su patria: un formidable apetito de todas las perfecciones; la voluntad de asumir en vida nueva lo más fecundo y prometedor de nuestra historia; un catolicismo hecho instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales; una existencia histórica en la cual la alegría sea un derecho político; una conducta capaz de transmutar en vida el hecho y la fuerza de la muerte.

«Parece de mayor dignidad humana aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte, usando de ella bajo el regimiento de la voluntad», léese, a modo de radical principio ético, en *Ideas de los castillos*. Nunca ha sido, nunca ha podido ser más personal y directa esa lección de Ortega. En la cima de su potencia intelectual, el filósofo ha roto su largo silencio para decir otra vez el nunca marchito verso de Baudelaire:

O Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre!

Pero, diciendo este verso, invocando serenamente al viejo capitán, ¿no nos ha legado Ortega a los españoles, con su obra, la consigna de transformar la muerte en vida? Así lo he sentido yo, mientras

me invadía la rara y penosa soledad de percibir en mi alma cómo una viviente aventura iba mudándose en idea.

Octubre de 1955

2

LOS CATOLICOS Y ORTEGA

El P. Santiago Ramírez, O. P., de tan amplio y reconocido prestigio como teólogo y filósofo, acaba de publicar un extenso libro sobre la filosofía de Ortega y Gasset (1). Las conclusiones a que llega el ilustre dominico son sobremanera graves: el pensamiento filosófico de Ortega es incompatible con la fe y la moral del catolicismo; bajo la belleza de su forma literaria se ocultan el error y el veneno; éste, en fin, se muestra tanto más copioso cuanto más detenida es la lectura de la obra orteguiana (páginas 442 y 368). La consideración de tan dura y tajante sentencia, y más aún viniendo de quien viene, debe mover a reflexión seria a cuantos se sientan católicos, intelectuales y españoles, sean o no filósofos de profesión. Y no sólo a reflexión seria; también a expresión responsable, si su juicio se aparta más o menos del que los anteriores asertos formulan.

No quiero ocultar que ese es mi caso. Escribo ahora con el honrado propósito de ofrecer a los lectores españoles precisiones y cautelas que echo de menos en el alegato del P. Ramírez. Algún derecho a ello me da, por añadidura, ver citadas varias líneas mías en uno de sus capítulos más decisivos y acres: «Pedro Laín Entralgo ha dicho con razón: se empeña Ortega en no entender el cristianismo ni la vida religiosa, y de ahí procede todo.» Tales palabras —que el P. Ramírez, con muy escasa mesura para mi insignificante persona, no ha tenido

(1) *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona, Editorial Herder, 1958.

la atención de leer en el escrito a que pertenecen (2)— proceden de la crítica que de *Historia como sistema* hice en 1941, y aluden a la abusiva historificación del cristianismo en ese libro propuesta. No puedo protestar contra esta reiterada utilización de un texto mío. Mas tampoco puedo estimar acabadamente correcta la aducción de un juicio censorio ajeno sin indicar con exactitud el objeto a que se refiere y, sobre todo, sin consignar la global postura de su autor frente a la materia de que entonces se esté tratando; en este caso, ante la obra y la persona de Ortega. ¿Me será necesario advertir que la mía difiere considerablemente de la que el P. Ramírez manifiesta en su libro y de la que el señor Marrero Suárez manifestó en el artículo a que el P. Ramírez ha recurrido para citarme? Cualquier lector español de buena voluntad y no mala información podrá dar la oportuna respuesta (3).

Pero, después de todo, ésta es cuestión de poco momento. Lo importante no es dirimir menudos pleitos personales, sino examinar de modo serio

---

(2) Las copia de un artículo del Sr. Marrero Suárez publicado en *Arbor*.

(3) La crítica en cuestión, escrita en vida de Ortega y en la expectativa de lo que el filósofo había llamado, platónicamente, su «segunda navegación», decía, entre otras cosas: «El hombre, como dice Ortega, necesita una nueva revelación. Pero tal revelación no puede ser la mera razón histórica... De ella hay que partir, después de haberla conocido, gozado y sufrido. ¿No podría ser un camino hacia la nueva luz el tránsito de la vida hacia la vocación, en la cual Dios se revela auténticamente al hombre auténtico? ¿No sería una rara y estremecedora revelación para el hombre moderno encontrarse con que su vida es, insospechadamente, trascendencia religiosa, tangencia con la eternidad? ¿No sería, en fin, una singular fortuna para los españoles ver disparado el excepcional talento filosófico de Ortega, en esta madurez suya tan grave de frutos, hacia tales reveladoras metas?» No sé lo que en otra situación personal e histórica hubiese hecho Ortega frente a esas interrogaciones; pero sí puedo afirmar que los españoles no hicieron gran cosa para que su respuesta fuese favorable.

y responsable si las terminantes conclusiones del Padre Ramírez se hallan *total y absolutamente* justificadas por la letra y el espíritu de la obra de Ortega. «Para entender el sentido de un autor —enseñó Pascal— es preciso concordar todos sus pasajes contrarios»; o, si se quiere decir eso en otra forma, completarle consigo mismo. Cumpliendo rigurosa y delicadamente el inexcusable precepto pascaliano, ¿llegaremos por necesidad a la rotunda y compacta condenación que el P. Ramírez estampa al fin de su estudio? Tratemos de verlo, revisando con cuidado alguna de las tesis previas a esa condenación terminal.

I. La idea que Ortega se ha formado de la vida humana es en muchos puntos incompatible con la fe católica, dice el P. Ramírez (p. 370). ¿Cuáles son esos puntos? Por lo menos, estos dos. 1.° Ortega niega la trascendencia de la vida humana; nuestra vida, según él, no tiene un fin fuera de sí misma. 2.° Para Ortega, el hombre no difiere esencialmente del animal y tiene su origen en la evolución ascendente del animal bruto en cuanto a todo, cuerpo y alma. Tan áspera interpretación del pensamiento orteguiano ¿es, por ventura, indiscutiblemente cierta?

1. «Nuestra vida es intrascendente a sí misma». Tres textos de *El tema de nuestro tiempo,* más otro de un artículo periodístico escrito en 1908, bastan al P. Ramírez para atribuir a Ortega esa monda y desoladora tesis. Pero tales textos sólo pueden ser correctamente entendidos concordándolos con otros, no menos orteguianos. «El estrato más profundo de nuestra vida... está formado por creencias»; lo cual, según el propio Ortega, dista mucho de afirmar que «bajo ese estrato más profundo no haya algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera nuestras creencias llegan» (*O. C.* V, 388). Esto es, un fondo metafísico trascendente a nuestra vida. «Absortos en una ocupación feliz sentimos un regusto, como estelar, de eternidad» (*O. C.* VI, 425);

luego la eternidad es, cuando menos, una posibilidad-límite de nuestra vida. «Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas» (*O. C.* V, 453). Dios, no hay duda, es para Ortega una «realidad» suprema y trascendente a mi vida, aunque mi experiencia intelectual o vital de Dios tenga forzosamente que acaecer en *mi* vida. «El día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas posibles de vida» (*O. C.* III, 189). Una conclusión fluye inmediatamente de este aserto: Ortega admite la posibilidad de formas de vida distintas de la humana superiores a ella. «El hombre, tenga de ello ganas o no, es un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior» (*O. C.* IV, 221); frase que sólo puede entenderse —so pena de desvirtuar las palabras «constitutivamente», «forzado» y «superior»— concibiendo al hombre como una realidad que desde su propia constitución metafísica está vocada a la trascendencia. «En la vida humana —escribe Ortega en otra parte— lo inmanente es un trascender más allá de sí misma» (*O. C.* III, 166).

Leyendo ahora que «la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad» (*O. C.* III, 189), ¿habremos de concluir, con el P. Ramírez, que para Ortega «nuestra vida no tiene un fin fuera de sí misma»? No parece que sea necesario. Más allá de mis últimas creencias —más allá del «estrato más profundo» de mi vida— hay un fondo metafísico al que ellas no llegan y hay una realidad de Dios. Pero, según Ortega, ese fondo metafísico y la realidad de Dios sólo pueden existir *para mí* en *mi* vida, la cual es por eso llamada «realidad radical».

Luego, concordando a Ortega con Ortega, diré que el pensamiento orteguiano es éste: *para mí*, mi vida —cuyo fondo último me trasciende— vive

de su propio fondo y mana de su mismidad. Aun para no vivir en mí, tengo que vivir en mí. Con ser grande, el esfuerzo lectivo y exegético del Padre Ramírez no ha sido suficiente (4).

2. «El hombre no difiere esencialmente del animal y procede de éste, en cuerpo y alma, por evolución ascendente». En cuanto al origen del cuerpo, Ortega parece atenerse a la opinión hoy común entre los hombres de ciencia. He aquí cómo la expone, con el asenso de varios teólogos católicos, el antropólogo católico Piero Leonardi: «Teniendo en cuenta los resultados de los más recientes estudios paleontológicos, no se puede excluir *a priori* la posibilidad de relaciones genéticas entre el Hombre y los antropoides. Más bien se puede decir que los descubrimientos más recientes parecen aportar buenos argumentos en favor de dicha variación, en cuanto atañe a la parte corpórea» (5). Pero esto,

---

(4) Véase otra muestra paladina. Dice el P. Ramírez, dando forma de tesis al pensamiento de Ortega: «*A fortiori* la vida humana no tiene un último fin fuera ni sobre sí misma» (p. 371). Tal sería el sentido más propio de estas palabras, escritas por Ortega en 1908: «Kant nos ha disciplinado, y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa» (*O. C.* I, 115). Ahora bien: en la misma página dice Ortega: «El evolucionismo nuestro... significa una vuelta, sana y fecunda en mi opinión, al teleologismo aristotélico, al biologismo del grande estagirita.» Lo que el Ortega de veinticinco años, todavía neokantiano, niega, con Kant, es que el «fin último» sea una «cosa», no que la vida tenga un «fin último», ni que existan «causas finales». El teleologismo de Ortega —que él, por añadidura, declara aristotélico— no puede ser más explícitamente proclamado.

(5) P. Leonardi, *L'evoluzione biologica e l'origine dell' uomo* (Brescia, 1949), pág. 171. Las cosas no han cambiado desde entonces, como no sea para reforzar la segunda parte del párrafo transcrito. ¿Cómo, pues, sostiene el Padre Ramírez que, «en el estado actual de la ciencia», una «Teología prudente» debe inclinarse a negar que el cuerpo del hombre proceda de la evolución biológica del cuerpo animal? Recuérdese el texto de la *Humani generis:* «ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat».

¿quiere decir que para Ortega no haya una diferencia esencial entre el animal y el hombre? He aquí sus propios textos: «Entre la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico, la Naturaleza da un salto» (*O. C.* VI, 472); «en el hombre tuvo que existir, desde que se inició la *humanidad,* una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales»; más aún: «había en él algo que en ningún animal se daba, a saber, un *mundo interior*» (*El hombre y la gente,* pág. 287). Decir, pues, que para Ortega «el hombre no difiere esencialmente del animal», es desconocer el pensamiento de Ortega.

¿Cuál es la real consistencia de ese «mundo interior» que tuvo en sí el hombre primigenio y no tuvo ni puede tener el animal no humano? Basado en su personal idea de la «razón», Ortega propone no designar mediante este viejo vocablo la incipiente condición específica del primer hombre; pero no niega que en el primer hombre hubiese alguna «razón» (*O. C.* VI, 473); lo cual no debe mover a escándalo a los que siguen llamando al hombre «animal racional», porque para Ortega ni siquiera hoy es plenamente racional el hombre (*El hombre y la gente,* pág. 286). Acéptese o no el pensamiento antropológico de Ortega, para un católico será siempre indudable que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza; pero sin mengua de la sustancial y permanente unidad específica del linaje humano, no repugna admitir que el modo concreto según el cual la naturaleza del hombre primigenio —Adán— fué «imagen y semejanza» de de Dios, difería bastante del modo concreto como es imagen divina el actual hombre de Europa y América (6). Ser fiel al dogma católico no obliga a idealizar infundadamente la figura de Adán.

---

(6) Hablo, como es obvio, de la «naturaleza» de Adán, no de los dones preternaturales y sobrenaturales gratuitamente añadidos a ella.

¿Y cómo pudo llegar a existir en el seno de la materia —probablemente, en el seno de un organismo antropoide— ese «mundo interior» incipientemente racional que otorgó su nueva realidad específica al primer hombre? Para un católico, la respuesta es clara: ese «mundo interior» cobró existencia por obra de un acto de creación divina; para que el hombre existiese, Dios tuvo que crear el espíritu humano *ex nihilo subiecti*. Desde fuera de la fe católica, que siempre exige del creyente auténtico afrontar la prueba del «escándalo de la Cruz» (7), Ortega se resiste a admitir la noción de una «especial» creación divina (*El hombre y la gente*, pág. 287). Pero, radicalizando el análisis, no parece que pueda tener otra explicación válida la peculiar «causa» del origen del hombre a que él alude y que él expresamente afirma en otra de sus páginas (*O. C.* VI, 472). ¿Cuáles eran los «atisbos» que acerca de este subyugante tema —«emocionante y funambulesco», lo llama Ortega— anunciaba el filósofo en una breve nota de 1942? No lo sabemos; la muerte le impidió dar su última respuesta. Claro está que los católicos no hubiésemos podido admitir nunca esos «atisbos», si no incluían expresa o tácitamente la *peculiaris creatio* que menciona y subraya una célebre respuesta de la Comisión Bíblica acerca de la interpretación de los primeros capítulos del Génesis. Aun cuando, por otra parte, la más escrupulosa fidelidad a la doctrina católica no exija representarse con la intuible e inventada espectacularidad de una pintura de Miguel Angel el sutil momento de la divina creación del espíritu humano y de su divina «infusión» en el cuerpo material que entonces lo recibiera. La generación metafísica no tiene por qué ser escena aparatosa.

---

(7) Los llamados «motivos de credibilidad» y «de credentidad» aminoran ese «escándalo de la Cruz», pero no lo suprimen. En sí misma, la fe cristiana no puede ser el resultado de una mera faena de convencimiento o de persuasión.

II. Tal vez baste lo expuesto para demostrar que las proposiciones condenatorias del P. Ramírez carecen muchas veces de fundamento suficiente; y que, en consecuencia, un examen amplio y detenido de los escritos de Ortega obligaría en no pocos casos a modificarlas considerablemente, cuando no a rectificarlas por completo. Falto de tiempo y de espacio para revisar metódica y pormenorizadamente toda la crítica del P. Ramírez —serían necesarias, para dejar las cosas en su punto, las doscientas cincuenta páginas que él consagra a su empeño—, me limitaré a mostrar con algunos breves ejemplos la necesidad de tal revisión.

La fórmula de la filosofía orteguiana. Todos saben que el apotegma «Yo soy yo y mi circunstancia» es el punto de partida y la cifra del pensamiento filosófico de Ortega. Su significación es bien clara: no hay yo sin mundo; un «yo puro», en el sentido del idealismo, es una ficción de la mente, no es una realidad; ser «yo» consiste, por lo pronto, en estar abierto a las cosas. ¿Puede imaginarse que un aristotélico actual y reflexivo reciba con iracundia intelectual esa fórmula de Ortega? Pues bien, léase cómo la interpreta el P. Ramírez: «Hay en cada uno de nosotros dos yos o dos personas: uno grande, total —el yo del sujeto—, y otro pequeño, parcial, reducido a la mitad —el yo del predicado—. Cada yo sería bipersonal, aunque en tamaños diferentes. La fórmula orteguiana se traduciría perfectamente por esta otra: yo soy mitad yo y mitad circunstancia, es decir, no yo. Un auténtico hermafrodita: mitad macho y mitad hembra. En ambos casos, un perfecto anormal, es decir, un esquizofrénico —bipersonal = desdoblamiento de mi personalidad— y un hermafrodita —bisexual = desdoblamiento del sexo—. Y todo ello con la mejor de las intenciones: para el mejoramiento de la humanidad» (p. 250). Nunca hubiera podido sospecharse tal interpretación de las palabras de Ortega. ¿Qué llegaría a ser la historia del pensa-

miento humano, sometida a tan peregrino criterio hemenéutico?

«Según el filósofo madrileño, Dios no existe, como tampoco existe el alma», dice el P. Ramírez (p. 419). Y apoya su aserto en un texto de Ortega acerca de las teodiceas sin Dios, publicado en un artículo periodístico en 1911 y —dato significativo— no recogido por el autor en sus *Obras Completas*. Pero en *Dios a la vista* afirma Ortega que Dios, «fundamento» del mundo, es «trascendente» al mundo (*O. C.* II, 485-488); y en *Defensa del teólogo frente al místico* sostiene que Dios es «realidad», la realidad más importante de todas (*O. C.* V, 453); y en *¿Qué es filosofía?* llama a Dios «ser fundamental» y vuelve a afirmar la trascendencia fundamentante del ser divino (p. 109). Y en cuanto a la condición inmaterial del alma humana, ¿no bastaría a un buen conocedor de la doctrina tomista acerca del *motus instantaneus* (*Summa* I, qq. 53 y 61) leer que para Ortega los fenómenos espirituales o mentales del hombre «no duran, no ocupan tiempo» (*O. C.* II, 453)? Repetiré lo antes dicho: con ser grande, el esfuerzo lectivo y exegético del P. Ramírez no ha sido suficiente.

«En esta ética —la de Ortega— no hay nada fijo ni inmutable», asegura taxativamente el P. Ramírez (p. 429). Ahora bien, Ortega ha escrito: «Las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética; pero cada uno de nosotros prefiere acaso una virtud distinta, y tal vez una que no es la primera en el orden objetivo» (*O. C.* II, 98). Lo cual, como bien se advierte, es algo muy distinto de lo que el P. Ramírez sostiene. Como son muy distintos entre sí el sentido real de estas frases de Ortega: «Frente a la auténtica ejemplaridad hay una ejemplaridad ficticia e inane. Una y otra se diferencian, por lo pronto, en que el hombre verdaderamente ejemplar no se propone nunca serlo» (*O. C.* II, 348) —frases, sea dicho en inciso, tan acordes con la ética y la ascética cristianas— y, por otra parte, el sentido que el P. Ramírez atri-

buye al artículo de que proceden: «Es ilícito (para Ortega) hacer de la ejemplaridad y la virtud una profesión» (p. 429). Como, en fin, hubiera sido muy distinto el juicio del P. Ramírez frente a la alta estimación orteguiana de los bienes de esta vida —estimación que lleva al filósofo madrileño a discrepar del P. Nieremberg, tan extremoso en el *contemptus mundi*—, leyendo los textos de Ortega desde la manera de ser cristiano que hoy postula el movimiento «Por un mundo mejor» y Pío XII afirmaba hace poco (19.III.1958) ante los jóvenes de la Acción Católica italiana.

Idea de la verdad. Ortega, como es sabido, discute la definición escolástica de la verdad —*adaequatio intellectus et rei*— y se aparta de ella. Permítaseme no entrar ahora en esta lid. Mi propósito —más modesto— se limita a mostrar otra vez y en otro orden de cosas la inadecuación entre el sentido más obvio de los textos de Ortega y la interpretación que de ellos da el P. Ramírez. Dice aquél, refiriéndose expresamente a la ciencia humana; «El amor a la verdad, suprema energía del ánimo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad; gracias a que él existe se sabe que es verdad. Si el error se suprimiera mágicamente, la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma» (*O. C.* I, 218). El P. Ramírez se escandaliza, y condena a Ortega esgrimiendo la encíclica *Pascendi*, relativa, como es bien sabido, no a la verdad de la ciencia humana, sino a la verdad de los dogmas de fe. ¿Por qué así? Una interpretación correcta de esas palabras conduciría a las siguientes conclusiones: 1.ª Para Ortega, toda doctrina científica concreta —de ellas se trata ahora— lleva siempre en su seno verdad y error. ¿Acaso no es así? El mismo Santo Tomás, ¿no erró, sin advertirlo ni quererlo, en muchas de sus ideas acerca de la estructura del Universo? E incluso en el orden teológico, ¿son hoy católicamente defendibles las ideas tomistas respecto a la Inmaculada Concepción y al carácter inspirado de ciertas par-

tes del Antiguo Testamento? 2.ª Para Ortega, la consideración del error puede incitar al descubrimiento de nuevas verdades. Eso se propone lograr él, apenas escritas las líneas precedentes, estudiando y presentando las doctrinas psicoanalíticas; las cuales, a su modo de ver, son «más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas». 3.ª Para Ortega, un dogma es una verdad de la que se ha suprimido el error; esto es, una verdad «absoluta». 4.ª Para Ortega, el amor a la verdad es la suprema energía del ánimo. Aun cuando Ortega no aceptase creyentemente los dogmas del catolicismo —que, por lo demás, rebasan toda ciencia meramente humana—, ¿hay algo en estas cuatro conclusiones que pueda repugnar al espíritu de un católico?

Pero baste ya de ejemplos, porque todo lector de voluntad benigna podrá aumentar sin grave esfuerzo el número de ellos. Dice reiteradamente el P. Ramírez que ha querido someter la obra de Ortega a una crítica «benévola y objetiva»; lo más objetiva posible, añade (pp. 12 y 183). ¿Ha sido así? En su intención, no lo dudo; en su proceder visible, cabe discutirlo. Su crítica no es de hecho benévola, porque propende a una interpretación *in peius* de todo cuanto en la obra de Ortega puede ser diversamente interpretado. Repitamos una vez más la regla de oro de San Ignacio: «todo buen cristiano ha de ser más prompto a salvar la proposición del próximo, que a condenarla». ¿Cumple esta regla el libro del P. Ramírez? Las palabras que de cuando en cuando dispara contra el pensamiento filosófico de Ortega —«maña, astucia, camándula o lo que se quiera...; los pillos, los zorros y los vividores serían los más auténticamente hombres» (p. 266); «mera listeza y pura marrullería..., apoteosis de la cuquería, cuquería elevada al cubo» (página 303); «filosofía de tarados y anormales» (página 351); «ética animalesca de tipo zoológico» (página 361), *et sic de caeteris*— no sólo van contra toda benevolencia, mas también contra la más ele-

mental justicia y aun contra el decoro que una polémica filosófica y teológica tan estrictamente exige. No; contra lo que él de sí mismo dice, el Padre Ramírez no ha sido benévolo.

Y tampoco ha sido objetivo. ¿Es objetivo quien, para sentar una conclusión crítica y condenatoria respecto al pensamiento de un autor, no ha tenido en cuenta todos los textos en que ese autor se refiere a la cuestión tratada? ¿Es objetivo quien, junto a las frases en que Ortega declara su personal apartamiento de la Iglesia —éstas, sí, cuidadosamente recopiladas—, no copia los párrafos que expresan su personal estimación del catolicismo? Por ejemplo, éste: «Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fué en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España en forma ante la vida presente» (*O. C.* III, 519). O este otro: «Hombres como Scheler, Guardini, Przywara, se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático («modernismo»), sino de renovar el camino entre la gente y los dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos» (*O. C.* III, 561) (8). ¿Es criterio objetivo el del censor que, juzgando la obra intelectual de Ortega, declara «cosas baladíes» la historiología, la sociología, la estética, la psicología y la crítica literaria y artística? «Sus obras —escribe el P. Ramírez— contienen análisis y descripciones deslum-

(8) La apostilla viene prestamente a la pluma. Frente a este Ortega de 1927, ¿queda bien justificada la calificación de «modernista» —o «filomodernista»— con que el P. Ramírez tan resueltamente le cataloga, apoyado en textos orteguianos de 1908?

brantes, aunque generalmente sobre cosas baladíes. Los grandes problemas de la filosofía, que son también los problemas fundamentales de la vida, quedan soslayados o mal resueltos. La gran cultura que revela poseer Ortega se consume casi toda en esos encajes y adornos accidentales, bajo los cuales se oculta el veneno del error» (p. 368). O sea: en la obra de Ortega, todo lo que no es erróneo y venenoso (es decir, todo lo no pertinente a «los grandes problemas de la filosofía» que el Padre Ramírez considera en su libro), todo ello es cosa baladí (esto es, la serie de disciplinas y temas antes enumerados). Lo cual resulta tanto más peregrino, cuanto que el P. Ramírez ve en Ortega «un hombre de grandes posibilidades filosóficas» (página 368) y reconoce que éste, en sus escritos, «no ha buscado más que la verdad» (p. 183). ¿Qué plus de pecado original había en la mente de nuestro filósofo, para que esos dos juicios fuesen coincidentemente ciertos en su persona?

No: esta vez no ha sido benévolo ni objetivo el P. Ramírez. En una ocasión escribe, con indudable acierto: «La llamada filosofía cristiana no es en realidad el cristianismo, ni brota propiamente de él, sino junto a él y teniendo en cuenta lo que enseña y significa él. Es una filosofía que no pierde su naturaleza y autonomía de tal. Por eso, dentro de ella caben muy variados matices. El tomismo es uno de ellos» (p. 363). Desde el tomismo piensa y escribe el P. Ramírez, y desde el tomismo juzga —y tantas veces malentiende— la filosofía de Ortega. ¿Hubiera llegado desde el pensamiento de Blondel, cuya condición «cristiana» nadie niega ya, a las tan negativas conclusiones que en su libro estampa? (9). Indudablemente, el empeño del Pa-

---

(9) Esto no quiere decir, naturalmente, que yo postule la sustitución del tomismo por un blondelismo «de escuela» en la formación intelectual de los católicos. Tampoco trato de afirmar que desde el tomismo no se pueda «comprender» la filosofía contemporánea. Muy otro habría sido el resultado de juzgar a Ortega desde el tomismo, si el

dre Ramírez —juzgar la obra filosófica de Ortega desde un punto de vista católico— tiene que ser emprendido de nuevo, con objetividad y benevolencia menos discutibles (10).

III. Entonces, ¿qué actitud debe adoptar un intelectual cristiano ante la obra de Ortega? En mis ensayos «Hacia una teoría del intelectual católico» y «El cristiano en el mundo moderno» (11) he declarado con algún detenimiento cómo entiendo yo el vidrioso problema de la relación del católico con la cultura secular. Ateniéndome ahora a lo que en ellos digo, expondré mi respuesta en dos series de proposiciones.

Un católico español que quiera ser acendradamente fiel a la inteligencia, a la verdad y a la justicia, habrá de tener en cuenta, frente a la obra filosófica de Ortega, lo siguiente: 1.° Que, en efecto, Ortega declaró vivir fuera de la Iglesia, y fuera de ella vivió desde su juventud hasta poco antes

---

Padre Ramírez hubiese procedido en su empeño con el mismo espíritu que A. Dondeyne en su libro *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (Lovaina, 1952).

(10) Escribe el P. Ramírez las palabras antes copiadas para impugnar una afirmación de Ortega, según la cual el aristotelismo habría impedido la elaboración de una filosofía genuinamente cristiana; la filosofía que apunta en la obra de San Agustín, los Victorinos, Escoto, Eckart y Nicolás de Cusa. No puedo entrar en la discusión de tan arduo problema; me limitaré aquí a decir que mi personal actitud ante él no coincide *exactamente* con la orteguiana. Pero, leyendo ésta, ¿por qué se escandaliza tanto el P. Ramírez? ¿Acaso *Les Editions du Cerf*, que en París editan sus hermanos de hábito, no ha publicado un libro —*Essai sur la pensée hébraïque*, de Cl. Tresmontant (Paris, 1953)— en el que, con el *Nihil obstat* de un Padre dominico, se sostiene una tesis muy semejante a esta de Ortega? ¿Acaso Amor Ruibal, a su modo, no vino a decir desde la más ortodoxa teología lo mismo que Ortega dice?

(11) Pueden leerse en *Mis páginas preferidas* (Madrid, Edit. Gredos, 1958).

de su muerte (12); pero no menos cierto es que siempre quiso y supo respetar delicadamente la confesión católica de quienes junto a él estuvieron. 2.º Que en los escritos de Ortega hay afirmaciones y dichos volanderos inconciliables con la fe católica o difícilmente compatibles con ella. Tales afirmaciones y dichos son, sin embargo, mucho menos copiosos de lo que han tratado de hacer ver el P. Ramírez, el P. Roig Gironella (13) y los autores a que se refiere el libro de J. Marías *Ortega y tres antípodas* (Buenos Aires, 1950). Creo que las páginas precedentes lo demuestran de modo suficientemente claro. 3.º Que, en consecuencia, el problema de la conciliabilidad entre el pensamiento filosófico y de Ortega y la verdad católica debe ser atenta y cuidadosamente estudiado. El P. Ramírez ha tratado de resolver ese problema con una rotunda y destemplada negativa; mas ya hemos visto que su proceder intelectual dista mucho de ser irrecusable.

Pero a la vez que las tres proposiciones anteriores, nuestro católico opinante se sentirá íntimamente obligado a ver y reconocer la verdad de las cinco que subsiguen: 1.ª En su conjunto, la obra de Ortega está muy lejos de ser formalmente anticatólica. Descontadas las expresiones a que antes he aludido —más frecuentes en los escritos de la mocedad que en los de la madurez—, esa obra contiene explícitas declaraciones de «buena amistad» con el catolicismo, sinceros elogios a la situación del pensamiento católico europeo a raíz de la primera guerra mundial y, frente a los católicos españoles, la exhortación a un fino cultivo católico de su inteligencia. Ortega es un pensador históricamente situado en las postrimerías de la crisis del positivismo y del neokantismo, protagonista, en muchos casos, de la mentalidad consecutiva a tal

(12) Lo que a este respecto hubiera en el momento de su muerte, sólo Dios lo sabe.

(13) *Lo que no se dice. Con una antología teofánica de los textos de Ortega y Gasset* (Barcelona, 1953).

crisis, declarador paladino del afán de trascendencia que esa situación espiritual comportaba y egregio copartícipe del movimiento restaurador de la metafísica a que desde hace más de treinta años venimos asistiendo los hombres de Occidente. De ahí que la obra intelectual de Ortega pueda ser, para un católico bien formado y bien intencionado, bastante más beneficiosa que nociva, y de ello son testimonio vivo no pocos de los españoles seglares más limpiamente vocados al oficio intelectual. 2.ª Ortega es un escritor de primer orden. Posee como pocos —para decirlo con expresión cervantina— el arte de enhechizar las voluntades con su prosa, y una gran copia de sus páginas quedará, sin duda, entre las más altas sumidades de nuestra lengua. 3.ª Como brillante comentarista y en cuanto generoso introductor de ideas, Ortega ha desempeñado un papel de extraordinaria importancia en la historia de nuestra vida intelectual. Apenas hay en España un lector de calidad —incluídos, por supuesto, no pocos de los que le combaten— que no esté en alguna deuda con él. 4.ª Aparte la fracción metafísica antes mencionada, la obra de Ortega es un rico filón de originales y sugestivas ideas estéticas, antropológicas, sociológicas e historiológicas, perfectamente válidas para el católico más riguroso y crecientemente estimadas por las gentes cultas de Europa y América. 5.ª Mirados en su conjunto, los escritos de Ortega no mueven al pesimismo ni a la desesperación; son, por el contrario, una constante incitación al vigor del ánimo y a la calidad de la acción personal.

Volvamos ahora a nuestra interrogación anterior. Ante la obra de Ortega, ¿cuál debe ser la actitud de un católico español que desee ser auténtico amigo de la inteligencia, la verdad y la justicia? ¿Podrá conformarse declarándola peligrosa y vitanda? ¿Verá en ella no más que un vivero de gérmenes de corrupción? Muy lejos de esa injusta e imprudente actitud, yo, sin más autoridad que la que pueda conferirme mi humilde y deficiente

vida de intelectual católico y español, me atreveré a proponer otra, cifrable en sólo dos palabras: advertimiento y reconocimiento.

Advertimiento. Sin daño para la verdad y sin lesión de la justicia y la caridad, hay que discernir cuidadosamente en la obra de Ortega lo que en ella no sea compatible con la fe católica, procurando en todo momento no confundir lo atañedero al dogma con lo tocante a la filosofía, y distinguir entre la repulsa de lo erróneo y la discusión de lo dudoso. Debe hacerse, es cierto, una atenta crítica católica de Ortega; pero con lealtad, amplitud, rigor y caridad; bien lejos, por tanto, de la parcialidad y el artificio, y procurando, como quería San Ignacio, «salvar la proposición» de aquel a quien se censura. No creo que sea aconsejable otra conducta.

Y junto al advertimiento, el reconocimiento. Dos virtudes cardinales, la justicia y la prudencia, exigen reconocer sin reservas cuanto en la obra de Ortega es verdadero y valioso. La justicia, porque a cada uno ha de darse lo suyo, y el católico no debe ser el último en cumplir generosamente tan grave mandamiento. La prudencia, también, porque en el ánimo de todos los hombres, y más si son jóvenes, hay siempre algo insobornable, y a ningún educador o regente conviene que una parte del alma de los educandos y regidos se vaya, encandilada, tras lo que él apasionada o ligeramente ocultó y condenó. En suma: más que condenar a Ortega en nombre del catolicismo, hay que enseñar a leer recta y católicamente los escritos de Ortega (14).

Algo más pudo hacer el católico español en vida

---

(14) «Hay que enseñar a leer a Ortega y a Unamuno», escribí hace algunos años; y un eminente eclesiástico me contestó en amistosa carta: «¿Por qué no procura usted enseñar a leerlos?» Mi respuesta —parcelaria y modesta respuesta— se halla contenida, creo, en las páginas de mi libro *La espera y la esperanza*. A ellas remito a los lectores interesados por el tema.

del filósofo. Ante un hombre sensible a la verdad y mucho más próximo a la amistad que a la obstinada malquerencia, ¿debió limitarse al oficio de hondero, quiero decir, a disparar una y otra vez, con pétrea sequedad y pétrea violencia, palabras hostiles y condenatorias? En sus instrucciones epistolares a los Padres enviados a Alemania, escribía San Ignacio: «A los que son cabezas de los adversarios, si los hay, y aquellos que sobresalen entre los herejes o entre los sospechosos, y no parecen del todo obstinados, cuiden de hacérselos amigos, y de ir poco a poco con destreza y con muestras de mucho amor apartándoles de sus errores.» Si esto era y sigue siendo regla para tratar con redomados luteranos, ¿cuál debiera haber sido la conducta de los católicos españoles para con Ortega y otros hombres de su condición espiritual?

Bien sé —y el alegato del P. Ramírez lo confirma— que entre nosotros no es infrecuente una actitud muy distinta. Argumento principal de ella es el bien de las almas. Ya sabemos cuál es su fórmula postrera: en Ortega, lo que no es condenable, es cosa baladí, adorno inconsistente. En el último capítulo de su libro, el P. Ramírez aduce el testimonio de un distinguido sacerdote español, el cual dice haber conocido «hombres por cuyo espíritu el aliento intelectual de Ortega ha pasado como un ciclón devastador de sus creencias religiosas; y otros, sin llegar a perder la fe, se enfriaron de tal manera, que fríos siguen todavía». Pero la experiencia de este sacerdote no agota la realidad espiritual de España. También yo conozco algunos hombres en mi patria, y sé que no pocos católicos de profesión intelectual gustan de la lectura de Ortega, utilizan de ella esta o la otra parte para la perfección de su oficio y no sienten que su fe se conmueva en lo más mínimo. Si se hiciera estadística e inventario de citas de Ortega entre los intelectuales y escritores de España e Hispanoamérica —no se olvide la admiración por nuestro filósofo en los medios católicos de la Argen-

tina, Colombia y tantos otros países americanos—, se vería clara y numéricamente comprobado lo que ahora digo. Más aún sé por experiencia propia. Sé que la difusión coactiva de la actitud espiritual antes expresada —«En Ortega, lo que no es condenable, es cosa baladí»— ha producido en bastantes jóvenes universitarios, y no de los intelectualmente peores, un peligroso desvío del catolicismo; o, por lo menos, de un catolicismo que no se esfuerza por discernir con delicadeza y valorar con generosidad lo que en la cultura secular es natural e intrínsecamente valioso. Nadie ha pretendido hacer de Ortega un «maestro de catolicismo», como sugiere el sacerdote mencionado por el P. Ramírez. El catolicismo tiene su magisterio propio, y ni Ortega trató, por su parte, de suplantarlo ante quienes a su lado fueron católicos, ni los católicos amigos de Ortega o de su obra han pedido al filósofo español magisterio en materia de fe o de vida religiosa. Hablar católicamente de la cultura secular y de sus protagonistas sin discernir con cuidado el dogma de fe y el aserto filosófico, y sin deslindar con sutileza el sentimiento religioso y la sensibilidad literaria e histórica, no es ejercicio que, a mi juicio, pueda conducir a nada bueno.

¿Qué actitud prevalecerá, a la postre? ¿La de aquellos que sólo en términos de condenación saben hablar de Ortega, o la de quienes, sin mengua de la fidelidad a lo necesario, pedimos cautela, discernimiento y recta inteligencia? No lo sé. Aquí y ahora, pensando con inquieto corazón en el futuro espiritual de las almas de España, no puedo renunciar a la esperanza de que entre nosotros cobren vigencia estas palabras de Pío XII: «Investigad las opiniones, los juicios y las costumbres de los hombres entre quienes vivís; y si allí encontráis algo que sea bueno y justo, echad mano de esos preciosos elementos.» Acaso la obra de Ortega sea, en orden a nuestra vida intelectual, la mejor piedra de toque para comprobar hasta dónde llega

la real eficacia de este hermoso consejo pontificio, tan oportuno en nuestros años y tan escasamente cumplido entre nosotros, los españoles.

Abril, de 1958.

3

MODOS DE SER CRISTIANO

Hace algunos meses, y bajo el título *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos* (Salamanca, San Esteban, 1958), publicó el Padre Santiago Ramírez, O. P., un volumen de 259 páginas, de las cuales 219 están consagradas a rebatir las 16 («Los católicos y Ortega», *Cuadernos Hispanoamericanos*, n.º 101, mayo de 1958) con que yo había comentado su anterior libro *La filosofía de Ortega y Gasset*. Si un autor desea cuando escribe que sus palabras sean leídas y sopesadas, el P. Ramírez ha colmado las medidas de mi deseo. ¿Podré decir lo mismo en cuanto al resultado de esa lectura? Que responda por mí el crítico de *¿Un orteguismo católico?* en Radio Vaticana: «Es sencillamente [ese libro] el paso del estudioso al polemista. En estos casos las mayores víctimas son la ciencia y el lector. La polémica se nos anuncia en el título y se nos da a torrentes en el interior. Ha naufragado por completo la serenidad... Con una punta de infantilidad [el autor] da por derrotado y refutado a Laín Entralgo.»

Pero yo no quiero escudarme con textos ajenos —otros, y muy sabrosos, podría citar—, sino retraer las cosas a su verdadero punto de partida. Decía yo: «El empeño del P. Ramírez —juzgar la obra filosófica de Ortega desde un punto de vista católico— tiene que ser emprendido de nuevo, con objetividad y benevolencia menos discutibles.» Y después de leídas las 259 páginas de *¿Un orteguismo catá-*

lico?, eso mismo digo ahora. ¿Puede aceptarse como buena la censura de quien resueltamente afirma, a manera de tesis, que según Ortega «Dios no existe, como tampoco existe el alma» (pág. 419 de *La filosofía de Ortega y Gasset*)?

Sin embargo no es mi propósito repetir uno a uno mis argumentos, y menos esforzarme por añadir otros nuevos. Aun teniendo en cuenta las precisiones que una discusión pormenorizada me obligara a introducir en aquéllos, creo firmemente que siguen conservando su validez. Sólo me permitiré apostillar, y esto por tratarse de un punto de ética intelectual, la objeción del P. Ramírez al método seguido por mí. Advierto yo lealmente en mi comentario que deseo limitarme a revisar «algunas» de las tesis previas a la rotunda condenación con que el libro termina. (Entre paréntesis: yo digo «previas a» y no «previas de», como el Padre Ramírez me hace decir). Y mi expeditivo contradictor se pregunta si eso es serio, responsable y honrado, porque mi deber consistía en examinar «todas» las proposiciones críticas del libro que yo entonces comentaba. Pues bien, mi buen Padre Ramírez: ese proceder mío es «serio», es «responsable» y es «honrado», porque mi propósito se ceñía a mostrar que el empeño último del libro en cuestión —juzgar la obra filosófica de Ortega desde un punto de vista católico— «tiene que ser emprendido de nuevo, con objetividad y benevolencia menos discutibles». Me proponía yo, tan sólo, decir a mis posibles lectores, fuesen éstos españoles o romanos: «En el libro del P. Ramírez no concuerdan siempre la argumentación y la conclusión. En sus páginas faltan, por otra parte, textos de Ortega importantes para una recta y cabal intelección de los aducidos. Como prueba, he aquí unos cuantos botones de muestra. Hemos de pensar, por tanto, que ese libro, por razones de orden estrictamente intelectual, no permite sustentar una tesis final tan grave y resolutiva como la suya.» Quienes sepan y quieran leer con buena fe, ¿quieren de-

cirme si mi proceder fué «serio», «responsable» y «honrado»?

Obré así porque ese expreso propósito mío no requería más, y porque para evacuar el menester a que el P. Ramírez se refiere me hallaba entonces —y me hallo ahora— «falto de espacio y de tiempo». Sí, mi buen P. Ramírez: así es. Tal es la situación y tal es el menester en que los intelectuales seglares, católicos o no, solemos hallarnos en España, cuando de nuestra obra y sólo de ella nos vemos obligados a vivir. Atentos por necesidad al doble y simultáneo deber de ir subsistiendo y componer alguna obrecilla personal, nos falta muchas veces el tiempo, y en las faenas polémicas hemos de limitarnos a lo imprescindible y suficiente; tanto más, si tales faenas no son de nuestro gusto. Ese fué mi caso, y esta ha sido mi conducta. Tal vez el P. Ramírez no lo haya visto así desde la holgada calma del claustro. Pero intentando argumentar *ad hominem*, como esta vez lo hace, era obligación suya haberlo visto.

También *ad hominem* argumenta el P. Ramírez, y acaso por razones más tácticas que intelectuales, cuando se esfuerza por presentarme como un «epígono» de ese «orteguismo católico» que él tan gallardamente inventa. Con mi réplica a su libro yo no trataba de hacer «orteguismo católico»; sólo pretendía —lo proclamaré una vez más— mostrar la existencia de no leves incongruencias entre el material probatorio del P. Ramírez y la conclusión de ese material obtenida. Repetiré por mi cuenta lo que óptimamente ha escrito el crítico de Radio Vaticana: el polemista ha podido esta vez más que el estudioso. Frente a ese «orteguismo católico» diré, pues, lo que años atrás dije frente al rótulo de «católico orteguista» que otros trataban de poner sobre mí: «Soy, por supuesto, católico; y luego, entre otras cosas, admirador de la obra de Ortega. Y quiero serlo, si se me admite tan osada expresión, no como *católico orteguista*, sino como *católico catolicista;* esto es, con el pro-

pósito de buscar en la obra de Ortega y por doquiera, para hacerlo mío, todo lo que en ella sea o me parezca ser verdadero y valioso.» Sacar de ahí las cosas es inventar maniqueos cuando así conviene; operación, como se sabe, bastante más fácil que recomendable.

Todo lo cual indica que, contra lo tajantemente afirmado ahora por el P. Ramírez (*¿Un orteguismo católico?*, págs. 104 y 105), hay más de una manera de ser cristiano. La actitud de San Agustín y la de Belarmino frente a la condición y a las posibilidades de la naturaleza humana caída, y por tanto frente a la historia del hombre, ¿no son acaso distintas entre sí? ¿Era el mundo para San Pedro de Alcántara lo que es para el P. Lombardi? ¿Son iguales entre sí, por ventura, la manera de ser cristiano San Simeón Estilita y la manera de serlo el P. Atanasio Kircher y San Contardo Ferrini? El espíritu de la liturgia oriental, ¿coincide enteramente con el occidental? La teología de los Padres griegos ¿es idéntica a la teología latina? Negar la Inmaculada Concepción en el siglo XIII, ¿era lo mismo que negarla en el siglo XX? En el «ser» del «ser cristiano» hay, por supuesto, algo cuya realidad permanece invariable; mas también hay algo —la ocasional expresión de lo invariable— que de alguna manera muda con los tiempos, las mentalidades y las personas. Para no remontarnos a San Simeón Estilita y a los Padres griegos, mostraré al P. Ramírez dos maneras de ser cristiano cercanísimas a él. A fines de 1957 —antes, pues, de que apareciera mi artículo «Los católicos y Ortega»—, el P. Teófilo Urdanoz, O. P., publicó en *La ciencia tomista* un trabajo titulado «Para una filosofía y teología de la esperanza». En él cita los estudios de Gabriel Marcel, R. le Senne, O. F. Bollnow, W. Brednow, E. Bloch, Ch. Moeller, J. Pieper, P. Charles, S. J., Ch. Zimara, R. A. Gauthier, A. M. Carré, M. Müller y J. Daniélou acerca del tema de la esperanza, y a continuación escribe: «A todos ha superado con mucho, desde su punto de

vista sobre todo histórico y filosófico, en la obra monumental que ha consagrado últimamente al tema de la esperanza, Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (Madrid, Revista de Occidente, 1957), estudio completo a través de toda la historia de las corrientes filosóficas y literarias sobre el tema de la esperanza, a la vez que una poderosa y personal teorización sobre la antropología de la esperanza que aspira a ser *praeambulum theologiae spei*. No deja el autor, sin embargo, de ocuparse ampliamente de la esperanza teológica en las fuentes, San Pablo, San Agustín, Santo Tomás, los teólogos actuales. Su exposición es objetiva y comprehensiva, y no ofrece serios reparos teológicos.» Que luego el P. Urdanoz discrepe lealmente de algunos puntos de mi construcción, no le ha impedido escribir generosamente lo que antecede.

Pero he aquí que en uno de los más recientes números de *La ciencia tomista* —después, por tanto, de publicados mi artículo «Los católicos y Ortega» y el segundo libro del P. Ramírez— aparece de nuevo una reseña crítica de *La espera y la esperanza*, en la cual su autor, un cierto señor «N.», tras algunos elogios iniciales —a los que no sería muy arriesgado atribuir un designio de cobertura—, escribe, entre otras cosas, lo que sigue: «Tiene —el autor de *La espera y la esperanza*— la idiosincrasia de hablar de todo y de todos, con un tono de suficiencia y de superioridad que acaba por resultar antipático y pedantesco... En suma: una obra interesante por varios conceptos, pero en la que hay más literatura que ciencia y más palabras que ideas. Un revuelto de cosas bastante confuso e indigesto, junto con atisbos y perspectivas útiles e ingeniosas. Un ejemplo bastante fiel del confusionismo reinante» (1).

---

(1) ¿En qué se basa el Sr. «N.» para escribir lo que escribe? Según el contenido de su crítica, en estas cinco razones: 1.ª Yo propongo una interpretación metafísica, y no sólo metafórica, del *gemitus creaturae* de que habla

Si yo propendiese a las interpretaciones astutas y malignas, supondría ahora que esa llamativa diferencia entre las dos críticas procede de ser una de ellas anterior y la otra posterior a mis objeciones al P. Ramírez. Pero yo no quiero ser astuto y maligno —procuro no quererlo, cuando menos—, y prefiero pensar que el P. Teófilo Urdanoz y el señor «N.» tienen dos maneras distintas de ser cristianos: uno lo es sabiendo atribuir algún valor a aquello de que él discrepa, y el otro, viendo confusión en todo aquello que no coincide exactamente con lo que él piensa. Acaso no fuese del todo ilícito decir que el artículo del P. Urdanoz es obra de un tomista «vocacional», y la crítica del señor «N.» secreción de un tomista «profesional».

Dejémonos, sin embargo, de cuestiones accesorias, y vengamos a lo que importa. Es decir, a mi

---

San Pablo. ¿Cree el Sr. «N.» que esto es malo? ¿Cabe *hoy* una cosmología *cristiana* ajena a esa metafísica interpretación? 2.ª Yo afirmo que el pensamiento del P. Teilhard de Chardin es una visión cristiana del evolucionismo (¿acaso no es así?), a pesar de que las obras de este autor «han sido mandadas retirar de las bibliotecas eclesiásticas por orden de Roma». Mucho admiro yo, desde luego, la obra del P. Teilhard de Chardin. Pero lo que en mi libro digo es lo siguiente: «Cabe admitir que el universo entero se mueve natural y espontáneamente hacia ella [hacia la recapitulación de las criaturas de Cristo]: es la visión cristiana del evolucionismo (Lecomte du Noüy, Teilhard de Chardin). Mas también es posible pensar —sean o no íntegramente ciertas las tesis evolucionistas— que la recapitulación de las criaturas no humanas y la paulatina satisfacción de su metafísica «esperanza» acontecen a través del hombre» (pág. 39 de la primera edición). Y en otro lugar añado: «¿Cuál debe ser la actitud del católico ante esa consideración del «movimiento cristiano» como el desarrollo de un *phylum*, al término del cual Cristo, más o menos identificado con el «punto Omega», realizaría sobrenatural y evolutivamente la... recapitulación de todas las criaturas? No soy yo el llamado a contestarlo... El tiempo irá diciendo lo que de aquélla ha de perdurar» (pág. 345 de la primera edición). Y en una nota de la misma página, insisto: «Las fórmulas que a este respecto emplea el P. Teilhard de Chardin son bastante ambiguas». ¿Cómo lee el Sr. «N.»? ¿Con miopía, con descuido o con mala fe? 3.ª Yo atribuyo a la esperan-

actitud como católico ante la obra de Ortega; más precisamente, al artículo en que yo trataba de expresarla. No me proponía con ese artículo —ya lo he dicho— hacer «orteguismo católico». Si éste viene un día, miel sobre hojuelas. Con el caletre que Dios me dió y con mi vocación de «católico catolicista», yo me limito a ir componiendo como puedo mi modesta obra personal; y si alguien quiere juzgarme sin antojeras y rotularme sin arbitrariedades, a esa obra deberá acudir, y no a lo que digan el capricho o la conveniencia ocasional de este o el otro polemista. Pero además de ser «católico catolicista» y hombre de mi tiempo —o, al menos, de intentar serlo con alguna honradez—, soy español y amigo de juego limpio. Me duele, por tanto, que un hombre como el P. Ramírez dé la impresión de emplearse con tal pertinacia y con tan forzados argumentos por conseguir la condenación oficial de un español de veras eminente y pres-

---

za algo que es de la previdencia, parte integral de la prudencia. ¿Dónde? Y en todo caso, ¿no cree el Sr. «N.» que algo tienen que ver entre sí, metafísica y psicológicamente, aquello por lo que en la realidad natural del hombre hay previdencia y aquello por lo que en esa realidad hay esperanza? 4.ª Yo estimo más adecuado llamar «firme» a la esperanza teologal que llamarla «cierta». Ahora bien: yo no hago otra cosa, y así lo digo, que adherirme a lo que propone S. Harent en el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, de Vacant. Por otra parte, gran número de teólogos católicos (P. Laymann, H. Tourneiy, R. Billuart, G. Antoine, J. Perrone, etc.) abonan ese prudente modo de pensar, sosteniendo que la esperanza teologal es «cierta» *ex parte Dei* e «incierta» o «condicionada» *ex parte sperantis*. El propio P. Ramírez no vacila en afirmar (*La ciencia tomista* t. 58, 1938, pág. 377) que la certidumbre de la esperanza teologal es del afecto y puede faltar *per accidens*. 5.ª Yo atribuyo a Santo Tomás un texto que no figura en sus obras. Lo cual, respondo yo, no es cierto, porque quien se lo atribuye es W. Brednow en su artículo *Der Mensch und die Hoffnung*, artículo que yo reseño muy puntual y objetivamente en mi libro (pág. 324 de la primera edición). Permítame, pues, el Sr. «N.», que con mejor fundamento aplique a su crítica lo que él de mi libro dice: «Un ejemplo bastante fiel del confusionismo reinante».

tigioso, cuya obra filosófica y literaria —discutible, cómo no— es hoy leída y utilizada sin daño y con provecho por gran número de católicos de Europa y América. ¿Creen el P. Ramírez y quienes le aplauden que está el «orteguismo» entre los «ismos» que por acción o por reacción apartan hoy de la Iglesia a no pocos de nuestros jóvenes? Si es así, les diré que no tienen la menor idea de lo que ante ellos está pasando, y pediré al cielo que no abran sus ojos demasiado tarde. Me apesadumbra, además, ver encenderse entre nosotros el celo condenatorio cuando el autor atacado no puede por sí mismo defenderse y cuando la condenación puede tener, *de iure* y *de facto*, consecuencias bien distintas de las puramente religiosas y espirituales. El alcance de una campaña «religiosa» contra Ortega en la España actual, ¿es acaso el mismo que el de una hipotética campaña italiana, también «religiosa», contra Benedetto Croce? (2). Me apena, en fin, contemplar cómo todo eso se hace aquí y ahora sin advertir, ya en un orden puramente espiritual, que tal condenación oficial —tan ansiada, al parecer— sólo satisfaría de veras a quienes no leen ni quieren leer a Ortega, y sólo con dolor sería acatada por quienes efectivamente leen sus libros. Por todo esto, y no por afán de polémica o por espíritu de grupo, escribí yo hace meses el artículo a que tan latamente ha contestado el Padre Ramírez.

Y por todo esto respondo ahora, siquiera sea de un modo tan breve y global, al nuevo alegato del polemista de San Esteban. Si dispusiese de espacio y tiempo suficientes, acaso me decidiera a examinar una a una todas sus páginas, para asentir o para discrepar, y pienso que no me faltarían pluma y argumentos en uno y otro caso. Pero ni ahora tengo ese tiempo, ni querré tenerlo en el futuro. El que Dios me vaya dando, preferiré utilizarlo

(2) En el caso, bien improbable, de que tal campaña se produjese. Recuérdese la serena actitud del *Osservatore Romano* a la muerte del filósofo italiano.

haciendo lo mío. Modesta y calladamente, seguiré pensando que el modo de ser cristiano San Justino fué y será siempre más fecundo que el modo de serlo Torquemada, y trataré de obrar en consecuencia.

Marzo de 1959.

4

CARTA A DOS SACERDOTES

Por segunda vez me veo en la penosa obligación de explicar a los lectores de *El Correo de Zamora* el verdadero sentido y el alcance real de unas palabras mías. No porque éstas —«vermis sum»— merezcan mucho esfuerzo de exégesis, sino porque en toda ocasión aspiro a ser juzgado según lo que soy, y no según lo que de mí se diga. Tanto más ahora, cuando mis juzgadores son, en su inmensa mayoría, hermanos míos en la fe de Cristo.

Desde esta fe y con ese propósito escribo a ustedes mi segunda carta. En la primera me limitaba a puntualizar. Herido por un párrafo en que la caridad había sido ampliamente sustituída por una pródiga serie de puntos suspensivos y signos de admiración, y en el cual, al servicio de una intención polémica, se me imputaban afirmaciones jamás hechas por mí y graves incongruencias en el juicio, vine a decir: 1.° Que jamás he presentado yo a Ortega y Gasset como «adalid y prototipo de catolicismo». 2.° Que, contra lo que sugería el mencionado párrafo, la atribución de un determinado deseo a Ortega y Gasset —el deseo de ver convertido al catolicismo español en «un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales»— no había sido piadosa invención mía, sino copia literal de unas palabras del gran escritor, harto olvidadas por quienes sólo ante el error y la apostasía parecen tener ojos. 3.° Que entre mi crítica de «Historia como sistema» y la mención de ese deseo de Ortega y Gasset no existe la

menor contradicción. Sólo eso decía yo; eso, y mi íntima seguridad de que Dios, a la hora de recibir y juzgar el alma y la vida de nuestro filósofo —su vida entera, con todos los errores y todos los aciertos que en ella hubiese—, no habrá olvidado las palabras que yo tuve el cristiano cuidado de copiar.

Puntualizadora también, y no polémica, va a ser esta segunda y última carta mía. No porque el ejercicio de la discusión me arredre, aunque a veces me fatigue, sino porque en el sacerdote quiero ver siempre, ante todo, lo mucho y lo muy fundamental que con él me une, y esa sobrehumana solidaridad me mueve más fácil y derechamente a la amistad que a la disputa. Esa es mi actitud. Instalado en ella, y de acuerdo con el estilo ordinal que la faena de puntualización pide, me creo en el deber y en el derecho de responder al vehemente y copioso embate de ustedes con una sencilla serie de precisiones.

Atañen las primeras a mi condición de católico. Con muy visible fruición polémica, tratan ustedes de catalogarme, a la manera de los entomólogos, bajo una tajante y pintoresca etiqueta: yo sería un «católico orteguista». Me resisto a ello. Soy, por supuesto, católico; y luego, entre otras cosas, admirador de la obra de Ortega. Y quiero serlo, si ustedes me admiten una osada expresión, no como «católico orteguista», sino como «católico catolicista»; esto es, con el propósito de buscar en la obra de Ortega y por doquiera, para hacerlo mío, todo lo que sea o me parezca ser verdadero y valioso. Así lo aprendí en Balmes (léanse sus juicios acerca del protestante Leibniz) y en Menéndez Pelayo (recuérdese cuanto en su *Historia de las ideas estéticas* dice de Kant, Hegel y tantos otros). Así me lo ordenó San Pablo, en su Carta a los Filipenses (*Phil.* IV, 8). Así, en fin, me lo ha indicado el actual Pontífice: «Investigad las opiniones, los juicios y las costumbres de los hombres con quienes vivís —decía en diciembre de 1950 a un Congreso de Religiosas—, y si encontráis una partecita

de bueno y justo, echad mano de esos preciosos elementos.» A todo esto llamo yo ser «católico catolicista».

Sé muy bien lo que van a replicarme ustedes; tan bien, que ya me lo han dicho, y harto prolijamente. Me repetirán una vez más que tan perentoria e importante como esa tarea es la de separar en todas partes el trigo de la cizaña, para apartar ésta. Y yo les responderé que estoy por completo de acuerdo con ustedes, siempre que la pasión no nos haga llamar trigo a la avena loca y cizaña a la grama, y siempre que la buena voluntad nos haga practicar a la vez las dos complementarias virtudes ahora nombradas, la virtud inquisitorial y la virtud asuntiva. Y añadiré que mi admiración por la obra de Ortega no ha sido nunca beatería: como católico y como hombre aficionado a pensar por cuenta propia —con cuánto acierto, no sé—, he criticado esa obra más de una vez, y ahí están mis escritos para demostrarlo. Y terminaré diciendo que la actitud de tantos católicos españoles, obstinados desde hace años —muy torpemente, a mi juicio— en no ver sino los «errores» y los «peligros» de Ortega, y en desconocer lo mucho que en sus escritos no es erróneo ni peligroso, nos ha movido a otros católicos y a mí a poner esos aspectos positivos en el primer plano de nuestra consideración. Sólo así podrá ser «íntegra y fiel» la idea que de Ortega tengamos, ahora que ya está conclusa su vida, y a ese honrado propósito quería servir mi artículo de *A B C*, escrito cuando aún se hallaba caliente el cadáver del filósofo. ¿O es que a los católicos españoles ha de estarnos vedada la noble actitud de *L'Osservatore Romano*, órgano oficioso de la Santa Sede, el día en que murió Benedetto Croce? Y no se olvide que la filosofía de Croce estuvo siempre mucho más lejos del Catolicismo que el pensamiento de Ortega.

¿Qué es, pues, lo que a ustedes y a mí nos separa? ¿De dónde proceden nuestras accidentales discrepancias? A mi juicio, de las siguientes causas:

1.ª En lo pertinente a este caso concreto, nos separa nuestro juicio acerca de la obra de Ortega y Gasset, mirada en su conjunto. Ustedes no quieren ver en ella más que errores y peligros. No niego yo su existencia; pero me atrevo a sostener que, leídos con mirada limpia y serena los seis tomos de las *Obras* de Ortega, esos tan denunciados errores dogmáticos —de ellos se trata— no ocuparían, juntos, muy arriba de poquísimas páginas. Las tres mil y pico restantes constituyen, en cambio, un rico filón de ideas filosóficas, estéticas, antropológicas, sociológicas e historiológicas; ideas discutibles, claro está, pero casi siempre sugestivas, fecundas y perfectamente utilizables por el católico más riguroso. Callar esta realidad, cuando uno ha llegado a descubrirla, ¿no sería torpe cosa, además de ser cosa injusta?

(No sólo con la obra escrita de Ortega acontece lo que acabo de apuntar. Lean ustedes con atención el famoso *Ensayo* de Donoso Cortés, y descubrirán en él tesis demasiado próximas a las del tradicionalismo filosófico, no obstante la bonísima intención del gran extremeño. Lo cual no equivale, naturalmente, a equiparar a Donoso y Ortega, desde el punto de vista del Catolicismo).

2.ª Nos separa también, en lo que a la realidad psicológica atañe, nuestra distinta idea acerca de las complejidades del alma humana. Tienden ustedes dos a ver los hombres como seres de una pieza; o, a lo sumo, como máquinas unívocamente ordenadas al voluntario cumplimiento de un sólo género de acciones. Quien por su desdicha, y acaso no del todo por su culpa, haya perdido la fe, y viva fuera de la Iglesia, ¿ha de ser, por necesidad, anticatólico? ¿Acaso no es posible sentirse ajeno a la fe y desear que los cristianos sean acendrada y exquisitamente fieles a la verdad de Cristo? Y no se arguya con razonamientos estadísticos, porque, en materia de intimidad, «cada caso es un caso».

(Otro paréntesis. Se complacen ustedes repitiendo una vez más las palabras con que Ortega se

declaró «acatólico». Pues bien: ¿por qué no siguen ustedes leyendo las subsiguientes a ese párrafo? Acaso descubriesen algo que no sospechan).

3.ª Difiere también nuestro modo de concebir la situación del hombre en la historia. Propenden ustedes a exagerar desmedidamente el ámbito de cuanto en ella es «seguro» y a subestimar con exceso la importancia de cuanto en ella tiene que ser «nuevo». No, no podemos estar total e invariablemente seguros de todo, y menos con arreglo a un «sistema de seguridades» construído en el siglo XVI. Afirmemos, eso, sí, nuestra seguridad sobrenatural en la verdad dogmática y en el magisterio de la Iglesia, y nuestra seguridad natural en los principios básicos de la razón humana; mas para vivir en la historia de un modo creador y eficaz, sepamos, a la vez, sentirnos un poco inseguros de todo cuanto sea contingente y haya de ser original; esto es, de muy buena parte del pensamiento secular, y de los gustos artísticos, y de las costumbres sociales, y de tantas otras cosas sublunares. De otro modo, los ásperos vientos de la historia romperán nuestras falsas e ilusorias seguridades, y acaso con daño visible de aquellas que no son y no pueden ser ilusorias y falsas. Con otras palabras: aprendamos a incluir lo futuro y lo nuevo en la «recapitulación de todas las cosas en Cristo» de que San Pablo habló a los Efesios.

(Nuevo paréntesis. Quien piense así, es seguro que encontrará muchas incitaciones útiles en la obra de Ortega).

4.ª Sepáranos, en fin, siquiera sea accidentalmente, nuestra visión de España, en cuanto entidad mundanal e histórica. Inclínanse ustedes a verla como un «factum» que debe ser defendido y conservado; al paso que yo, sin negar las razones de esa actitud, prefiero concebirla —acéptenme esta leve pedantería profesoral— como un «faciendum» que debe ser constantemente modulado y perfeccionado. Ustedes piensan, en consecuencia, que el Catolicismo tradicional español sólo requiere

el ditirambo y la muralla defensiva; y yo me atrevo a sospechar que, junto a las almenas y a los elogios, también exige el examen de conciencia y la reforma interior, sobre todo en orden a la conciencia social y a la generosidad de la inteligencia. ¿Cuál de estas dos actitudes ofrece mejores garantías para hacer frente a las vicisitudes del futuro? Dios, con su inexcrutable providencia, nos lo irá diciendo año tras año. Pero es preciso no olvidar que la Providencia de Dios no es siempre suave y placentera.

Bien, esto es lo que nos separa. Nos une, en cambio, lo fundamental y decisivo: nuestro amor a la verdad de Cristo, nuestra condición de hijos de la Iglesia, nuestra resuelta voluntad de seguir siéndolo, pese a las ocasionales contrariedades que tal o cual disensión accidental pueda traernos. Todos los días, al terminar el Canon de la Misa, alzan ustedes un poco la voz para rogar a Dios, en beneficio de los pecadores, una partecita de su misericordia: «Nobis quoque peccatoribus...», dicen sus labios. ¿Será mucho pedirles que, al pronunciar ese «nobis», extiendan ustedes su intención hasta las almas de quienes queremos seguir a Cristo y admirar todo lo admirable que el mundo nos ofrezca? Con esta petición termino mi carta —última de las que he de escribir en torno al tema del actual debate— y les saludo muy cordialmente.

Otoño de 1955

5

LA RAZON DE UN HOMENAJE

Palabras pronunciadas en el homenaje póstumo de la Universidad de Madrid a don José Ortega y Gasset, el día 18 de noviembre de 1955.

Este acto de homenaje llega con cierto retraso. Antes de que lo determinase en su forma actual

«un golpe de ataúd en tierra» —¡qué perenne y creciente actualidad, Santo Dios, la de este sabido verso de Antonio Machado!—, el Decano de esta Facultad y yo quisimos que don José Ortega y Gasset, ya muy próximo a la linde de su jubilación administrativa, volviese, siquiera por unas horas, a su viejo hogar, para que los universitarios de Madrid pudiéramos decirle nuestra gratitud. Las palabras de aquella deseada reunión habrían sido, estoy seguro, de esperanza: terca esperanza en su obra todavía posible, en la perduración terrenal de su persona, en la mutua eficacia de su amistad con quienes acaso no conocía. Con mucha cortesanía, él rehusó, y nuestro propósito no ha podido cumplirse hasta hoy, cuando ya la esperanza de entonces, irremisiblemente, ha tenido que trocarse en resignación y recuerdo. Sí, «un golpe de ataúd en tierra es algo perfectamente serio», y acaso tal seriedad le venga de su definitiva eficacia para convertir en recuerdos gravitantes una parte de las posibilidades y esperanzas de quien lo oye.

Entre aquel homenaje posible y este homenaje real se ha interpuesto, imprevista e irreparable, la muerte de Ortega. Pero ¿no es cierto, amigos, que la estructura de uno y otro, imaginada aquélla, contemplada ésta, es del todo semejante? En el centro, todos nosotros y muchos más; quiero decir, todos cuantos sentimos como un honor el derecho y el deber de proclamar en la Universidad nuestra deuda intelectual con Ortega, que en la Universidad y desde ella ejerció lo mejor de su egregio magisterio. A uno y otro lado de nuestro sentir, la pertinaz presión, a veces blanda y amistosa, a veces esquinada y dura, de dos penosas interrogaciones. Una suena así: «¿Qué sentido tiene el homenaje de una Universidad en la que el festejado no quiso estar presente?» La otra dice: «¿Qué justificación puede tener el acto de pleitesía a la memoria de un hombre cuyo magisterio debiera ser olvidado por los españoles? Tal es, todos lo sabéis, la estructura real y total, el dintorno

y el contorno de esta reunión gratulatoria y memorativa. Pues bien: la Universidad, cuyo oficio consiste, ante todo, en ver, pensar y hablar, se siente en la obligación ineludible de mostrar con buenas palabras, con palabras serenas y universitarias, la honda razón de ser de esta asamblea nuestra.

¿Qué sentido tiene hoy el homenaje de la Universidad de Madrid, antaño casa espiritual de Ortega, cuando el propio festejado ha querido estar ausente de ella? Y la Universidad de Madrid —al menos, en la medida en que yo pueda representarla— responde así: «Este homenaje tiene, por lo pronto, un claro sentido: declarar abiertamente que nosotros, los más y los mejores de todos nosotros, hemos comprendido siempre con ánimo amistoso las fuertes razones con que Ortega justificaba su final ausencia de estas aulas, mas nunca nos hemos resignado a aceptarlas; nunca hemos querido verlas, pese a todo, como sentencia definitiva, y siempre hemos pensado que la Universidad española, esta Universidad en que ahora enseñamos, quedaría incompleta si renunciaba a la obra y a la herencia del hombre a quien hoy heridamente queremos recordar.» Ese hubiera sido el sentido primero de aquel posible homenaje que hace tres años no fué, y ese es también el primer sentido del homenaje real que hoy está siendo.

Y luego, la contrapuesta interrogación de otros: «¿Qué justificación puede tener el solemne recuerdo de un hombre cuyo magisterio intelectual debería ser olvidado por los españoles?» Así, por desdicha, piensan no pocos; y entre éstos, forzoso es reconocerlo, personas de bonísima intención y de grave responsabilidad espiritual. También ante ellos la Universidad de Madrid, en la medida en que yo pueda representarla, se siente en el deber de contestar serenamente, después de haberse metido un momento en el seno de sí misma. Os invito a hacerlo conmigo.

¿Cuál es el objeto propio de nuestra actividad,

en cuanto universitarios? Indudablemente, las ideas. Antes que las cosas, llámense piezas arqueológicas, sustancias químicas, cuerpos humanos delincuentes o enfermos, nos preocupan y ocupan las ideas. No porque creamos, neoplatónica y un poco maniqueamente, que hay dos mundos aparte, el ideal y el real, sino porque sabemos por ciencia y experiencia que las cosas no andan bien sobre la tierra si no las orientan las ideas, las altas, nobles y puras ideas; tan altas, nobles y puras, que a veces parecen hallarse muy lejos de la realidad visible y tangible, como la limpia y arquetípica idea de la orza parece estar a cien leguas de la mano enlodada y vacilante del alfarero. Mas no sólo por eso: también porque los universitarios —o, si queréis, los «intelectuales»— solemos descubrir ideas cuya relación con las cosas, del todo imperceptible en un primer momento, no es descubierta hasta que ha transcurrido un lapso temporal más o menos dilatado. Hace ahora unos cien años cierto oscuro abogado de Londres, Arthur Cayley de nombre, concibió una idea matemática aparentemente artificiosa, extraña y lejanísima de toda realidad natural, a la cual llamó «cálculo de matrices». Sólo los universitarios tomaron en serio la inútil invención de aquel jurisperito algebrista, y pronto la enseñaron en sus aulas. Y enseñada e inútil quedó, decenio tras decenio, hasta que Heisenberg descubrió en ella un utilísimo instrumento para entender y manejar la zona más sutil y recoleta de la realidad material: el interior del átomo. La idea de Cayley, tan esquiva y despegada en apariencia, acabó por contraer secretas nupcias con las cosas más visibles y tangibles, el terrón de sal o el fragmento de leño. No sería difícil aducir ejemplos semejantes a éste en todos los órdenes del saber.

Pues bien: ocurre que muchos de nosotros, acaso por la virtud ideípara de nuestro extravagante y poco práctico oficio universitario, sentimos latir en nuestras almas una delicada y prometedora idea de España. O una España ideal, si preferís trocar el

sustantivo en adjetivo: una España en que, bajo la suprema presidencia de la verdad de Cristo —fielmente aceptada por sus fieles, íntimamente respetada por todos—, convivan de manera eficaz y amistosa el pensamiento de Santo Tomás y el pensamiento de Ortega, la teología del P. Arintero y la poesía de Antonio Machado, la herencia de San Ignacio y la estimación de cuanto de estimable hay en Unamuno, el espíritu de Menéndez Pelayo y el espíritu de Ramón y Cajal. Y llegarán todos ellos a convivir eficaz y amistosamente, no porque sus herederos canten una y otra vez la eminencia del maestro o reciten en el aula sus palabras con aspaviento rendido y beato, que la beatería no debe tener puesto en la Universidad, sino cuando su obra sea conocida y discutida con la sana e íntima libertad de los hijos de Dios —*veritatem facientes in caritate*— y con aquella hermosa magnanimidad intelectual que Menéndez Pelayo dijo haber aprendido de Leibniz: «Y de mí sé decir —escribía el maestro cántabro, tan poco imitado por muchos de los que se dicen seguidores suyos— que, siguiendo al gran Leibniz, en todo libro que cae en mis manos busco primeramente lo que pueda serme útil, y no lo que puedo reprender.»

Tal es nuestra idea de España, el alquitarado cálculo de matrices con que los universitarios de buena voluntad quisiéramos ser nuevos y eficaces émulos de Heisenberg; quiero decir, victoriosos artífices de su creciente conexión con la realidad de nuestras cosas más visibles y tangibles: la conducta de los españoles de carne y hueso, la dinámica de las instituciones, el destino de la tinta de imprimir. Y puesto que el buen orden de la propia casa es siempre el primer deber del aspirante a ordenador, en servicio a esa idea de España quisiéramos que se configurase la Universidad, y cada vez de una manera más efectiva y acabada. Con lo cual, amigos, ¿qué otra cosa se desea sino que la Universidad sea fiel a sí misma?

Dentro de una Universidad así concebida —y pienso que así la concebimos casi todos nosotros—, este homenaje a Ortega era un estricto deber. No sólo por la calidad y la importancia de su obra, ni sólo por su fecunda acción, directa o indirecta, sobre toda la vida intelectual española, y por el prestigio universal que una y otra han dado a España, mas también para ser fieles a lo mejor de su propio estilo: aquella animosa, clara y exigente actitud venatoria de su mente, que le llevaba a conocer las cosas tal y como ellas son, haciéndose cuestión de lo que ellas significan en la vida de quien las contempla. He aquí lo que Ortega nos ha legado a los españoles: su pensamiento filosófico, en buena parte todavía no impreso; el rico filón de sus ideas historiológicas, sociológicas, antropológicas y estéticas; su fulgente estilo literario. Frente a esta preciosa herencia, ¿cómo expresaremos nuestra gratitud? ¿Cómo querría Ortega que la expresásemos? Yo creo que mediante dos acciones sucesivas; la primera, conocer esa herencia según su realidad propia, y no a través de las apasionadas versiones parciales que de ella han solido darnos tantos deformadores; la segunda, discutirla con espíritu de verdad y con espíritu de aventura —la aventura en que nuestra personal inteligencia se haya empeñado—, para aceptar de ella con alegría lo que nos convenza y potencie, y para abandonar sin encono lo que de ella nos desplazca. Tal es la razón y tal debe ser el estilo de nuestro homenaje.

¿Prosperará entre nosotros este modo de hacer patente nuestra gratitud a Ortega? ¿Llegarán a fundirse con la realidad, aristotélicamente, esas platónicas ideas de la Universidad y de España? ¿Comenzaremos, para que así sea, a modificar los hábitos viciosos de nuestras propias almas, tantas veces más próximas a la recriminación que al esfuerzo, y al dicterio que a la intelección? Me atrevo a esperar que sí, y el modo como vosotros, estudiantes, habéis asistido a este homenaje, constituye la primera prenda de mi esperanza.

Escribió una vez Ortega: «Los muertos no mueren por completo cuando mueren: largo tiempo permanecen; largo tiempo flota entre los vivos que les amaron algo incierto de ellos. Si en esta sazón respiramos a plenos pulmones y abrimos las puertecillas todas de nuestro sentimiento, los muertos entran dentro de nosotros, hacen en nosotros morada y agradecidos, como sólo los muertos saben serlo, déjannos en herencia la henchida aljaba de sus virtudes.» Queridos compañeros, estudiantes y amigos: ahora, mientras «algo incierto» de José Ortega y Gasset sigue flotando entre nosotros, algo incitador y doloroso a la vez, abramos todas las puertas de nuestro sentimiento y nuestra inteligencia para recibir en herencia sus mejores virtudes intelectuales y morales. Eso quisiera yo que pidiésemos hoy a Dios los universitarios de Madrid. Y si acertamos a pedirlo a la buena manera española, con buena fe y buenas obras, Dios —que habrá recibido y juzgado a Ortega según su infinita sabiduría, y no conforme a nuestras parciales discusiones humanas— hará que este acto de recuerdo cobre pleno sentido en nuestras almas y en las almas indecisas de los jóvenes de España.

COMPRENSION DE MENENDEZ PELAYO

Palabras leídas en el acto de homenaje de la Universidad de Madrid a don Marcelino Menéndez Pelayo, con motivo del primer centenario de su nacimiento.

El mejor homenaje a un hombre egregio y admirado consistirá siempre en el ejercicio de esta doble operación: conocer lo que de veras quiso ese hombre para sí y para los demás y realizar a nuestro modo —por nuestra singular persona, en nuestra peculiar situación— eso que él íntimamente quiso. Cualquier otra cosa no pasaría de ser mero

tañido de címbalo, para decirlo con el dicterio de San Pablo.

He aquí a Menéndez Pelayo, varón de pro en la historia de la cultura española. ¿Celebraremos el primer centenario de su nacimiento acumulando adjetivos laudatorios sobre su nombre y en torno a los títulos de sus libros? No faltará quien con eso se contente. Nosotros, universitarios, habremos de iniciar nuestro homenaje contemplando con mirada amistosa e inquisitiva la obra de nuestro eximio compañero y preguntándonos luego qué quiso él, allá en los senos de su alma, en orden a las varias disciplinas que tan ciclópeamente cultivó: la historia, la estética, las letras castellanas, el pensamiento español. Mal dotado yo para el eficaz cumplimiento de cualquiera de esos empeños, dejadme que estudie hoy, siquiera sea por modo sumarísimo, la actitud de Menéndez Pelayo frente a la vida intelectual de España. ¿Cómo la entendió? Y, sobre todo, ¿qué quiso para ella en los momentos en que más alto y hondo fué su deseo?

Pienso que la aspiración constante de Menéndez Pelayo frente a la menesterosa realidad de la cultura española puede ser válidamente reducida a tres graves y sencillos votos: para alcanzar una aceptable perfección, nuestra vida intelectual habría de ser a la vez seria, española y católica. Veamos cómo entendió Menéndez Pelayo cada uno de estos adjetivos.

Vida intelectual seria; es decir, rigurosa en cuanto a sus métodos y ambiciosa en cuanto a sus objetivos. «La generación presente —escribía en 1876 Menéndez Pelayo, aludiendo, como es obvio, a quienes entonces ya habían llegado a la madurez— se formó en los cafés, en los clubs y en las cátedras de los krausistas; la generación siguiente —esto es, la suya—, si algo ha de valer, debe formarse en las bibliotecas.» Y en los laboratorios, hubiesen respondido a coro Santiago Ramón y Cajal, Jaime Ferrán y Federico Olóriz. Rigor y ambición en la obra de la inteligencia: sin ello, la cultura espa-

ñola seguiría siendo mucho más un rótulo que una realidad. Aunque todos los días nos obstinásemos en declararla tradicional y cristianísima.

Vida intelectual española; es decir, conocedora de la obra teológica, filosófica y científica de nuestros mayores, y tan fiel a ella como lo permita el tiempo en que se existe. Ante la posibilidad de que España se convierta un día «en un pueblo de babilónicos pedantes, sin vigor ni aliento para ninguna empresa generosa», propone Menéndez Pelayo, a modo de triaca idónea, el establecimiento de seis cátedras universitarias, para el doctorado de las respectivas Facultades: Historia de la Teología en España; Historia de la Ciencia jurídica en España; Historia de la Medicina española; Historia de las Ciencias Exactas, Físicas y Naturales en España; Historia de la Filosofía española; Historia de los Estudios filológicos en España. Y junto a ellas, la publicación de repertorios bibliográficos y ediciones cuidadas, el fomento de las monografías expositivo-críticas y el restablecimiento de ciertas comunidades religiosas «que tuviesen por estatuto el cultivo de la ciencia patria y el de los estudios de erudición en general». Mucho es lo que podría hacerse todavía, para el cumplimiento de tan ambicioso programa.

Vida intelectual, en fin, católica; esto es, directa o indirectamente y mediata o inmediatamente ordenada hacia la visión católica de la verdad natural y de las verdades divinas. «Dondequiera que se encuentre el sello de lo genial y creador —dijo en ocasión solemne—, allí está el soplo y el aliento de Dios, que es el Creador por excelencia; dondequiera que esté la verdad científica e histórica, allí está Dios, que es la verdad esencial y el fundamento de toda realidad...; dondequiera que atraigan nuestra vista las perfecciones, ya naturales, ya artificiales, allí encontraremos el rastro y las pisadas de Dios.» Un Dios que él siempre creyó uno en esencia y trino en personas.

No creo que nadie discrepe de lo expuesto. Pero

con ello queda dicho lo que Menéndez Pelayo quiso para la vida intelectual de España, y no el modo como lo quiso. Ahora bien, ese es el verdadero meollo de mi cuestión. ¿Cómo nuestra cultura podría ser rigurosa y ambiciosa, española y católica, según el querer y el sentir de Menéndez Pelayo? Con otras palabras: ¿puede ser identificado don Marcelino con todos los hispanos que han deseado o desean para su patria una vida intelectual seria, católica y española?

Para responder a estas interrogaciones es del todo necesario discernir dos períodos muy distintos en la vida del sabio montañés: el anterior y el posterior a la composición de la *Historia de las ideas estéticas*. En aquél, la actitud de Menéndez Pelayo fué casticista y nostálgica; en éste, la querencia de su alma prefirió orientarse hacia perspectivas resueltamente universales y abiertas al futuro. Entre uno y otro período, el joven polemista crece en saber y se hace varón sereno y consistente.

Recordemos, en efecto, el proyecto de vida intelectual latente o expreso en *La ciencia española* y en la *Historia de los heterodoxos*. Dos consignas lo constituyen: el retorno al pensamiento español del siglo XVI, en cuanto a la doctrina, y la instalación en su propio tiempo —el lustro 1875-1880—, en cuanto a los métodos de trabajo. Mentores filosóficos, Luis Vives y Fox Morcillo; técnicas para la investigación positiva, las propias de la cultura romántica y positivista. El resto de la cultura moderna —el pensamiento europeo posterior al siglo XVI— sería puro y lamentable descarrío: «niebla hiperbórea», toda la especulación germánica; «mezquina filosofía», la de Descartes; «avenida de las hordas positivistas», la obra de los seguidores de Augusto Comte y Emilio Littré. Es éste, ocioso parece recordarlo, el Menéndez Pelayo que tanto ha gustado y sigue gustando a una parte muy considerable de la población española.

La redacción de la *Historia de las ideas estéticas*

es rigurosamente decisiva en la biografía intelectual de nuestro gran historiador. Sus propios principios —trabajar rigurosa y ambiciosamente— le obligan a ponerse en contacto vivo con el pensamiento europeo posterior al Renacimiento: completa su repertorio de lenguas modernas, lee a Kant y a los idealistas alemanes, se adentra con seriedad en los pensadores románticos y positivistas, comprende, en suma, la titánica aventura del espíritu moderno, desde los humanistas del cuatrocientos hasta los grandes hombres de ciencia del siglo XIX. *Tutte le età gli sembravano egualmente degne di studio,* dijo Farinelli de este Menéndez Pelayo ya alzado a la plena madurez de su poderosa inteligencia.

Quien así ha procurado conocer la historia del espíritu europeo, ¿continuará siendo fiel a la visión juvenil, meramente casticista y memorativa, de la cultura española? No perderá, es verdad, su profunda y sincera adhesión a la fe católica: «He conservado intacto el tesoro de la fe, en medio de las revueltas aventuras intelectuales que forzosamente corre en nuestros tiempos todo espíritu investigador y curioso», declaraba en 1903. Conservará encendido, por otra parte, su quijotesco amor a la realidad española, aunque la vea entregada al dolorido desatino de un «suicidio lento»: bien lo demuestra su dedicación, cada vez más intensa y exclusiva, a la historia de las letras hispánicas. Pero, sobre esas dos últimas fidelidades, todo o casi todo cambia, y a veces de modo muy notorio. Wundt, Lotze, Ravaisson, Taine y Claudio Bernard obtienen sinceros elogios de su pluma. Kant es tan «memorable pensador» ante sus ojos, que él juzga ilícita la empresa de filosofar «sin proponerse antes que nada los problemas que Kant se planteó y tratar de darles salida». En Hegel ve «el Aristóteles de nuestro siglo», y piensa que su monarquía filosófica «dura y durará como la del Estagirita». Y por este tenor son estimados Winckelmann y Lessing, Herder y Fichte, los Humboldt y los

Schlegel. Sin adherirse incondicionalmente a uno de ellos, de todos ellos necesita ahora su inteligencia.

No, no son ya posibles el casticismo y la nostalgia. Vives y Fox Morcillo siguen siendo amados, y acaso más tiernamente que en la polémica mocedad, mas ya no bastan: el tiempo actual y el tiempo venidero requieren fórmulas menos simples y cómodas que el mero recuerdo añorante. En el alma de este Menéndez Pelayo abierto al saber del presente y del futuro, ¿cuál podrá ser la empresa intelectual de España? Frente a la vieja tesis del retorno al siglo XVI, el nuevo proyecto constará de tres diversos quehaceres: una clara fidelidad a la fe católica, entendida, igual que en la juventud, como fundamento último y meta postrera de toda posible actividad humana; la resuelta voluntad de moverse hacia una nueva idea metafísica de la realidad, adecuada a la situación histórica en que se la busca; y, por fin, la plena instalación de la mente en la cultura ochocentista, para que España, «enriquecida con todo lo bueno y sano de otras partes, y trabajando con originalidad sobre su propio fondo», pueda incorporarse a la cultura europea aportando «algo sustantivo y humano» al acervo común.

Un temprano ejemplo, entre diez posibles. El año 1884, uno después de haber fechado el «Epílogo» de su *Historia de los heterodoxos,* pronunció Menéndez Pelayo un curioso discurso electoral. Fué en Palma de Mallorca, y el aspirante a *pater conscriptus,* profesor lanzado a la política, trató de mover la voluntad de sus electores hablándoles de Raimundo Lulio. Honrada e ingenuamente fiel a sí mismo, el intelectual Menéndez Pelayo no ofrecía empleos ni obras públicas, como entonces era electoral costumbre, sino anchos horizontes para la inteligencia. «¿Quién sabe —se preguntaba— si derramando en el lulismo el río de la ciencia experimental, y sustituyendo su mala y atrasada física y su psicología deficiente por la física y la psicolo-

gía de nuestros tiempos, e interpretando la parte metafísica como Lulio la interpretaría si hoy viviese, llegaríamos a la constitución de una especie de hegelianismo cristiano?» Tomado a la letra, el proyecto rebosa candor intelectual; pero su misma ingenuidad nos da una preciosa pauta para comprender la disposición espiritual de don Marcelino frente a las deficiencias de la cultura española. Observad *los tres momentos de su programa*:

1.° El apoyo de la mente sobre «el propio fondo», que en este caso viene representado por el lulismo. Una pregunta se impone: ¿quedaría algo de Raimundo Lulio después de trocar por otras su física y su psicología y de rehacer su metafísica como Lulio lo haría «si hoy viviese»?

2.° La incorporación de todo lo válido o valioso que en lo nuevo y ajeno haya descubierto nuestra personal experiencia.

3.° La salida del espíritu hacia una creación original, histórica y cristianamente oportuna: un «hegelianismo cristiano», piensa el intelectual católico de 1884.

Miremos en ese «programa de Mallorca», mucho más que la letra, la intención de su animoso autor. ¿Qué quiso, qué propuso a los mallorquines Menéndez Pelayo? La respuesta es obvia: quiso que España, convertida en nación moderna y actual, se metiese briosamente en la empresa de dar una versión cristiana a la cultura de su siglo. Si nuestros grandes antiguos catolizaron el Renacimiento —piensa don Marcelino, apenas traspuestas las sirtes del casticismo y la polémica—, ¿por qué nosotros, sus herederos, no hemos de intentar la catolización del pensamiento de nuestro tiempo? Esa y no otra era la intención oculta de aquel anhelado e ingenuo «hegelianismo cristiano». El admirador de Hegel aspiraba a que alguien hiciese con el pensamiento hegeliano lo que con el aristotélico habían hecho San Alberto Magno y Santo Tomás.

¿Cómo y en qué medida hubiera sido posible tan

estupenda empresa? ¿Qué pasos dió hacia ella o hacia otras análogas la inteligencia de Menéndez Pelayo? No es ésta ocasión para exponerlo. Mas sí para decir que jamás se entenderá cabalmente la actitud de don Marcelino frente a las personas y las ideas de los demás, llamáranse Kant o «Clarín», Valera o Pidal, Pereda o Galdós, Macaulay o Revilla, sin adoptar como punto de vista esa abierta disposición final de su alma cristiana ante la ingente aventura intelectual del mundo moderno. Cualquier otra cosa sería deformar por ignorancia o por interés la verdadera figura espiritual del hombre cuyo centenario celebramos; y, por lo tanto, su verdadera grandeza.

No le deformaremos nosotros, los universitarios. Fieles a nuestro oficio de servidores de la verdad, enseñaremos a verle firme e ilustrado en su fe, gigante y abnegado en su obra, generoso en sus relaciones humanas, abierto a los problemas y a las ideas de su tiempo, reconocedor de la excelencia ajena, allá donde la encontrase. Tal es la definitiva verdad de Menéndez Pelayo y tal debe ser su ejemplo. A los cien años de su nacimiento, ¿lograremos nosotros dar algún paso nuevo hacia las metas intelectuales que él tan esforzadamente nos propuso? Sólo el intentarlo con humildad y honradez será —pienso yo— un auténtico, un hondo y cabal homenaje a su alta memoria.

Abril de 1956.

II

YO SOY NOS-OTROS, NOS-UNO

PROLOGO AL AMIGO MUERTO

En memoria de Francisco Marco Merenciano.

Fuí amigo de Francisco Marco Merenciano por las dos razones que mejor justifican la amistad entre hombres: la razón personal y la razón comunal. «Somos amigos —decía Montaigne, aludiendo a su relación, cordial e intelectual a la vez, con La Boëtie— porque él es él y yo soy yo.» La vinculación amistosa se levanta ahora sobre una aquiescente aceptación de la peculiaridad personal del amigo, y viene a ser el mutuo y obsequioso reconocimiento de la existencia ajena. Mas también cabría decir, completando la aguda sentencia del escritor bordelés: «Somos amigos, porque él y yo somos nosotros.» Un «nosotros» casi siempre integrado, claro está, por más de dos personas. El vínculo amistoso tiene entonces su fundamento propio en la comunidad de esas personas, y es tanto la quieta fruición de aquello que une, creencias, ideas, gustos o intereses, como la acompañada ejecución de las empresas a que el común futuro invite, y el padecimiento solidario de las vicisitudes que el común presente imponga. La obsequiosa «mutualidad» antes señalada queda implantada así, sin mengua para ella, y aun para su constante enriquecimiento, en el blando suelo nutricio de una «comunidad» interpersonal.

Una y otra, mutualidad y comunidad, dieron cuerpo a mi fraterna relación amistosa con Francisco Marco. Nos conocimos en Valencia, hace ahora más de treinta años, entre los altos pinos y los muros almenados de un Colegio Mayor. Nítidamente veo de nuevo su rostro pálido y fino, su mirada a la vez penetrante y sedienta, su negra chalina de artista. Una soterrada vena romántica latía en él, que siempre se esforzó por ser y parecer antirromántico. ¿No era romántica, acaso, su reiterada y un poco soñadora apelación al laúd, que tañía con gusto y destreza no comunes, para evadirse del hastío que suele traer la iniciación memorística en el arte de recetar? ¿Y no lo era, de otro modo, el gesto entre irónico y complacido con que nos mostraba sus primeras tarjetas de visita: «Francisco Marco Merenciano. Profesor del Orquestal Anderdo»?

Muy pronto me aficioné a su amistad. Me atraían hacia él su ingénita distinción espiritual, su exigente gusto literario, su liberal generosidad para el regalo del tiempo, la constante abertura de su mente. Tal vez nos uniera, además, la compartida irresolución de nuestro problema vocacional. El estudiaba tercer curso de Medicina, y aún no había descubierto su secreta y muy verdadera vocación de médico. Yo comenzaba a estudiar Química, y sentía en mi alma una sorda e irreprimible querencia intelectual por otras cosas; por demasiadas cosas, pienso ahora. Ello es que, movidos uno y otro por lo que en nosotros había y por lo que en nosotros no había, no tardamos en estimar con deferencia gustosa nuestra naciente condición de amigos. Entre sus notas autobiográficas me encuentro con ésta, relativa al curso académico en que nos conocimos, el de 1924 a 1925: «El tercer curso. Farmacología experimental. Pesimismo. Comienzo a leer alemán y mucha literatura. Freud. Marañón y Novoa. Clásicos y modernos.» Ahí está, íntegro, mi amigo, desde su alma de veinte años: ayudando sin vocación, pero con seriedad, a la faena de valo-

rar preparados digitálicos en gatos decapitados; estudiando morosamente a Freud, que por entonces, en los tórculos de Segovia y bajo un prólogo incitante de José Ortega y Gasset, era vertido a buen castellano; buscando la mejor faz de la Medicina, a través de los autores españoles más sugestivos; leyendo a «Azorín» y a Santa Teresa, de cuyos escritos fué siempre tan perspicaz y devoto huésped; luchando animosamente, a la española, con su nunca vencido pesimismo. Y entre una y otra cosa, en su habitación, alta como un palomar, conversando con sus amigos acerca de lo divino y lo humano, o dejando que el alma se le deslizase sobre la escandida melodía de su laúd.

La soledad, la punzante y desvalida soledad del ejercicio médico en una aldea de la serranía valenciana, le hizo descubrir su honda condición de médico y confirmó en él, a través de nunca abandonada lectura, al penetrante y diestro escritor que en él ya existía. Llegó a ser médico por los más nobles caminos : el sentimiento doloroso de una posible responsabilidad profesional frente a los enfermos cuya muerte no sabía evitar, la necesidad de ir conquistando por sí mismo las técnicas elementales de la curación y del diagnóstico, y el cultivo a fondo —trocando el menester en virtud— del coloquio anamnéstico con el paciente. Bien incisiva y persuasivamente lo declaran las breves, escuetas frases con que él recordará los tres años de práctica rural que precedieron a su definitiva especialización psiquiátrica: «Ya soy médico, médico rural. Soledad. Desesperación. Pero puedo decir con humildad y sin sonrojo que me formé en el pueblecito donde por tres años fuí médico rural. El ejercicio. Sé más de lo que creía, pero menos de lo que podría saber. Conflicto moral: los enfermos que se mueren. ¿Yo homicida? Así comprendí yo en toda su profundidad el valor de la vida y el valor de la técnica. ¡Cuántas cosas se pueden hacer sin técnica! ¡Y qué fácil es a veces la técnica! Necesidad de practicar a fondo la anamnesis...

Descubro al fin la auténtica medicina y encuentro sentido a mi lucha con mi destino individual.» Decidme si en esas densas líneas memorativas —escritas para el autoconocimiento y nunca publicadas— no queda expresada una hombría de óptima calidad.

A la vez que el médico va forjándose el escritor, y también por la vía más segura y responsable: la que, a la manera de las aguas quijotescas del Guadiana, comienza por mostrarse impacientemente en los artículos, las cavilaciones, las narraciones y los poemas de la adolescencia, y se depura luego por modo callado y oculto —bien echado el pestillo de la estancia propia, según el no marchito ejemplo de Ronsard— en escritos que jamás han de ver la luz. Había publicado mi amigo algunas cortas prosas durante su primerísima, casi infantil mocedad. Escribió luego sólo para sí mismo, en su campesino aislamiento y durante sus primeros años de psiquíatra, en medio de privaciones y estrecheces airosamente sobrellevadas. Y siguió escribiendo, ya para la publicidad, cuando su mente y su pluma adquirieron madura consistencia: trabajos científicos muy originales y sugestivos, por una parte, y ensayos de diversa índole, por otra, como *Sexo y cultura,* valiosa y sutil ampliación del pensamiento de Otto Weininger y de Eugenio d'Ors, y aquellos otros que se hicieron letra impresa en *Norma,* fugaz revista de un grupo de jóvenes —él y yo, entre ellos— aspirantes a vivir y a pensar. Y aun hubiera escrito más, y más literariamente —le tentaba con frecuencia el teatro psicológico—, si su pudor de médico en ejercicio y de aspirante a profesor universitario no le hubiese frenado la pluma.

Dejemos, sin embargo, al médico. Conformémonos con recordar que lo fué de manera muy cabal y eminente, primero en los años de su ejercicio rural, y luego en los que transcurren desde 1939 hasta su muerte, ya afianzado su justo prestigio de psicoterapeuta. Limitémonos a consignar, a lo

sumo, que su exigente postura ante la Medicina le hizo ser «más-que-médico», en el sentido que a esta expresión da Werner Leibbrand: nunca se allanó a constituirse en puro técnico del arte de curar, y siempre sintió como propia cualquier cuestión atañedera al ser y al destino del hombre, desde el examen psicotécnico hasta el trance místico. Dejemos también al escritor. Baste con afirmar que lo fué desde dentro de su alma, no por la presión de solicitudes externas, y que llegó con su limpia pluma hasta donde su triple condición de psiquíatra, cristiano y español podía y debía llevarle. Sí, permitidme dejar ahora al médico y al escritor, y llenar mi memoria con el recuerdo del amigo y el hombre.

Otra breve nota manuscrita, hallada entre los papeles que le sirvieron de ayuda en sus ejercicios de oposición a la cátedra de Psiquiatría de Madrid, empapa de mansa y dolorosa nostalgia ese recuerdo. Alude a sus trabajos de 1934, y dice sucintamente así: «Llega Laín. Nuestras empresas en común. *Norma*. El premio Roel. La clínica. Conferencias y cursos...» Cada inciso nombra un hito nuevo en nuestra amistad, entonces renovada y creciente: una común pesquisa sobre la inteligencia juvenil; la fundación de la revista que antes he mencionado; la instalación de un modesto consultorio psiquiátrico, donde él y yo esperábamos sin pena a enfermos que no habían de llegar; el proyecto de un semanario, versión española y mixta de *Gringoire* y *Les nouvelles littéraires*, en cuyas páginas habían de colaborar —à tanto llegaban entre 1935 y 1936, nuestro candor y nuestra ambición de provincianos— José Antonio Primo de Rivera y José María Gil Robles, Ramiro Ledesma y Xavier Zubiri, Eugenio d'Ors y Alfredo Mendizábal, Ramiro de Maeztu y «Azorín», José Bergamín y Eugenio Montes... No sólo el revivir la muerte del amigo me hiere, con la lectura de ese sucinto apunte. Algo más ha muerto desde entonces, y no sólo para mí.

Si hubiese de reducir a un mínimo de palabras el retrato moral del amigo muerto, me quedaría con estas dos: lealtad y melancolía. He conocido muy pocos hombres tan honda y enteramente leales como él. Son leales, dice la Academia, «las acciones propias de un hombre fiel y de buena ley»; y luego añade que el adjetivo «leal» vale tanto como «fidedigno, verídico, legal y fiel, en el trato o en el desempeño de un oficio o cargo». En todos estos sentidos era leal mi amigo, consigo mismo y con los demás. Lo fué consigo —y lo afirmo sin énfasis ni trémolo alguno— hasta el heroísmo, hasta un heroísmo lúcido y cotidiano, el menos frecuente entre españoles: ahí están, como prueba fehaciente, su actitud frente a la pobreza, cuando ésta se mostró necesaria, y su conducta en la Valencia de 1937 y 1938. Lo fué con los demás hasta la aspereza, y en ello vieron su mayor defecto cuantos prefieren la amabilidad o la lisonja a la verdad. Minimizando deliberada y casi cómicamente el argumento, ¿será suficiente decir que, siendo médico de extensas relaciones, no quiso nunca expender en vano un solo certificado de enfermedad, y que sabía negarlos con llana deportividad, sin estiramientos o ademanes de puritano ofendido? «Soy fundamentalmente *homo religiosus* —escribió un día, usando confesionalmente el conocido esquema sprangeriano—; y más que por los contenidos conceptuales de mi mente, y más, incluso, que por mi práctica de la religión, por el testimonio de los estados emocionales que dan tono religioso a mi mundo interior». A la luz de ese interno «testimonio» llegaba a sentir que su vida, «llena de inquietud, de sobresalto y de una vaga tristeza, fluía animada de intención unitaria». Un noble y certero sentimiento romántico de la existencia propia —¿no parece un Novalis actual quien así se describe?— daba raíz y último fundamento a su modo, tan radical, de entender y practicar la lealtad.

Tan radical y, a la postre, tan melancólico. También sabía mi amigo ser jovial. También era capaz

de bromear con gentes humildes y vulgares, y hasta de compartir sin enojo sus pasatiempos. Pero todas sus acciones descansaban en última instancia sobre un escondido subsuelo de melancolía: la melancolía de quien exige de sí mismo más de lo que el mundo merece, si se le mira según su visible capacidad de agradecimiento, y menos de lo que el mundo reclama, cuando se le considera según su íntima necesidad de salvación; la melancolía —tan próxima siempre a convertirse en alegría sobrenatural— de quien a sabiendas quiere mucho más de lo que la realidad creada puede conceder. Temperamental y espiritualmente melancólico fué mi amigo. Así se me mostró, sin mengua de su ocasional jovialidad, desde los primeros días de nuestra relación amistosa, y así continuó siendo hasta su muerte, herido año tras año por la enfermedad, y más herido aún por la pertinaz injusticia de los hombres. Esta y aquélla hicieron crecer su melancolía, mas no alcanzaron a quebrantar o a desvirtuar su lealtad.

Dos son, decía, las postreras razones de la amistad humana: que el amigo sea «él», y que forme parte de un «nosotros». Como póstumo y tardío tributo a la memoria del amigo muerto he querido recordar algo de lo que le hacía ser «él» en su amistad conmigo, y apuntar alguno de los empeños en que él y yo fuimos «nosotros», según el más auténtico sentido de este fundamental pronombre; un «nosotros» que con su muerte ha quedado extraña y dolorosamente manco. De otro amigo verdadero, el poeta Dionisio Ridruejo, tomaré unas palabras capaces de expresar esa rara manquedad de la existencia superviviente:

No has muerto tú tan sólo.
Este yo que era en ti también ha muerto,
y en medio de los tiempos yace inerte
aquel trozo imposible de mi vida.
También yo era esa parte que podía haber sido
y que matas muriendo...
También dentro de mí te entierras y te pudres,
que al fin soy polvo y cieno.

En él se harán encono y hastío las memorias
de lo que no pasó, de las palabras
que no llegamos a cambiar, del libro
que no escribirás nunca, de los viajes
que no hicimos jamás y que ya nunca haremos,
de las cosas y seres que hubieras deseado,
y de todo tu tiempo
que me das en herencia para que se fatigue.

Pero el poeta y yo sabemos que nunca se muere del todo, ni siquiera en cuanto a las posibilidades que la muerte del amigo ha destruído. Porque el recuerdo del amigo perdido y la prosecución de una amistad truncada por la muerte son, para el superviviente, un modo inédito y misterioso de seguir siendo «nosotros». Por lo menos, cuando se cree que muerte y aniquilación no son términos equivalentes —*ut unde mors oriebatur. inde vita resurgeret*, nos han dicho estos días— y cuando, por añadidura, se llega a cumplir en fiel memoria del amigo muerto alguna de las acciones que hubieran dado nuevo pábulo espiritual a nuestra amistad con él. Después de haber descubierto el poeta que

aquel punto invisible por donde caen los muertos
y por donde la vida regresa extrañamente

es a la vez «pórtico de Dios» y «la eternidad más clara», siente en su alma el sorprendente imperativo de continuar en su propia existencia personal la amistad con aquél que ya no vive:

La fe de mi memoria me mandaba vivirte
—oh, memoria que tienes la vida de la muerte—
y hacerte palpitar en el seno del tiempo.

Sí, es posible la amistad viva con el amigo muerto. Así siento yo la que todavía me une, a través de la memoria, más allá de la memoria, con este que hace un año perdió una existencia terrena donde se habían fundido ejemplarmente la inteligencia, la lealtad y la melancolía.

Viernes Santo de 1955.

ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA

Prólogo a una selección de sus trabajos histórico-religiosos.

¿Recordamos, en verdad, a los amigos muertos? La haz de nuestra vida parece responder negativamente. La proyección hacia el futuro y el atenimiento al presente son en nosotros actividades ineludibles y, por lo tanto, permanentes. Con su vario contenido, el afán, la pena y el gozo de cada instante suelen reducir la memoria del amigo muerto a la emergencia de esos recuerdos ocasionales que por un momento rizan con tenue temblor de emoción el curso ondulante de una conversación cualquiera: «¿Recuerdas a Angel?»; o a lo sumo: «¡Pobre Angel!».

Pero la vida no es sólo haz, es también envés, ese envés indeciso, mudable y lleno de poros y anfractuosidades que nuestro ser nos ofrece cuando lo contemplamos en soledad. En tales ocasiones, el hombre queda solo consigo y con lo que él tiene por realmente suyo, que esto y no otra cosa es quedarse solo, quedar solo. Vivir, entonces, es intentar poseerse a sí mismo, y esta activa y entrañable pretensión no sería posible sin un *memento*, más o menos agotador, de lo que real y verdaderamente nos importa. Sí: vivir humanamente debe ser, tiene que ser a veces un apasionado *memento* en soledad; y cuando así vivimos, nuestros amigos muertos —más sobriamente: nuestros muertos— son mucho más que el sonido acaso emocionante de un comentario fugaz.

Mirado sobre el envés de mi vida, el recuerdo de un amigo muerto me hace patente todo lo que ese amigo sigue siendo para mí, por debajo del rostro que mi vivir cotidianamente ofrezca. Me revela, en definitiva, un sutil conjunto de ausencias y presencias, de manquedades y posesiones. Me falta mi amigo —me es ausente—, porque no puedo re-

crearme con el gozo o el dolor insustituíbles de su compañía física. ¿Son acaso sustituíbles las personas, por humilde y vulgar que parezca su condición? Y también me falta y me es ausente, no sólo por lo que en vida fué para mí, por lo que *él me fué,* sino por lo que aún podía ser él en el momento de su muerte, por lo que él pudo *serme,* de haber seguido viviendo; manquedad y ausencia tanto más graves cuando eso que él podía ser se me concretaba, antes de su morir, en la firme esperanza de lo que él iba a ser.

Pero esto nombra sólo la parte negativa o deficitaria del recuerdo del amigo muerto. Junto a ella y con ella está lo que en ese íntimo recuerdo es presencia y posesión, lo que mi actual realidad debe, acaso sin que yo lo sepa claramente, a quien con su existencia y su amistad contribuyó a hacerme como soy. Sin ese amigo, sin lo que él viviendo me dió, ¿sería yo como ahora soy? Mi ser actual, ¿no está hecho, en muy buena parte, con légamo de muertos? Sin la menor concesión retórica a la solemnidad o el patetismo, muy sencilla y verdaderamente, en mi soledad debo confesar mi deuda esencial —deuda de ser— con los que en torno a mí murieron.

Todo esto veo ahora en el recuerdo de mi amigo Angel Alvarez de Miranda, y algo de esto quisiera decir a quienes vayan a recordarle —tal vez a conocerle— leyendo la porción de su obra escrita que en este volumen se reproduce. Algo poseo y algo me falta, recordándole dentro de mí. Dejadme decir, en casi tardío homenaje a su memoria, la parte que en esa posesión y en esa manquedad puede tocar a todos sus amigos, y aún a muchos que no tuvieron la fortuna de serlo.

De Angel Alvarez de Miranda poseemos, con posesión que sigue operando en nosotros, su ejemplo y su obra. Los amigos de Angel —españoles, al fin; gentes eticistas, más dadas, aún siendo intelectuales, a la exaltación del esfuerzo noble que a la estimación de la obra objetiva, sobre todo cuan-

do ésta es incipiente— hemos ponderado una y otra vez el alto valor de su ejemplo: la esforzada entrega con que, apenas conclusa la licenciatura en filología clásica, fué depurando y cultivando una firme vocación de historiador de las religiones; el rigor y la elegancia con que ejercitaba su talento, a la vez claro, profundo e irónico; su acrisolada insobornabilidad de intelectual y de español; su fuerte y sobria manera de ser cristiano; la lúcida, la nunca gesticulante entereza con que supo soportar su prueba terrible, cuando Dios —«Cosa terrible es caer en manos de Dios vivo», nos dijo San Pablo hablando a los hebreos (*Hebr.* 10,31)— quiso llamarle hacia sí por el más áspero, oscuro y amenazado de los caminos.

Bien está, sin duda, esta voluntad de hacer nuestro el recuerdo del amigo mediante la consideración apropiadora de su ejemplo insigne. (¡Qué fácil la consideración, qué difícil la apropiación del dolor ajeno!) Pero cometeríamos una burda injusticia si nuestro recuerdo no comprendiese también, y con sentimiento de gratitud no menos intenso, la obra que con su ejemplar esfuerzo él nos regaló e hizo nuestra. Claro está que esa obra quedó truncada en su comienzo mismo, como el vuelo de un águila herida al ganar altura; claro está que en nuestra valoración de este docente e investigador tiene parte importante, junto a lo que él fué, lo que él iba a ser en muy breve plazo. Sería, sin embargo, sobremanera injusto llorar hoy el malogro de sus promesas, olvidando o desconociendo los muchos logros de su vida intelectual. No contando estudios que han de ver la luz en otras páginas (1), he aquí los que este volumen contiene: uno de 1947 *(La civilización, el pecado y nosotros)*, en cuya letra apunta con claridad la vocación histórico-religiosa de su autor, y once

---

(1) Me refiero a dos libros en prensa: *Las religiones mistéricas* (Edit. Revista de Occidente) y *Estudios sobre historia de las religiones* (Ediciones Taurus).

más, compuestos entre 1952 y 1956 —cuando ya el escribir era para él verdadero drama— y vigorosamente demostrativos de la calidad, la preparación y el alcance de su inteligencia.

Contemplada en su conjunto, la obra histórico-religiosa de Angel Alvarez de Miranda ha hecho nuestro un tesorillo de hallazgos e ideas, internamente ordenado, a mi juicio, por su referencia a tres centros principales.

Nos enseña la obra de Angel, ante todo, que la creencia religiosa constituye el núcleo más profundo y determinante de cualquier vida humana y de cualquier situación histórica; y, en consecuencia, que la historia de sus modificaciones debe constituir el hilo conductor de la historia universal, si ésta quiere de veras atenerse a lo que en el hombre es más radical y decisivo. La historia universal ha sido casi siempre escrita con un criterio político, sociológico o intelectual; pero la política, la sociología y el saber son, en no escasa medida, resultados o secuelas del modo como el hombre entiende el sentido de su existencia y su relación con la Divinidad. Recurramos una vez más al insustituíble concepto zubiriano de «religación». Puesto que la «religación» es, metafísicamente, el nudo central de la existencia humana, y aún de toda existencia finita, esa existencia tiene que ordenarse óntica y descriptivamente en torno a lo que yo llamaría el «hábito religacional», individual o colectivo, cuyas dos formas cardinales son la «religión» y la «irreligión»; las cuales, a su vez, se hallan fácticamente realizadas y expresadas en los múltiples, cambiantes y sucesivos modos de la «religiosidad» y la «irreligiosidad» de los hombres y los pueblos. Religación, hábito religacional, religión e irreligión, religiosidad e irreligiosidad, vendrían a ser, por tanto, las estructuras y los conceptos de nuestra descripción de la vida humana, si ésta se atuviese más a lo fundamental y primario que a lo derivado y consecutivo. El estudio acerca de la irreligiosidad de Polibio ilustra con

agudeza y suficiencia técnica grandes esta realidad, en el caso de la vida y la visión del mundo de una persona individual. La honda y original revisión de un viejo problema filológico e histórico-religioso —el contraste entre Job y Prometeo— nos la hace patente en orden a las dos máximas culturas del mundo antiguo, la de Grecia y la de Israel. La lección inaugural de la cátedra de Historia de las Religiones —«El saber histórico-religioso y la ciencia española»— diseña, en fin, la estructura gnoseológica y epistemológica de aquella mutua conexión entre la historia de la creencia religiosa y la historiología general.

La intelección histórica de España es el segundo de los centros que dan su figura al legado intelectual de Angel Alvarez de Miranda. Quien para ser español sepa exigir algo más hondo y riguroso que la literatura panegírica, ¿podrá contentarse con lo que hasta ahora hemos hecho para entender cómo la religiosidad —y, por tanto, la religión y el hábito religacional— ha participado en la constitución de la vida española? En lo que toca a los tiempos ulteriores a la iniciación de la Reconquista —Edad Media, siglos XVI y XVII—, no poco han descubierto Américo Castro, Marcel Bataillon, Sánchez Albornoz y los padres García Villada y Beltrán de Heredia; pero todavía lo inexplorado es más que lo conocido. Y en lo que atañe a la historia de la Península Ibérica anterior a la invasión árabe, ¿en qué medida ha sido satisfecho, hasta los trabajos de Alvarez de Miranda, el deseo que expresó Menéndez Pelayo en el Prólogo de la segunda edición de su *Historia de los heterodoxos españoles*? Algunos de los estudios aquí recogidos —«Cuestiones de mitología peninsular ibérica», «Magia y religión del toro norteafricano», «Magia y medicina popular en el mundo clásico y en la península ibérica», «Poesía y religión»— proyectan luces nuevas sobre la todavía enigmática trama de la españolía. El sustrato creencial del cristianismo hispano, la lidia del toro

bravo, el mundo poético de García Lorca, la vinculación norteafricana de Iberia, nos muestran desde ahora aspectos sugestivamente inéditos y ofrecen prometedoras vías a los investigadores futuros. Sobre alguna de las regiones de esta *terra incognita* que todavía sigue siendo la entraña de Hispania, el nombre de Angel Alvarez de Miranda debe campear por derecho propio. Si se quiere —a la antigua— por derecho de conquista.

La obra de nuestro amigo contiene dentro de sí un tercer centro de ordenación, concerniente a la realidad y a la idea del «misterio» religioso. En no pocas páginas de este volumen —pero, sobre todo, en los otros dos que antes mencioné: «Las religiones mistéricas» y «Estudios sobre Historia de las Religiones»— es bien patente la atracción que ese tema ejercía sobre el alma de Angel Alvarez de Miranda. La descripción y la fenomenología de la «misteriosidad» en la historia de la creencia religiosa y la sistematización de las religiones mistéricas deben a la inteligencia y al esfuerzo de Angel muy valiosas y originales novedades. Así como en el orden metafísico el pensamiento cristiano exige una *analogia entis,* así también, en el orden de la realidad histórico-religiosa, es para él necesaria y urgente una *analogia mysterii,* una doctrinana del misterio que permita acercarse histórica, filosófica y teológicamente —sólo acercarse, claro está— a una satisfactoria intelección de las relaciones entre los misterios precristianos y los cristianos. En la pléyade que forman los Anrich, Cumont, Dölger, Clemen, Festugière, Prümm y Hugo Rahner, no es ilícito pedir un puesto para nuestro investigador perdido, cristiano tan amoroso de la claridad como del misterio.

Con su ejemplo y con su obra, Angel Alvarez de Miranda sigue existiendo en nosotros, es parte de nuestro ser. Mas para sus amigos, Angel no es sólo presencia y posesión, es también ausencia y manquedad. Nos falta lo que él iba a ser: un iluminador de nuestra existencia de hombres espa-

ñoles, un sabio que desde su particular disciplina, la historia de las religiones, iba a conseguir algo comparable a lo que para los hispanos han conseguido Hinojosa, Menéndez Pidal, Américo Castro y Gómez Moreno, desde la Historia del Derecho, la filología románica y la arqueología. El sentimiento de esa manquedad, ¿llegará a ser espuela para la aventura intelectual de algún joven ambicioso y abnegado? Quienes conocimos de cerca el alma de Angel Alvarez de Miranda sabemos bien que una respuesta afirmativa le habría llenado de honda y dulce-amarga alegría.

Nos falta, sobre todo, lo que él era. Permitidme que exprese eso que Angel *nos era* a través de un recuerdo estrictamente personal. Durante el último año de su enfermedad compuse yo mi libro *La espera y la esperanza*. Con frecuencia me preguntaba él, tan lúcida y sinceramente atento al quehacer de todos sus amigos, por el curso de mi empeño. Yo solía responderle con evasivas. Me parecía una suerte de cruel ostentación hablar de empresas personales —y más aún de la que entonces me urgía: el esclarecimiento intelectual de la esperanza terrena— a un hombre cuya esperanza sólo podía ser, allende el íntimo dolor cotidiano, esa que debe saltar más allá de la muerte. Mas cuando tan ejemplarmente supo él vencer aquella terrible crisis moral de su última Navidad —cuando al fin renunció, héroe cristiano, al lícito consuelo de avanzar hacia la muerte sin andadores—, mi cautela se hizo ya inútil. Le hablé sin ambages del libro y fuí entregándole sus capillas, a medida que yo las recibía, para que él, penosamente, las leyese en las horas inacabables de su insomnio nocturno. No olvido, no podré olvidar nunca el momento en que Angel susurró a mi oído, acabada su penosa lectura, estas tres pasmosas palabras: «He gozado mucho». Un hombre capaz de obrar y hablar así es, amigos, el que ahora nos falta.

Dos personajes históricos amó Angel, acaso so-

bre todos los que su avidez de historiador le llevó a frecuentar: Sócrates y Job, y a los dos superó tal vez en grandeza moral desde su difícil condición de cristiano. A Sócrates, porque él sabía que el cuerpo humano vale bastante más de lo que el ateniense dijo a sus discípulos el día mismo de su muerte, según el cumplido relato de Fedón. A Job, porque nuestro amigo era intelectual y hombre moderno, y conocía desde dentro la desazón irrenunciable de preguntar y entender. Mas alta que las almas de Sócrates y Job estaba su alma cuando aceptó e hizo suyo el acto de morir. En ese supremo nivel debiera quedar para nosotros el recuerdo de aquella realidad y aquella esperanza que todos llamábamos Angel Alvarez de Miranda.

Junio de 1958.

MARAGALL Y LA ESPERANZA

Palabras leídas en la sesión de clausura del Concurso Literario de Cantonigròs.

Yo diría: Maragall, o la esperanza. Aquel entusiasmo suyo tan lúcido y noble, tan serenamente anclado, sin mengua de su espiritualidad, en la vida de cada día; aquella indeclinable buena fe de su alma; y, para decirlo todo, aquel animoso humor con que regía su prole de patriarca, justifican con holgura mi abrupta definición: Maragall, o la esperanza. No fué Maragall un optimista; no era hombre que creyese vivir en el mejor de los mundos posibles: recordad los adjetivos de su *Oda nova a Barcelona,* releed sus artículos «Por el alma de Cataluña» y «La espaciosa y triste España». Mas porque no era optimista y era entusiasta, Juan Maragall tuvo que ser y fué un gran esperanzado.

Me apresuraré a decir lo que nadie ignora: que su esperanza fué, ante todo, la esperanza cristiana

Avui he sentit — que dura la vida
més enllá del cos — i dels seus sentits,

dice desde lo más hondo de sí mismo un día de Jueves Santo. Pero esto, que es decir tanto, ¿es acaso decirlo todo? Dos modos hay de hacer humana y concreta la esperanza cristiana. Unos ven la bienaventuranza eterna como un éxtasis, otros como una transfiguración. Hay quienes esperan de la otra vida algo absolutamente impensable e inimaginable desde ésta; hay, junto a ellos, quienes confían en gozar, con sobrenatural y gratuito acabamiento, lo que esta vida les negó o lo que esta vida empezó a ofrecerles. Morir es entonces renacer, volver a nacer con mayor y más definitivo nacimiento, sentir con estremecimiento indecible cómo se rompe para siempre la tela que a la vez separa y entreteje el tiempo y la eternidad, este mundo y el otro. Quienes hablan del «otro mundo», ¿no nombran una realidad a la cual deben juzgar «otra», pero a la cual, también, no quieren ni pueden dejar de llamar «mundo»? Por todos ellos dirá Maragall su alto verso:

Sia'm la mort una major naixença!

De estos fué, en efecto, el poeta de Barcelona. Lo fué en su poesía y en su vida. «Ligar lo temporal a lo etern y lo *etern a lo temporal*, aquesta es la tensió del meu esperit», decía en una carta a Carlos Rahola; y lo decía subrayando ostensible y significativamente el segundo término de su fórmula: «lo *etern a lo temporal*», como para dar fe de su morosa, amorosa, enérgica instalación —lo diré con sus propias palabras— en el mundo «del temps que passa», y «del lluny i de l'a prop», y «de lo molt, i el poc, i el massa».

Maragall, querencioso del mundo sensible, amartelado de las cosas que se ven, se oyen, se tocan y

se piensan. Es inevitable recurrir a las confesiones del *Cant espiritual*:

Si el mon ja és tan formós, Senyor, si es mira
amb la pau vostra a dintre de l'ull nostre,
qué més ens podeu dâ en un altra vida?
... ...
Home só i es humana ma mesura
per tot quant puga creure i esperar:
si ma fé y ma esperança aqui s'atura
¿me'n fareu una culpa més enllá?

Pocas veces un cristiano ha expresado tan honda y certeramente el drama secreto, el manso y cotidiano drama de la afección a las cosas terrenas. La esperanza del hombre es siempre incierta; puede ser firme, es verdad, mas nunca deja de ser insegura. «La seguridad —dijo Santo Tomás— más parece oponerse al temor que pertenecer a la esperanza». Mas, ¿qué es lo que amenaza a nuestra esperanza y la hace incierta e insegura? En último término, el riesgo de perderla —de perder su siempre amenazado predominio sobre las potencias que se oponen a ella— y caer en la desesperanza o en la angustia; un riesgo real, vivido, inexorable, que el hombre actual tanto ha padecido, proclamado y aún desorbitado. Maragall, alma radical y delicada, conoce, por supuesto, ese último riesgo. Pero siente que entre él y su esperanza cristiana se interpone otro más inmediato y tentador: que la esperanza natural de su alma se enrede y estanque, golosa del mundo sensible, entre las cosas que ese mundo le muestra, el cielo azul, el cabrilleo del mar, la cima blanca y rosada de la alta sierra, la palabra que expresa el amor de los hombres y el amor a la realidad toda. El Conde Arnau es tema constante en su obra de poeta porque a la vez es gran tentación para su alma de hombre; el Conde Arnau, el gozador de avidez siempre encendida y siempre saciada, el hombre que se atreve a gritar en medio del mundo, bajo el parpadeo de las estrellas: «El notre cel és la terra». Y así

a Maragall, cristiano, sólo este recurso le queda: pedir a Dios que en el cielo no le falte esta tierra, su tierra:

Aquesta terra, amb tot lo que s'hi cria,
és ma patria, Senyor; ¿i no podria
ésser també una patria celestial?

El dogma de la resurrección de la carne —«La fi d'En Serrallonga», «Escòlium» a «El Comte Arnau»— y el sentimiento de la presencia de Dios en el seno mismo de los encantos del mundo —«Avui he sentit lo Diví— en el camp, en el vent, en les plantes»: «Lo Diví en el Dijous Sant» —fueron los dos consuelos, los dos andadores terrenos de la esperanza de Juan Maragall, poeta del cristiano paladeo del mundo. La sutil mirada de Carles Riba ha visto bien este nervio postrero de la poesía maragalliana: «El més fort de l'obra poètica de Maragall —ha escrito— vibra, al nostre entendre, del drama de aquesta submissió, del treball per a reduir el Faust infinitament inquiet i realista a un ordre y un contorn precisos. I això, sense pensar pas a desencarnarse, que fora herètic, contrari al dogma de la resurrecció de la carn, que li ès sempre tan present». Tal vez cupiera reducir a sólo cuatro palabras la clave de este íntimo anhelo de Maragall: Fausto cristiano, Fausto mediterráneo.

Muy gustoso sería contemplar a través del verso y la prosa cómo se expresó el amor de Maragall a las distintas realidades que integraron este flanco terreno de su esperanza: el mar, su gran fascinación, su símbolo para expresar la vida y la aventura («Mira al mar, Barcelona...»; y frente a Castilla: «Parleuli del mar, germans»; el mar en Maragall y en Antonio Machado, ¡qué gran tema para el mutuo enriquecimiento de Castilla y Cataluña!); y junto al mar, la tierra llana y el monte, el cielo y las nubes, el trabajo creador de los hombres, el juego y la danza, la vida familiar, la empresa política, la palabra recreada y viva:

«No inventar paraules; fer noves (es dir, vives), cada vegada, les que es diuen velles»... Debo ahora renunciar a este empeño, seguro de que vosotros sabréis hacer rica cosecha en la obra del poeta.

Mas no quiero dejar de comentar al vuelo la gran lección que para toda España hay en esta querencia y en esta esperanza —tan catalanas, en el conjunto de las distintas tierras españolas— del catalán y el poeta Juan Maragall. La relación entre el español y el mundo sensible ha solido orientarse hacia dos polos contrapuestos y mutuamente exclusivos: la renuncia y la fruición improvisadora. A un lado, los pocos que en aras de una suprema fe «mueren porque no mueren» y proclaman con palabras y con obras la nihilidad del mundo que los ojos ven: *pulvis, cinis, nihil*, a la manera recoleta de Pedro de Alcántara o a la manera espectacular de Valdés Leal. A otro lado, los muchos que no gozan del mundo cuando no pueden; y cuando pueden, lo hacen improvisada, destructiva y afanosamente, a rebato, como si el goce del mundo fuese —pasadme la palabra— «juerga» ocasional y agotadora. Diríase que éstos gozan del mundo temiendo que el mundo no dure y, por lo tanto, aprovechando con una suerte de crispación nerviosa la ocasión que tal o cual hora les ofrecen: «sacando tripa de mal año», según el dicho popular castellano. Lo cual no es amar al mundo, sino destruirlo —a veces, literalmente— al servicio del azaroso placer inmediato. Y entre unos y otros, los no pocos que sólo a hurtadillas y de reojo, queriendo y no queriendo, como si el universo fuese un anti-Dios, en lugar de ser creación divina, conocen la fruición siempre nueva de la luz, el agua, la flor y la obra humana bien hecha.

Bien está la presencia en nuestra historia de esa egregia gavilla de hombres que saben renunciar al mundo precisamente porque el mundo es valioso, además de ser tentador. De ningún modo quisiera yo que llegasen a faltar de la tierra de

España los impacientes por amor de Dios, los que, haciendo noche del día, van día a día aspirando a «dejar su cuidado —entre las azucenas olvidado». Pero algún esfuerzo me impondría para conseguir que los otros, los españoles de la fruición improvisadora y la fruición de reojo, poética e intelectualmente quienes de ello fuesen capaces, menestral y artesanamente los que a tanto no alcanzasen, abrieran su alma a la realidad del mundo con la sinceridad y el amor de Juan Maragall. «También los taxis piden su mimo», decía un taxista de Madrid que hace muchos años conoció Juan Ramón Jiménez. Ese delicado conductor de taxis —*rara avis* en Celtiberia— era sin saberlo cofrade y secuaz del autor de *La vaca cega*. Tratar con mimo las cosas que nos sirven y acompañan, y también —con más alto deber y más fino miramiento— las personas que, conviviendo con nosotros, nos ayudan a ser lo que somos. Esto es: procurar que las cosas sigan regalándonos el beneficio de su ser; respetar tanto y tan amorosamente la realidad personal de los otros hombres, que su «otredad» llegue a ser un poco nuestra; estimar la libertad de los otros como único légamo en que puede florecer la libertad propia; en suma, contra-morir, vivir renaciendo, detener cuanto sea posible el curso fugitivo de los instantes que pasan, cuando esos instantes nos acendran o enaltecen,

per fe'ls eterns a dintre del meu cor,

según la hermosa fórmula maragalliana. Enseñar el hábito de amar la vida y la realidad; en eso consiste, a mi juicio, el principal objeto de la lección de Maragall a los españoles todos. ¿No llamó acaso «La panacea», muy pocos días antes de morir, al arte de «usar el cuerpo como alma y el alma como cuerpo»?

Recordemos otra vez el coloquio entre Unamuno y Maragall tan distintos entre sí, tan «otros», y sin embargo tan cordial y ejemplarmente ami-

gos. Proponía Unamuno que los catalanes se esforzasen por catalanizar España, porque de ese esfuerzo, simultáneo con el de cada región por imponer su espíritu en el conjunto, resultaría la verdadera nación española. Mas para que la peculiar empresa expansiva de los catalanes fuese españolamente fecunda, habría de expresarse en castellano. A lo cual replicaba Maragall: «Pues yo creo que esto no puede ser... ¿Podemos arrancarnos esta lengua?... La prueba está hecha: cinco siglos ha durado, y la lengua catalana no se quiso morir... Ahuyentada de la altura, se refugió en la vivacidad de la boca popular, y después de cinco siglos volvió a la altura... ¿Podéis aconsejarnos todavía su oblación? Nuestra mano temblaría como ante cosa sagrada». No sé yo si Unamuno —suyo es el verso «La sangre de mi espíritu es mi lengua», suyos son también los elogios de tantas obras literarias catalanas— aconsejaba o exigía tanto; pero es indudable que Maragall tenía entonces su razón: a través de su lengua debe crear Cataluña las obras de su espíritu, y a través de ella puede ofrecer su vida más propia, su vida poética, a la vida total de España. ¡Qué hondamente lo sentía así Menéndez Pelayo, orador en catalán en el Paraninfo de la Universidad de Barcelona! «Hoy empezamos a ver —decía Ortega, maragallianamente, en 1927— que la diferencia entre las almas regionales es una magnífica riqueza para el dinamismo del Estado, riqueza que es preciso aprovechar»; y esa diferencia, añado yo ahora, se expresa por modo primario en la lengua. Sí, tenía razón Maragall; y no sólo por la fuerza de sus argumentos históricos y por su obra catalana de gran poeta, mas también por la autoridad singular que le daba su claro y hermoso castellano, el castellano en que no pocas veces —recordad su *Elogio de la palabra*— quiso duplicar lo más universal y traducible de su obra en prosa. Como la tiene hoy Carles Riba, que defiende creadoramente el prestigio de su lengua más íntima

—el Riba de las *Elegies de Bierville,* de *Salvatge cor*, de *Esbós de tres oratoris*—, y que escribe a la vez este cristalino y ejemplar castellano: «Así me aconteció con D. Antonio Machado. Dudo que en la limpieza de su corazón D. Antonio adivinara cómo estaba yo de turbado ante él y cómo era feliz a un tiempo. Se lo dije y pareció no darle importancia. Esto me acercó muy sencillamente a él. Fuimos amigos. Quiso Dios que pasásemos juntos horas difíciles de angustia y esperanza; por último, las más patéticas, hasta entonces, de su vida y de la mía. Nunca, sin embargo, quedó para mí fuera de los versos en que empecé a conocerlo de estudiante. Estar con él implicaba repetírmelos inacabablemente, hallándoles más y más sentido». Este fiel leer y este fiel recordar los versos de Antonio Machado, y el escribir ese castellano, y el crear luminosos versos catalanes que él, a su vez, pudiera leer y traducir, como tradujo los de *La vaca cega,* ¿no era, en definitiva, lo que Unamuno quería de un poeta de Cataluña?

No sé lo que los tiempos traerán. Sé, en cambio, que la poesía catalana continúa, con sensibilidad actual, en el nivel en que la pusieron Verdaguer y Maragall. Sé también que, cuando quieren, sus autores siguen conociendo el gozo sobreañadido de expresar su alma en limpio y vigoroso castellano, y como ellos, tantos excelentes prosistas. Sé, además, que algunos escritores de aquende el Ebro hemos aprendido —o no hemos olvidado, si pensáis en Menéndez Pelayo y Unamuno— a estimar desde dentro la alta calidad poética de quienes orientan las letras catalanas. Sé, en fin, que Maragall, gran esperanzado, tuvo en su esperanza el esquema de una gran lección para España entera. Pensando en la esperanza que él tenía para sí mismo —«Quien habla solo espera hablar a Dios un día», nos dijo— propuse hace años pedir por el cumplimiento de la esperanza de Antonio Machado. Pensando en la esperanza que tenía para los españoles todos —la esperanza de un verda-

dero amor a la vida, a la libertad y a la concreta realidad de las cosas—, dejadme, amigos de Cataluña, pedir hoy por el cumplimiento de la esperanza de Juan Maragall.

Agosto de 1958.

LORENZO RIBER

Palabras leídas en la sesión necrológica que le dedicó la Real Academia Española.

Quisiera hoy ser dueño de aquel buen decir clásico que con tan manso señorío fluía de la pluma de nuestro compañero muerto. Quisiera su bien cultivada capacidad para espigar y recrear con acierto nobles palabras antiguas: las palabras que en este caso me permitieran declarar con prestancia genuinamente académica nuestro común dolor. Pero soy indigente en tales artes; y así, haciendo de la necesidad virtud, habré de contentarme diciendo sin aderezo, con la sencillez narrativa de los rústicos y de los profesores, que Lorenzo Riber ha muerto, que su pérdida ha dejado en mi alma pena de amigo, no sólo pesar de cofrade, y que desde el pasado sábado falta a las letras españolas una de sus figuras más ricas y exquisitas.

En la obra literaria de nuestro compañero se reunieron armoniosamente el poeta vernáculo, el escritor castellano, el humanista clásico y el varón de Cristo. Fiel como un viejo olivo a la tierra que le ha visto nacer y morir, nunca las raíces de su alma dejaron de buscar alimento sustancial en las letras latinas, suelo común de las dos lenguas que él tan amorosa y decorosamente cultivó. «A quien no sonrió su madre, ni los dioses le sentaron a su mesa, ni las diosas le admitieron en su tálamo». Pocos han hecho suyos estos versos insignes con tan aficionada y fructuosa constancia como mosén

Lorenzo Riber. Madre de su espíritu fué Roma, la Roma de Virgilio y la Roma de Pedro y Pablo. Mas no sólo la de Virgilio; también la de Horacio, la de Séneca y la de Marcial, porque a través de todos ellos recibió este escritor la sonrisa inagotable de su madre antigua. Un humanista a la manera tradicional —y eso fué ante todo mosén Lorenzo—, ¿qué otra cosa viene a ser en la mayor parte de su alma, sino un niño encandilado por el sonreir siempre joven de nuestra cultura maternal?

Recuerdo ahora aquella mirada ancha, táctil y un poco atónita de nuestro compañero, y en la imagen que de ella conservo me parece poder discernir como dos planos distintos: uno profundo, en el cual dominaba el candor, y otro superficial, en el que prevalecía el temblorcillo de una ironía a la vez gozadora y recelosa. Quien arreo toma su alimento en los senos de la Antigüedad clásica, suele sentir ante el vivir de cada día una curiosa afección, en cuya trama se entrelazan la ironía de quien cree estar de vuelta, porque su gozoso ejercicio diario consiste en *ritornare all'antico,* y el recelo de quien advierte, acaso contra su voluntad, que existir sobre el planeta es y tiene que ser constantemente un incierto, un peligroso, un amenazado estar de ida. Pero la ironía y el recelo del humanista son, a la postre, fenómenos de superficie. Más profundo en él es siempre el candor, ese entrañable candor lechal de cuantos ávida y cotidianamente prefieren nutrirse de un manjar que ellos juzgan insuperablemente gustoso y saciador.

Con la ineludible salvedad cristiana del hombre cuya alma no sólo de pan natural y de pan histórico vive, ¿acaso no era éste el sentir de nuestro Lorenzo Riber? Horacio —escribía— «nos da el fruto, a veces amargo, del árbol de la vida», y Virgilio nos regala «gentiles y nunca enervadoras melancolías». Con ellos, pero con modo propio, el austero y afable Séneca, el áspero y sápido Marcial, y Ovidio, y Catulo, y Lucano, todos dieron

sin tregua fruición a su alma y savia a su pluma. No creo que haya una sola página del gran escritor en la cual no sea posible descubrir el rastro ennoblecedor y fecundante de la literatura clásica, y no como taracea sobreañadida, sino como sustancia íntimamente asimilada, como carne y sangre vivientes y eficaces.

Dejo para comentaristas más autorizados que yo la ponderación rigurosa de la obra literaria de Lorenzo Riber: sus claros y bien sonantes versos mallorquines, sus excelentes prosas y traducciones catalanas y castellanas. Frente al escritor muerto, me limitaré a un brevísimo apunte personal: el recuerdo de aquella impresión de joya luciente y fugaz que en mi espíritu de adolescente solían dejar los artículos que él firmaba entonces con el seudónimo —deliberadamente catalán y cervantino— de «Roque Guinart». No como crítico literario, que yo no lo soy sino de lance, sino como español preocupado y como hombre de mi tiempo —de nuestro tiempo— quiero contemplar hoy la vida y la obra de nuestro compañero. Pienso, en efecto, que esa vida y esa obra nos ofrecen a todos nosotros una orientadora solución, en cuanto españoles, y nos plantean un grave problema, en cuanto hombres de estos años.

Lo que llamo «solución» consiste en el perfecto bilingüismo de este escritor. Perfecto, digo; y no sólo por la calidad idiomática de su expresión en entrambas lenguas, la vernácula y la comunal, mas también por la feliz adecuación entre el idioma expresante y el tipo de vida con cada lengua expresado: la intimidad lírica —aquella que el poeta comienza a decir sólo para sí mismo, aunque luego resulta ser comunicable—, en versos mallorquines o catalanes, en palabras ofrecidas al sentimiento por el hondo e inmediato idioma de la infancia; la obra más intelectual —aquella que nace en el hombre ya formalmente configurada «para todos»—, también en mallorquín o en catalán, pero con más frecuencia y con no menor gozo en castellano, en

el habla común y planetaria de esta diversa e inquietante España.

En su coloquio ejemplar con Miguel de Unamuno, español de Vasconia, escribía Juan Maragall, catalán de España, a propósito de su idioma más propio: «¿Podemos arrancarnos esta lengua? ¿Podremos hacer nuestra, injertar en nuestra garganta y en nuestro corazón la gloriosa lengua de Castilla?» No poca razón tenía el autor del *Cant espiritual*, altísimo poeta, noble persona y alma luminosa, cuyo elogio en esta casa tengo yo por muy grato deber. Pero creo que esas dos interrogaciones son perfectamente deslindables entre sí. La justicia y la lealtad exigen contestar con un «No» a la primera; la historia de la cultura española y la realidad del alma humana —que indudablemente puede tener como propias dos lenguas: una troncal y otra «injertada»— piden para la segunda un resuelto «Sí».

Dejemos ahora el tentador problema psicológico de la expresión bilingüe, y quedémonos en la haz de la realidad histórica. Esa integradora respuesta afirmativa, ¿no expresa acaso el sentido histórico de una serie de vidas humanas egregias, comenzando por la del propio Juan Maragall, tan cimero prosista en castellano como en catalán? Capmany en el siglo XVIII; Balmes, Piferrer, Pí y Margall y Milá y Fontanals en el XIX; Maragall a caballo entre el XIX y el XX; Ors, Rubió, Alomar y Plá en nuestros mismos días, lo demuestran de modo bien fehaciente. Y junto a los últimos, con no menor dignidad literaria en una y en otra lengua, nuestro dulce y diserto Lorenzo Riber, que con pluma tan callada o con tan balear garganta —recordad la rica sonoridad de sus «eles» finales y de sus «oes»— tantas veces supo vestir de damasco y seda de Castilla su sentir y su pensar de viejo humanista. Con su perfecto bilingüismo literario y coloquial, con su intelectual abertura a todo lo valioso, la vida de Lorenzo Riber

nos ha ofrecido a los españoles una hermosa, una incitadora solución.

Mas también, como antes decía, un problema grave y sutil; y ya no en cuanto españoles, sino en cuanto hombres de nuestro tiempo. Acabo de mencionar el sentir y el pensar del viejo humanista que fué don Lorenzo Riber. ¿No es esto —viejo humanista— lo que él más habitual y gustosamente fué? No contando las efusiones líricas de su espíritu —a las que por esencia pertenece la actualidad, bien que ésta no sea de carácter histórico—, el mundo de mosén Lorenzo fué siempre la Antigüedad clásica y el nostálgico renacimiento de ésta en los siglos XV y XVI: Virgilio, Horacio, Séneca, Marcial, Pedro Mártir de Anglería, Luis Vives, Erasmo. El drama y la obra del mundo moderno apenas son perceptibles en las páginas de nuestro compañero, como no sea bajo la especie de algún treno fugaz. Pues bien, aquí viene el problema de que hablé, susceptible, puesto que es problema verdadero, de concisa y acuciadora expresión interrogante.

La pregunta es ésta: dentro de la cultura actual, ¿puede existir, debe existir un humanismo clásico «puro», tan puro y exento como el que hasta su muerte cultivó don Lorenzo Riber? Miremos con atención la vida en torno. Entre las ruinas de una civilización en crisis, un humanismo nuevo parece insinuarse; un humanismo de cuya estructura son parte, entre otros ingredientes, la tecnificación y la automatización del trabajo y la real y física extraterrenalidad de la existencia humana. Gracias a la técnica, la contextura de la sociedad va a cambiar profundamente, y los hombres se disponen a gozar de un ocio nuevo. Más aún: el ámbito de nuestra existencia pronto va a ser literalmente extraterreno, exterior a la Tierra y su atmósfera. Las fantasías de los siglos XVIII y XIX serán realidad en la segunda mitad del siglo XX. Y llegada la humanidad a tan pasmosa etapa, ¿podrá tener un sentido distinto del meramente ar-

queológico leer en las *Geórgicas* cómo Virgilio describe el cultivo de los campos itálicos, o cómo en la *Eneida* nos cuenta la africana desesperación amorosa de Dido? ¿Podrá existir, deberá existir entonces un humanismo a la antigua como el que de tan feliz modo ilustraba nuestro don Lorenzo? Los grecistas y latinistas, ¿quedarán un día relegados al papel que hoy cumplen los egiptólogos, los iranistas y aun los etnógrafos?

Peliaguda cuestión, cuyo tratamiento sería aquí inoportuno. Mas acaso no sea del todo impertinente que en honor póstumo de nuestro compañero muerto y en defensa de la razón de ser de su vida literaria rompa yo al galope una humilde lanza por el humanismo puro o clásico, por ese ejercicio intelectual y artístico en que todos pensamos tan pronto como la palabra «humanismo» llega a nuestra retina o a nuestro oído.

Puede y debe seguir vigente el cultivo de la Antigüedad clásica, porque el «oasis», en cuanto categoría sociológico-cultural, pertenece a la salud y a la norma de las sociedades que solemos llamar «occidentales». Una sociedad donde no puedan existir oasis consagrados al puro y libre cultivo de cuanto en la historia del hombre ha sido importante —y más cuando lo cultivado fué ejemplar, además de importante— será siempre en Occidente una sociedad enferma o degradada. No es ésta, sin embargo, la más decisiva razón de ser del humanismo clásico. A ella debe añadirse otra de más sustancia y mayor calado, tocante a lo que la cultura de Occidente propiamente es.

Si los hijos de Adán llegan un día a volar hasta los astros, y si con la opresión de un tenue resorte obtienen ya fabricado lo que para su vivir corporal necesitan, su hazaña y el modo de existir de que ella es hija habrán tenido origen histórico en esa fontanal zona del pasado que todos solemos llamar «mundo clásico»: el mundo en que el hombre empezó a conocer, míticamente al comienzo, racionalmente después, la índole y el alcance de

sus propias fuerzas. Y el origen primero de un proceso histórico cualquiera, ¿no es por ventura una verdadera fuente Castalia para quienes beban de él con sed viva y seso despierto? Desde hace varios decenios, los hombres más innovadores del pensamiento y las letras de Occidente son también, deliberadamente, metódicos bebedores de las aguas antiguas. Dejadme demostrarlo sólo con la transcripción de un texto reciente y con la rememoración de un texto antiguo. «El tiempo mítico —escribe Ortega en la más reciente de sus obras póstumas— es la sazón de todas las creaciones, es la Edad original. En este sustancial sentido es el Mundo de lo maravilloso como tal. Por eso es el contenido del Mito por excelencia «poético» y habría que preguntarse si hay, si puede haber, otras «cosas poéticas en sí» aparte las mitológicas. De aquí el poder emocionante que conservan todas sus figuras... Cuando hablando en público advierto que éste se muestra remiso, frío, insensible, acudo al gran *Deus ex machina* de la mitología y, abriendo el chiquero, lanzo al galope mis potros centauros. Es muy difícil que un público, ante la mítica cabalgada de esos seres profundamente enigmáticos y bellos, que miran exaltados con ojos humanos y hacen resonar la tierra calcándola con sus cascos equinos, no sienta en la medula un estremecimiento». Adivino sin esfuerzo el gozo soterraño de don Lorenzo Riber, nuestro eximio humanista, si hoy viviera entre nosotros y escuchase esta donosa estimación de lo que para el hombre actual —para un hombre tan arriscadamente actual como el autor del fragmento transcrito— sigue siendo el contacto vivo con las letras clásicas.

El texto antiguo de que antes hablé se halla constituído por tres sabidos versos del libro segundo de las *Geórgicas*, que vertidos a nuestro romance dicen así: «Dichoso aquel que pudo conocer las causas de las cosas y sometió bajo sus pies todos los miedos, y el hado inexorable, y el estré-

pito del Aqueronte avaro.» El humanismo del siglo XX, a cuya osamenta pertenecen de manera tan esencial la voluntad de conocer las causas de las cosas, y el propósito de desterrar del alma del hombre todos los terrores pánicos, y el empeño de hacer racionalmente gobernable buena parte de la sólo aparente necesidad que los antiguos llamaron *fatum,* «hado», ¿podrá desconocer la significación profunda que poseen, respecto de lo que él es, esas viejas palabras y la mentalidad que las suscitó? Algo más que una bella pintura poética de los trabajos y los ocios del cultivador del campo contienen para el hombre de hoy los versos de las *Geórgicas.*

En medio de esta sociedad española, tan cruda y rudamente desentendida, por lo general, de su filial relación con el mundo antiguo, don Lorenzo Riber sirvió de por vida, sin tregua ni desfallecimiento, a esta causa de hijos bien nacidos que solemos llamar «humanismo clásico». *Bonum certamen certavit,* diremos de él. Sin necesidad de disfrazarnos dieciochescamente de Títiros, Melibeos, Mopsos y Menalcas; más, por tanto, como lectores genuinos que como actores fingidos, ¿por qué no decir en la muerte de nuestro amigo las palabras que él mismo eligió para traducir aquellas con que Virgilio describe el luto de los campos sicilianos por la muerte de Dafnis? «Después que los hados te arrebataron, la misma Pales abandonó los campos y el propio Apolo los abandonó. Donde muchas veces confiamos a los surcos lucio trigo, nacen el joyo infeliz y la avena estéril. Por viola blanda y por narciso rojo, el cardo nace y surge espinoso el ojiacanto. ¡Esparcid hojas por el suelo, poned sombra en las fuentes, oh pastores!»

Pero don Lorenzo no fué sólo un humanista clásico, un hombre cuya alma sólo con el fruto y la flor del paganismo antiguo se contentase. Fué también, ya lo dije, varón de Cristo, sacerdote; y como tal quiso siempre gustar, asumir y exaltar las letras de la Antigüedad. Pensando, pues, en su alma

de cristiano, digamos también, y más gravemente, las esperanzadoras palabras de Juan Evangelista: «Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor. Ya desde ahora dice el Espíritu que descansen de sus trabajos, pues sus obras les van acompañando» (*Apoc.* 14, 13). Es seguro que las obras de nuestro amigo —en último extremo, obras de amor: amor a la palabra antigua, amor a la palabra vernácula, amor a la palabra castellana— le habrán dado eficaz compañía ante el Señor de las lenguas y los siglos.

Noviembre de 1958.

MAURICIO LEGENDRE

Palabras leídas en el acto de homenaje que le tributó el Instituto Francés.

Más de una vez he propuesto clasificar a los hombres en dos grandes y enfrentados grupos: los «hereticales» y los «pontificales». Llamo «hereticales», de acuerdo con la etimología de la palabra, a cuantos se emplean y complacen en dividir a los demás y en desgarrarse de la vida en común, a fuerza de afirmarse a sí mismos. Frente a ellos, los hombres «pontificales», fieles a lo que su nombre significa, se esfuerzan por tender puentes entre lo distinto y separado, por reducir a comunidad la dispersión. Quienes sienten en su alma la vocación «pontifical» no desconocen la diversidad de las personas y las cosas; no proclaman el «Todos somos unos» de los utópicos y los resentidos; saben que esa diversidad es ineludible, y hasta subyugante: *Diversità, sirena del mondo*, cantó D'Annunzio. Pero no menos saben que lo diverso sólo es tolerable cuando todas y cada una de sus partes —llámense naciones, regiones, comarcas o ciudades— se hallan intercomunicadas por un denso sistema de puentes, y éstos

pueden ser perennemente recorridos por todos los hombres de buena voluntad. La diversidad, domada por la inteligencia y el corazón, hácese entonces «uni-versidad». Permitid a un universitario este juego de palabras, tan fácil como profundo y lleno de sentido.

Mauricio Legendre, cuya ejemplar existencia terrena conmemoramos hoy, quiso ser y fué de por vida uno de esos infatigables constructores de puentes. Diríase que la naturaleza misma le había dotado para ello. Hombre de inteligencia, más aún, hombre de espíritu claro y encendido, gozaba a la vez de un recio y firme cuerpo de campesino, un cuerpo que le hacía preferir la bota enteriza y el bastón campero al atuendo urbano, y el cantueso y la jara al suelo encachado, y el decir reposado y parco a la verbosidad de salón. La existencia física de Mauricio Legendre era así, desde su raíz, un puro y sincerísimo puente entre el aula y la aldea, entre la letra y la tierra, y desde *l'École Normale* al risco de la serranía.

Quien así se hallaba constituído, ¿es extraño que viviese y operase de continuo como hombre «pontifical»? Recordad cómo en su alma, tan recta y cabal, vivieron juntas y en concordia la fe y la razón, aquélla siempre propicia a la amistad con los místicos, ésta siempre cuidadosa del orden claro y lúcido; contempladle en vuestra memoria de amigos presidiendo, a la manera de un antiguo patriarca campesino, alguno de sus almuerzos en el comedor de la «Casa de Velázquez»: almuerzos que nunca dejaban de ser un bien planeado puente entre la palabra amistosa y la *bonne chère;* almuerzos que yo no vacilaría en llamar *à la Boileau,* seguro de expresar certeramente su bien compuesta realidad y de complacer, a la vez, el gusto de quien los organizaba y presidía; y después de verle uniendo la diversidad entre la fe del místico y la razón del cartesiano, y entre el grato decir y el grato yantar, salid un tanto de su persona para rememorar su más empeñada obra de hombre

«pontifical», esto es, su empresa de sostener y fomentar la amistad entre Francia y España, las dos patrias de su corazón.

Quiso esa amistad Mauricio Legendre —francés de cuerpo y alma, francés de estampa inequívoca e indeleble prosodia— del único modo lícito y eficaz: a saber, amando a España según lo que España es en sí misma. No con la complacencia un poco desdeñosa del erudito o con el gesto social del escritor mundano, sino buscándola con ahinco a través de sus veredas y sus hombres. No afirmando ligera y políticamente que no hay Pirineos, sino atravesando con buen ánimo y pie seguro los puertos pirenaicos, sabiendo —o adivinando, quizá— que al otro lado llaman «Peña de Francia» a un monte encumbrado y hermoso. No atizando la pelea civil de Moratín contra Lope, ni la pugna entre Salmerón y Menéndez Pelayo, sino demostrando con razones y obras que en un alma francesa pueden convivir, si el amor los empareja, Boileau y Unamuno, Santa Teresa y Racine, y sumarse sin violencia el gusto por la verdura lisonjera de la Turena y la afición a la amarillez ígnea de la Armuña. Así amó a España Mauricio Legendre; así enseñó y buscó la amistad entre los franceses y los españoles. Y así es posible que hoy, sobre esta áspera y delicada piel de toro, tan bien dispuesta a la amistad, cuando con amistad se la mira, añoren a Legendre —con palabra diversa, tal vez, pero con unánime corazón— los hombres de pluma y los hombres de azada, los cortesanos de Madrid y los aldeanos de Salamanca y Extremadura, los artistas de pro y los sencillos artesanos que día a día trabajan y esperan.

No quiero ser mal entendido. No quiero —y mucho menos hablando en nombre de la Universidad, institución donde la inteligencia debe tener su casa— sugerir que Mauricio Legendre fué un simple enamorado de España, un hombre que sólo por la vía del entusiasmo cordial hizo real en sí mismo la amistad entre la Francia de su primera luz y la

España de su última mirada. No. El hombre que ahora recordamos no fué un cultivador del arrebato sentimental y confundente. Parodiando la frase de Valéry sobre la necedad, él hubiera podido decir: «*La confusion n'est pas mon fort*». Francia y España se hallaban unidas en los senos de su alma, es cierto, por obra del amor, mas también por obra de la verdad; lo cual vale tanto como afirmar que su amor a nuestra patria era a la vez de la carne y del espíritu, de los ojos que buscan la complacencia sensible y de la inteligencia que sólo en la verdad encuentra su deleite. Legendre —esto es lo que principalmente le eleva a la condición de símbolo y ejemplo— quiso la amistad de España y Francia según lo que una y otra son en sí y por sí mismas; subrayando en primer término, claro está, todo aquello que pudiera unirlas —léase en su *Nouvelle Histoire d'Espagne* el fervoroso estudio de las relaciones entre nuestro Siglo de Oro y el *Grand Siècle* francés—, mas también comprendiendo lealmente sus respectivas peculiaridades y diferencias. «España, como Francia —dicen las primeras líneas de esa *Nouvelle Histoire*—, es una persona, y la historia de España es un drama al cual ha dado su unidad la voluntad de una personalidad poderosa.» Y luego enseña cómo las realidades primarias del «misterio» de nuestra historia, obra conjunta de la geología y el destino, son dos «solideces» indestructibles: la Meseta y la Raza. El amor de nuestro amigo no se conformaba sino tratando de entender, indagando la verdad de aquello a que tan cordialmente se había entregado. Otro francés ilustre, el P. de Lubac, comentaba no hace mucho una frase de Orígenes: «Allí donde está el pecado, allí está la multitud.» Es obvio que el gran alejandrino se refería a la multitud discorde y hostil, que en ella la dispersión sí es hija del pecado. ¿Acaso no proviene de un grave pecado histórico, del nacionalismo, la enconada dispersión de los pueblos de Europa? Pero la multitud ordenada y la diversidad concorde y amistosa no son prole del pecado,

sino directa hechura de Dios, que ha querido que la historia de los hombres fuese diversa y cambiante. No de otro modo convivían Francia y España en el alma de Legendre: unidas y no uniformes, operantes para sí, al servicio de su propia y respectiva perfección, y cooperantes en la empresa de una Europa fiel a lo mejor de sí misma. Alta lección de inteligencia y de cordura, en este tiempo en que la vesania tan sueltamente campea por el mundo.

Grande es el vacío que Mauricio Legendre ha dejado entre nosotros. ¿Sabrán llenarlo otros franceses, tan capaces como éste de amar la verdad y el bien de España, sin mengua de su devoción filial por el bien y la verdad de Francia? Y en reciprocidad, ¿nacerán a la vida histórica españoles que sepan ser fieles al destino de su patria y, a la vez, ante la sugestiva realidad de Francia,

amen cuanto ella puede tener de hospitalario,

para decirlo con el verso gentil del profesor de francés Antonio Machado? Esperemos que así sea. Y para que esa doble y común esperanza se cumpla, lancemos hoy, a modo de conjuro benéfico, el grito que bien merece quien acaso con mejores títulos la ha simbolizado, desde los tiempos de Cluny: «Mauricio Legendre ha muerto. ¡Viva Mauricio Legendre!».

Mayo de 1955.

ARTURO DUPERIER

Palabras leídas en el acto de homenaje que le dedicaron las Mujeres Universitarias.

Nos hemos reunido hoy para rendir un homenaje póstumo a Arturo Duperier, hombre sabio y bueno, que hizo no poca ciencia de calidad, y que todavía

habría hecho bastante más, si en vida hubiese visto en torno a sí la asistencia y el interés que, muerto él, ha encontrado su nombre. Nos hemos reunido para honrar con palabras de pena y amistad verdaderas la memoria de lo que ese hombre verdaderamente fué y quiso ser, y también para honrarnos nosotros con ello.

¡Qué difícil cosa, amigos, esta de honrar a los muertos según lo que ellos verdaderamente fueron! La frecuente voluntad de vivir hacia nuestros más propios fines —la tópica vida de los que, como acostumbra a decir nuestro pueblo, «van a lo suyo»— suele hacer con los muertos una de estas dos cosas: olvidarlos o utilizarlos. Si el muerto fué hombre molesto, se le olvida; si el muerto fué hombre valioso, se le utiliza. En el alma y en la conducta de quienes no viven sino para sí, un muerto es ante todo un ser susceptible de olvido o de utilización: dos actitudes de las cuales nos hallamos muy alejados, estoy bien seguro, todos los aquí reunidos. Tan alejados de esas dos actitudes estamos, que en esta hora nos olvidaremos por completo de cuantos con diversos fines tratan de utilizar el nombre de Arturo Duperier —para dejarlo caer otra vez, claro está, tan pronto como para ellos ya no sea utilizable—, y nos emplearemos, como he dicho, no más que en recordar lo que él real y verdaderamente fué y quiso ser.

No, no es cosa fácil honrar con fidelidad honda y exquisita la memoria de un hombre; y no sólo porque para ello hay que vencer la tosca y egoísta tentación de utilizar a nuestro servicio esa memoria, mas también porque, como dijo San Agustín, «ningún hombre sabe lo del hombre, sólo sabe del hombre que está en él». Ser hombre es poseer una intimidad personal, esto es, un interior recinto donde sólo la mirada de Dios puede penetrar. ¿Qué hay en el último fondo de una persona, allí donde ésta posee y ordena su libre y abierta soledad? Sólo Dios lo sabe. Pero los hombres realizan en el mundo con obras y palabras lo que en su intimidad

pretenden ser, y a través de esas obras y esas palabras pueden los demás colegir algo de lo que ellos real y verdaderamente son, o, si han muerto, algo de lo que ellos real y verdaderamente fueron.

¿Qué fué, qué quiso ser el hombre que hoy recordamos? A través de lo que él hizo y dijo, tratemos de adivinarlo. Quiso en primer término que en la Universidad española convivieseu auténtica y armoniosamente la docencia y la investigación. Para eso vino de Inglaterra, donde en torno a su quieta vida de sabio todo era generoso halago, y no sólo para gozar otra vez la fuerte y penetrante compañía del aire, la luz, la tierra, la lengua y la amistad de esta conmovedora España nuestra. Para eso, y a costa de algún tártago —porque España, todos lo sabemos, no es sólo aire, luz, tierra, lengua y amistad—, quiso y logró reincorporarle a la Universidad de Madrid Joaquín Ruiz-Giménez, que en todo momento aspiró a ser leal amigo de los hombres sabios y buenos. Una Universidad en que no se investigue con alguna seriedad —unos con más brillantez y otros con menos, según sus posibilidades; todos algo—, una Universidad limitada a ser un establecimiento de titulación profesional y de docencia prefabricada y rutinaria, ¿merece a la altura histórica de nuestro tiempo el nombre que administrativamente usa? Hace ahora ciento cincuenta años, en el Berlín que por entonces se afanaba por fundar su propia Universidad y hacer de ésta ejemplo de europeos, escribía Schleiermacher que el saber puede y debe ser institucionalmente cultivado en tres niveles distintos: la Escuela, la Universidad y la Academia. La Escuela se limita a enseñar de un modo u otro lo que ya se sabe; la Universidad enseña lo que se sabe, e investiga algo de lo que no se sabe; la Academia, que ya no enseña, es la institución en que los sabios se comunican unos a otros y discuten entre sí los resultados de su personal investigación. Acaso hoy sea incompleto el esquema de Schleiermacher, porque —donde la hay de veras— la investigación científica ha

llegado a rebasar el marco de la Universidad; pero, incompleto y todo, ese esquema sigue siendo válido, y muy especialmente en lo que a la actividad universitaria atañe. Sin el incentivo y el pábulo de la investigación, la Universidad pierde altura intelectual y queda reducida a ser simple Escuela.

Esa Universidad auténtica y armoniosamente docente e investigadora buscaba para sí Arturo Duperier cuando volvió de Inglaterra; y porque ahora queremos honrarle según lo que él fué y quiso ser, debemos decir con sinceridad y con pena que murió muy lejos de poder verla y habitarla. Al universitario español no le es posible dedicarse exclusivamente a la docencia y a la investigación, y menos si pretende ejercitar esta última en el seno de su propia casa. Pero a esta general imposibilidad se unió, en el caso de Duperier, la que su personal empeño tuvo siempre ante sí. Tanto estimaban los ingleses el trabajo científico de Arturo Duperier —el trabajo que entre ellos había ya realizado y el que había de realizar entre nosotros—, que a su venida le regalaron munificamente todo un equipo instrumental para la investigación de los rayos cósmicos. Pues bien: ni él, ni quienes junto a él nos esforzamos por ayudarle, hemos conseguido ver instalado y activo ese costoso material científico. Mientras viva recordaré sus reiteradas visitas, las siempre nuevas y siempre interminables gestiones que de esas visitas resultaban, y —esto es lo grave— el fracaso total de nuestro común empeño, a los cinco años de haberlo iniciado. Sin culpa de la Universidad, y dentro de la parcela que a él como profesor y como sabio le competía, Duperier fracasó en su tenaz y desinteresado propósito de enlazar con calidad y eficacia la investigación y la docencia. Y a mí —perdonadme la inmodestia de esta leve alusión personal— me cabe hoy la honra de haberle acompañado en ese fracaso suyo.

De este fracaso, acabo de decirlo, no puede culparse a la Universidad, y tampoco a la minúscula

partecilla del Estado de que la Universidad depende. De él hay que culpar —quiero que mi juicio sea radical, y no sólo justo— a la sociedad española. Quiso también Duperier una España a cuyos hombres —o, cuando menos, a cuyos hombres mejores— importase *de veras* el saber científico, y con tal esperanza volvió a su patria. Dejaba entonces tras de sí el ejemplo de Inglaterra, a la cual, nobleza obliga, debe llegar una parte de este homenaje. Los amigos de Arturo Duperier —quienes lo fueran antes de su vuelta a España, quienes lo hemos sido después de su regreso— tenemos una deuda de gratitud con los ingleses, que le recibieron en su tierra y no le pidieron sino que trabajase en lo suyo. Tanto les importaba a los ingleses el trabajo científico de Duperier, que le dieron todo lo más que un hombre de ciencia puede desear, cuando lo es de veras: libertad y recursos, recursos y libertad. Más aún cabe decir: tanto les importaba ese trabajo, que desinteresadamente pusieron en sus manos el material que requería su futura labor en España. Decidme si he exagerado un ápice hablando ahora del «ejemplo» de Inglaterra.

¿Por qué hicieron todo esto los ingleses? ¿Por qué les interesaba tanto el trabajo científico de Duperier? Que los aficionados a las explicaciones penúltimas den las que su caletre les sugiera. Yo, modesto aficionado a las explicaciones últimas, diré que si los ingleses han procedido así con el saber científico de Duperier, es porque a la sociedad inglesa —y como a ella, a otras— le importa *de veras* el saber científico; más ampliamente, porque le importa *de veras* el saber humano. Y viniendo voluntaria y amorosamente de Inglaterra a España, Arturo Duperier anhelaba una España a cuya sociedad importase *de veras* el saber científico, el saber humano. ¿Necesitaré decir que también este deseo suyo quedó incumplido? ¿Acaso no había fracasado ya, desde Carlos III y Jovellanos, un deseo semejante de docenas y docenas de españoles?

Grave y hondo problema, el que nos descubren

esa ambición, esa esperanza y este más profundo fracaso de Arturo Duperier. La España tradicional —no hablo ahora de la tradición superficial y política; hablo, más entrañablemente, de la tradición configurada en costumbre: tradición a la vez histórica e intrahistórica—, la España tradicional, digo, tiene en sí no pocas gracias y virtudes, mas también no pocas desgracias y lacras. Y entre estas últimas no ocupa último lugar el desvío habitual de los españoles, unas veces por temor y otras por resentimiento, frente a las verdades naturales, y por tanto frente al esfuerzo humano por conquistarlas y poseerlas. Perogrullesca y dolorosamente hemos de afirmar que si en España ha habido poca ciencia, ha sido, muy en primer término, porque a los españoles tradicionales no les ha importado *de veras* el saber, porque casi siempre han mirado de reojo la verdad que el hombre puede humanamente conquistar y poseer, y que a su vez le posee y le obliga a él, una vez conquistada. ¿Por qué sucede esto? Desde hace tres cuartos de siglo se vienen sucediendo las respuestas. Todos las conocéis, y su reseña no es del caso. Pero sí es del caso decir que Arturo Duperier topó a su vuelta de Inglaterra con una sociedad en la cual no se intentaba o sólo se intentaba verbalmente corregir ese tradicional y vicioso desinterés nuestro por el saber humano, por la agridulce conquista y posesión de la verdad natural. El sabio necesita ante todo —decía yo antes— libertad y recursos; y, por añadidura, un poco de estimación no póstuma de su obra intelectual, porque la estimación sólo póstuma no es satisfactoria y es sospechosa, y un puestecito al sol, como tal sabio, y no como santón o como objeto de propaganda, dentro de la sociedad en que él trabaja y vive. Cultivado más bien que remediado ese tradicional recelo suyo frente al saber y frente a los hombres que animosa y libremente lo conquistan, ¿podía la sociedad española dar a Duperier la libertad y

los recursos que su trabajo necesitaba? Debo decir, porque me consta, que algo hizo por él cierta benemérita institución privada durante los últimos meses de su vida. Pero la excepción, cuando lo es, confirma la regla, y nuestro físico, hombre a la vez sabio y bueno, fracasó con su ciencia y con su hombría de bien frente a una sociedad que en vida le negó libertad, recursos, estimación y puesto al sol, y que después de muerto se afana por tranquilizar su mala conciencia pronunciando su nombre.

Honremos a Arturo Duperier y honrémonos nosotros recordando lo que él fué y quiso ser. Seamos fieles a la verdad. Con él hemos perdido un gran físico y una persona sencilla, digna y bondadosa. Otros con mayor autoridad os han hablado y os hablarán del hombre y de su obra científica. Yo, que le conocí menos y que en su ciencia soy casi lego, he debido limitarme a decir lo que en él y con él vi, esto es, a narrar y comentar brevemente su fracaso frente a una sociedad que tiende a mirar de reojo la ciencia y el saber de los hombres, y que no es educada con suficiente energía para perder ese vicio. Pero también honraremos la reciente memoria de Duperier esforzándonos —cada cual en su puesto, cada cual a su modo— por que nuestra sociedad y nuestro Estado no sigan siendo así ¿Acaso las gracias y las virtudes tradicionales de España impiden sin remedio que entre nosotros prosperen el amor al saber y ese libre amor a la verdad natural que la conquista del saber exige?

> *Hombres de España, ni el pasado ha muerto,*
> *ni está el mañana —ni el ayer— escrito,*

cantó otro gran recordado de estos días, frente a cualquier linaje de fatalismo histórico. También así honramos a Duperier, según lo que él fué y quiso ser. Y también, amigos, pidiendo a Dios que haya sido colmada su esperanza de sabio y de hombre, y que en el seno de su divino pecho —«misterioso

hogar»— haya conocido desde dentro y desde arriba el secreto de los rayos cósmicos y el bien que tan tenazmente le regatearon los hombres en la tierra.

Marzo de 1959.

ETICA PARA ESPAÑOLES, ETICA PARA HOMBRES TODOS

La hermosa y sugestiva *Etica* que José Luis L. Aranguren acaba de publicar, debe cumplir su destino —el «fatum» que por sí mismos tienen los libros, según la sentencia clásica—, siendo ante todo ética para españoles. Muchas veces se ha dicho que España es un pueblo preponderantemente eticista, a diferencia de otros pueblos europeos más intelectuales o estéticos. (Dejemos intacta la cuestión de si la eticista es Castilla, y España en cuanto castellanizada. «¡Os ahoga la estética!», decía el ético Unamuno, vasco castellanizado, a los españoles de Levante). No parece un azar, en efecto, que los españoles solamos llamar «bonito» a lo «bello», o que digamos «Hace buen tiempo» cuando otros europeos dicen que el tiempo es «beau» o «schön». En las honduras del alma donde el habla cobra su forma, la tendencia ética prevalecería ahora sobre la tendencia estética. Pero este tan invocado eticismo de los españoles, ¿no es por sí mismo un delicado problema histórico, psicológico y ético?

La verdad es que todos los hombres son «morales» —por modo honesto en unos casos, por modo deshonesto en otros—, porque la «moralidad» pertenece a la estructura ontológica del ser humano. Con gran lucidez y energía nos lo enseña Aranguren en su libro. Ahora bien: acaece que no todos los hombres entienden y sienten de igual manera esa radical y constitutiva índole «moral» de su propia existencia; y esto no sólo en un orden doctrinal o teorético, mas

también, y aun sobre todo, en su vida más práctica y concreta. Tres parecen ser las actitudes posibles, por lo que atañe a la eficacia y al mérito inmediato de las acciones humanas: la moral de la obra, la moral del éxito y la moral del esfuerzo. En la primera importa al hombre la perfección real y objetiva de lo que hace, aunque el mundo no sepa estimarla; en la segunda, la vigencia social de la acción cumplida, aunque la calidad de ésta no sea en sí misma excelente; en la última son apreciados con ventaja la vehemencia y el denuedo que el operante haya puesto en el cumplimiento de su personal operación.

Mirada la historia de España en su conjunto, ¿no es esta «moral del esfuerzo» la clave del famoso eticismo español? Cuando el esfuerzo es abnegado y, como suele decirse, idealista, esa moral se llama «quijotismo». Cuando el arranque operativo es descuidante y descuidado, el estilo moral recibe el nombre de «improvisación». ¿Qué es en su raíz la improvisación española, sino la confianza en la virtualidad salvadora de un esfuerzo súbito mal preparado o carente de toda preparación? Cuando el rapto de la acción llega a ser extremado y heroico, su consecuencia es subjetivamente vivida como «justificación»: un buen «gesto» sirve con frecuencia entre nosotros para legitimar toda la vida ulterior de su protagonista. En fin: cuando la soberbia es grande o es el ánimo pequeño, la regla suele ser que el esfuerzo no se produzca realmente y quede como permanente y tácita posibilidad futura en el interior de un jactancioso «¡Si yo me pusiera!». Dicen los teólogos que el pecado lleva en su seno una pretensión de endiosamiento; de lo cual se desprende que el europeo moderno y el español castizo habrían pecado históricamente de manera contrapuesta: aquél, creyendo ser Dios en el curso de su operación creadora; este otro, viéndose a sí mismo como un Dios siempre anterior al acto creador, un Dios capaz de decir un día y otro «¡Si yo me pusiera!».

Harto esquelética resulta esta sinopsis del eticismo hispánico; muy menesterosa, por tanto, de oportuna y matizada conexión con otros sondeos en el ser de España, comenzando por los de Ganivet, Unamuno, Ortega y Américo Castro. Pero aun sumaria y flaca, acaso sea suficiente para justificar el epíteto de «ética para españoles» con que he saludado al libro de Aranguren. El punto de partida de éste —la certera distinción entre «moral como estructura» y «moral como contenido»— es, más aún que ética «para» españoles, ética «de» españoles, visión a la española de la condición moral del hombre. La teología escolástica de la Compañía, por un lado, Ortega y Zubiri, por otro, aquélla desde el pensamiento religioso de la Contrarreforma, éstos desde la más actual filosofía, sirven de trasfondo al fecundísimo fundamento de la construcción intelectual de Aranguren. La segunda parte del libro —el objeto material del saber ético; el carácter del hombre, los hábitos y actos morales— constituye, en cambio, una admirable pauta teorética y práctica de la ética en que nuestro peculiar eticismo debe ejercitarse, si un día se resuelve a cultivar sus virtudes y a corregirse de sus extravíos y deficiencias. La esforzada perfección de la propia persona a través de la obra bien hecha (¡qué oportuno sigue siendo entre nosotros este mandamiento orsiano!), la versión operativa y magnánima de la esperanza terrena, el amor al «otro» en cuanto «otro» y no sólo como «otro yo», la prudencia como lúcida abertura a lo nuevo, la estimación de los fueros naturales y objetivos de la justicia; en suma, todas las virtudes en que los españoles más renqueamos, quedan sobria, penetrante e incitantemente dibujadas en esta *Etica* viva y sutil.

Etica para españoles. ¿Sólo para españoles? Responder afirmativamente sería restringir con miopía e injusticia el muy amplio mérito del libro de Aranguren. Etica para españoles, sí; mas también para hombres todos, para hombres de hoy, cualquiera

que sea el meridiano que pisen. Si esos hombres cultivan la reflexión filosófica, los capítulos centrales del tratado —relaciones entre ética y religión, ética y bien supremo, ética y felicidad, revisión de Kant y del formalismo ético, doctrina de la «fuerza moral»— pondrán a su mente en camino hacia una concepción de la moralidad humana fiel al doble imperativo de la tradición y la actualidad. Y si esos hombres no son graves filósofos de profesión, sino actores preocupados y espectadores curiosos del mundo en que viven, sentirán que llega a su alma el aguijón de la profunda inquietud moral de nuestro tiempo, a través de los más calificados testimonios filosóficos y literarios en que esa inquietud se manifiesta: el pensamiento de Reiner, de Moore y de Sartre, las figuraciones de Gide, de Camus y de Graham Greene. A los españoles y a los hombres todos se dirigen las últimas palabras del libro, cuando su autor, discípulo del mejor Aristóteles, demuestra que también para él es la «theoría» forma suprema de la «praxis»: «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, porque, como dijo Antonio Machado con palabra temporal y sin embargo inmortal, hoy es siempre todavía.»

Aranguren declara muy lealmente su adscripción a una estirpe filosófica bien determinada. Su libro —que es «suyo», y por tanto original— se inserta, nos dice, «en una tradición cuyos principales eslabones son Aristóteles, Santo Tomás y Zubiri», y desde esa tradición sabe asumir la gran lección de Ortega. Pese a todos los pesares, un pensamiento a la vez tradicional y no imitativo sigue germinando dentro de los límites geográficos de esta agitada piel de toro. La inteligencia filosófica de los españoles, despierta de nuevo por obra de Ortega y Zubiri, continúa «quebrando albores», como el canto de los viejos gallos de Castilla. Y en

verdad que no es éste el menor contento que nos trae la *Ética* de Aranguren, primera gran prenda del eficaz magisterio universitario de su autor.

Primavera de 1958.

CARTA DE UN PEDANTON A UN VAGABUNDO POR TIERRAS DE ESPAÑA

Palabras leídas en la exposición de los grabados con que Jaume Plá ilustró su edición de «Viaje a la Alcarria», de Camilo José Cela.

Querido Camilo: Un día de hace diez u once años, a la hora en que el color del cielo es a la vez rosa y gris, bajabas con el morral al hombro la cuesta de la calle de Alcalá, desde el Retiro a la Cibeles. Era el tiempo en que las acacias comienzan a verdear, y tú caminabas alegre —con esa alegría nerviosa e indecisa que el madrugar voluntario da a los no madrugadores— hacia la Estación de Atocha, donde habías de tomar el tren corto de Guadalajara. De repente, sin que tú supieras cómo, tu humor, tus recuerdos, tus esperanzas y acaso el rostro hosco de una ciudad entre dormida y despierta, trajeron a tus mientes y aun a tu lengua unos versos de don Antonio Machado:

En todas partes he visto
caravanas de tristeza,
soberbios y melancólicos
borrachos de sombra negra,
y pedantones al paño
que miran, callan y piensan
que saben, porque no beben
el vino de las tabernas.

Te sentías entonces vagabundo —ese día iniciabas la parte de vagabundeo que hay en tu carrera literaria—, y aspirabas a contar por lo claro tu en-

cuentro con tierras por ti no conocidas y con gentes de diverso pelaje, comprendido ese de los pedantones que la entomología poética de nuestro don Antonio tan minuciosamente cataloga: los pedantones al paño — que miran, callan y piensan — que saben, porque no beben — el vino de las tabernas.

«Pedantón», Camilo, según la gramática y el diccionario de nuestra casa, es término derivado de «pedante»; y en la acepción más habitual del vocablo, «pedante» es —copio literalmente— el hombre «que por ridículo engreimiento se complace en hacer inoportuno y vano alarde de erudición, téngala o no en realidad». Pecador de mí, pedante he sido: más de una vez en mi vida he alardeado vana e inoportunamente de erudición, teniéndola precaria y alquilona, y en ocasiones por ridículo engreimiento. *Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.* Pedante y aun pedantón, que este es el adjetivo propio de aquel cuya pedantería es profesoral, inevitable y tolerada, como son toleradas la picardía no agresiva del picarón transeúnte y —esto es ya más grave— la desvergüenza profesional del sinvergonzón de turno.

Pedantón, mas no empedernido, porque todavía soy capaz de palinodia, y desde luego muy distinto de esos que don Antonio Machado vituperó. Como ellos, miro, aunque sea para ver unas veces más, y otras veces menos de lo que quisiera. «Cosas de los tiempos», diría tu filosofía. Ya empezamos a distinguirnos en lo de callar, porque yo —a la vista está— suelo hablar más de lo que debiera, aunque no siempre hable lo que debiera. Pero, en fin, no soy pedantón que calla, como los del poeta. Y menos aún creo ser de los que «piensan que saben, porque no beben el vino de las tabernas». Ni pienso que sé gran cosa, porque mi constante pretensión de saber y enseñar algo no es sino diaria rebelión contra mi propia e invencible ignorancia, ni rehuyo la ocasión de beber de cuando en cuando —y «sin faltar», como diría alguna criatura de aquel mora-

lista que llamaban don Carlos Arniches— el vino de las tabernas. El buen don Antonio tenía entonces en su mente la especie fría, aséptica y distante del pedantón. Y aunque no hay ni puede haber pedantón sin «distancia» —la «distancia intelectiva» que siempre existe entre el pensamiento y la realidad pensada, el «paso atrás» que por igual exigen el arte de matar toros y el arte de bien conocer—, también es cierto que esa «distancia» no excluye necesariamente el contacto cordial del pensante con todo orden de realidades, comprendidas hasta las menos asépticas y exquisitas, por aquello de que también entre los vasos de las tabernas anda el Señor; y más si tales vasos son los gruesos y honrados de las tabernas todavía muy alejadas de cualquier semejanza con el *snack-bar*, como aquellas que don Antonio Machado visitaba cuando quería estar más cerca del cuasipedantón Juan de Mairena que del archipedantón Immanuel Kant, «Tartarín de Koenigsberg».

Quedamos, pues, Camilo, en que soy un pedantón intermitente y siempre dispuesto al arrepentimiento; y cuando caigo en serlo, procuro que mi pensar no pierda nunca su sano contacto con mi propia ignorancia ni con la vida que me rodea, aunque ésta sea la nada letrada y nada académica vida de los que «cortan su pan con su navaja» y beben el vino incierto de las tabernas de España. Con lo cual viene a resultar que alguna relación tienen entre sí la parte de tu existencia literaria que busca ejercicio y pábulo en el vagabundeo y la parte de mi existencia no escrita que no olvida el mundo con que los vagabundos topan y tratan. No es esto, creo yo, grano de anís. En todo país que literaria e intelectualmente se estime, debe haber a la vez vagabundos y pedantones; y de tal manera tangentes y aun secantes unos y otros entre sí, sin mengua de su diversidad y fueros, que constantemente haya un flujo de savia tabernaria y segadora desde las Alcarrias a las Universidades y las Academias, y un reflujo de idea docta y alquitarada

desde las aulas y los estrados a las tabernas y los tajos de la siega. ¡Linda estampa, la de una España en que la gañanía enseñase romances a don Ramón Menéndez Pidal, y don Ramón enseñase sensibilidad y sintaxis a la gañanía!

Para no perdernos en generalidades y abstracciones —modo muy español de perderse, consistente en sustituir dialécticamente las realidades por los principios o los seudoprincipios—, para no perdernos, te diré que mi vertiente de pedantón no aséptico y tu vertiente de vagabundo de ida y vuelta coinciden, entre otras cosas, en el amor a los tontos. Sabes bien que no me refiero a los tontos de acera, oficina o cátedra con que tan frecuentemente se encuentra uno en su diario caminar ciudadano: las distintas variedades sociológicas y psicológicas —el finchado, el seudolector o asniculto, el barbilindo, el palmeaespaldas o saludador, el meaquedito— de la especie que una botánica de la estulticia humana llamaría *stultus officinalis*. En ti, en mí y en muchos como nosotros, todos estos tipos despiertan siempre bastante más irritación que amor. Hablo, Camilo, de los tontos de aldea o de suburbio, de esos tontos abandonados y puros que las gentes negociosas de su contorno miran al pasar con diversión o indiferencia. Más de una vez los has traído tú a la superficie de tus páginas, dibujados en agrio escorzo. Los miopes, que nunca faltan, atribuirán a tus descripciones una punta de la cruda, desengañada y desengañante crueldad que con tanta frecuencia asoma su oreja en la visión española de la realidad y en el manejo español de las cosas reales. No diré yo que carezcan de esa ibérica crueldad —búsquese en Quevedo— las vigorosas estampas de tus tontos. Pero por debajo de ella, más allá del plano en que opera la consideración de la sociedad a que esos tontos pertenecen, una última ternura metafísica y una soterraña voluntad de salvación laten en el seno de la prosa desgarrada, brillante y simplificadora que nos los muestra. A primera vista, tus tontos son

garabatos pintorescos; una segunda y más morosa visión nos descubre en ellos lo que en realidad son: restos o promesas malogradas de hombre, dolientes y maltratados muñones de humanidad.

Durante mi infancia y mi adolescencia, allá en mi pueblo natal, también yo fuí amigo de los tontos. Déjame recordar ahora uno de ellos. Se llamaba Pablo, y a cualquier mirada delataba mi amigo su triste condición con aquella enorme cabeza hidrocefálica, bajo la cual unos ojos sumidos, tímidos y atónitos a la vez, vertían hacia el exterior al hombre residual que la necedad envolvía y aguaba. Mas no sólo sus ojos; también su boca, cauce de una voz grave, casi de bajo, y de las constantes sentencias de su tontería, de los decires que hacían reír a las gentes en torno, no siempre mucho más discretas que él, aunque siempre más avisadas y aviesas. ¡Inolvidable, inofensivo, sentencioso Pablo! No pocas meriendas compartí con él, por la blanda aquiescencia de mi madre, descubriendo indeliberada e inconscientemente cómo la persona del hombre es siempre persona, aunque la enfermedad del cuerpo haya destruído o alterado con ciega brutalidad los instrumentos que van otorgando su realidad física al ser personal. ¿Acaso este Pablo, ser capaz de agradecimiento, pese a todo, no me dijo un día lo que nadie volvería a decirme? Era mi amigo como cinco o seis años mayor que yo, y los medía, no con la universalidad racional de los almanaques, que a tanta deshumanización él no llegaba, sino en relación con el evento vital de que los varones campesinos suelen hacer término de referencia en sus cálculos biográficos: la entrada en quintas. ¿Cómo él, tan amigo mío, tan obligado a mí, podía vivir tan decisivo trance sin brindarme su protectora compañía? «Te esperaré —me dijo un día—, y así haremos el servicio juntos.» El tonto no alcanzaba a saber que en este mundo sublunar el curso del tiempo es irremisible e irrenunciable; que la *Zeitigung*, la sazón vital, requiere *Zeit*, tiempo, como

tan bien saben los que no son del todo tontos y tan bien nos dicen los filósofos; pero la persona de aquel tonto, el centro de actos libres en él subyacente a la tontería, sabía emplear su ignorancia morbosa para ofrecer lo más que un hombre puede ofrecer a otro; a saber, vida propia, tiempo vivido o vividero. No, no podré olvidar nunca la inmensa lección de humanidad de Pablo, mi amigo tonto.

Pero vengamos a lo nuestro. Y lo nuestro es que yo, un pendantón no aséptico, te escribo una carta a ti, vagabundo de ida y vuelta, para comentar la espléndida edición que acaba de hacerse de uno de tus mejores vagabundeos. No escribo, pues, al escritor sedentario que en una cómoda morada burguesa de Palma de Mallorca sigue edificando su obra literaria —¡adelante con ella, Camilo, que ahora estás en el momento decisivo de tu triple salto mortal!—, y editando su fina revista, y gobernando sabiamente su fama. Escribo al escritor errante que con el morral al hombro, el ojo bien abierto y un cuadernito en el bolsillo ha recorrido los caminos de la Alcarria, la tierra cantábrica y el macizo inagotable de Gredos. Escribo, en suma, al vagabundo Cela, y quiero poner mi pobre oficio de pedantón en la tarea de comentar uno de sus mejores relatos.

Bajo su estupenda prosa, ¿qué contienen, Camilo, tus relatos de andar, ver y oír? En el cambiante mundo por ti descrito, ¿qué realidades dominan y se muestran con más constancia? Yo creo que estas tres: paisaje, seres inútiles y niños.

Muchas y muy diversas cosas puede ser y ha sido el paisaje en la literatura. Comenzó siendo pura escenografía, marco áspero o ameno de la vida humana que en su seno acontece: así, desde Homero hasta el Romanticismo. Luego se convirtió en pretexto u ocasión para la proyección de un estado de ánimo: más que como simples descriptores de una realidad exterior a ellos, el literato y el pintor pretendieron operar como concreadores de esa realidad, la cual por obra suya recibiría ra-

zón de ser y sentido. En cuanto contempladores literarios del paisaje de España, ¿qué aspiraron a ser Unamuno, «Azorín» y Baroja, sino concreadores de la tierra por ellos descrita, demiurgos de una realidad telúrica hasta entonces sólo a medias humanizada? Pero la humanización de la tierra puede hacerse desde la ilusión o desde el desengaño. Pese a lo que de ellos digan los invidentes de toda laya, Unamuno, «Azorín» y Baroja han sido grandes ilusionados, y desde su ilusión, nostálgica unas veces, esperanzada otras, desesperada no pocas, trataron de humanizar el sentimiento, la visión y aun la realidad de las tierras españolas. No es éste tu caso. Como escarmentado en cabeza ajena —la múltiple cabeza de los escritores españoles que en este siglo te han precedido—, tú procedes en tus relatos con recelosa sobriedad, con cautela desengañada, con esperanza a tientas. Copio al azar: «Es aún muy temprano cuando el viajero sale otra vez al camino. La mañana está más bien fresquita y el cielo aparece algo cubierto. Poco más tarde, cuando el sol empuje, las nubes desaparecerán y el aire se irá calentando. A poco de andar, el terreno empieza a ondularse ligeramente. Hacia el norte se ve Trijueque, de donde habrá salido ya Martín Díaz con sus mulas. No hay ni un árbol. Un hombre pasa, caballero en una mula grande.» Saltan a la vista dos cosas: la voluntaria y bien planeada parvedad de la descripción y la inmediata referencia de las notas descritas a la persona del escritor y al ocasional estado de su personal existencia. El paisaje no es ahora escenografía, como la que de cuando en cuando rodea la aventura caminante de Don Quijote, ni tampoco es pretexto para la proyección de un estado de ánimo. Es algo mucho más elemental y modesto: lisa y llanamente es apoyo de la vida, camino de la propia andadura o —pocas, muy pocas veces— lugar envolvente de una módica y cautivadora sorpresa volandera: una flor agreste y fugaz, una mariposa pintada, un pájaro colorín y trinador En el alma

del escritor, bajo algún superficial ademán «tremendista», hay ahora sobriedad recelosa, cautela desengañada, esperanza a tientas. Una pregunta emerge y queda en el aire: ¿Hacia dónde se proyecta esta escarmentada e indecisa esperanza del hombre que tan circunspectamente anota y escribe?

Sobre la tierra así vista y descrita álzanse pueblos variopintos entre cuyas casas se agitan, conversan y callan seres humanos. ¿Quiénes son, qué son, cómo son estos hombres? Tu retina, Camilo, resulta especialmente sensible para los seres inútiles y para los niños, y esto explica la frecuencia de unos y otros en tus apuntes de vagabundo y en tus páginas de novelista.

Una luminosa intuición de Dionisio Ridruejo me hizo notar años atrás tu especial querencia por los seres inútiles; hombres y mujeres de ocupación, vitola y conducta las más diversas, cuya exclusión del mundo no alteraría en nada el drama o la comedia a que ellos como inesenciales figurantes pertenecen. ¿Cuántos de éstos se mueven en las calles y en los caminos de tus libros? Tú lo sabes mejor que yo. Pienso ahora que la inutilidad de tales gentes abarca dos géneros distintos: la de aquellos a quienes su naturaleza no les permite llegar a más, y tal es por modo cimero y ejemplar la inutilidad de los tontos, y la de aquellos otros —mendigos, buhoneros, sacamuelas, mujeres silenciosas y resignadas, vendedores de objetos trasnochados, cómicos de feria campesina— cuyas vidas individuales quedaron arrumbadas por el movimiento histórico de la sociedad que les da marco y suelo. En otra sociedad, impulsados por más favorables vientos, ¿qué hubieran llegado a ser estos hombres? ¿Conquistadores? ¿Buscadores del río de la eterna juventud? ¿Alcaldes de Zalamea o de Móstoles? ¿Santos innominados? No lo sabemos. Tal vez siguieran siendo lo que ahora son, porque de su misma estofa debieron ser los titereros, los mostradores de retablos y los vendedores de alfileres

y coplas que en tan gran número encontraba el perro Berganza en la España de Cervantes. Son de tal condición las sociedades humanas, que hasta en las más laboriosas y funcionales hay siempre seres inútiles, hombres lanzados a las zonas suburbanas de su estructura y condenados a vivir en ellas una existencia desvinculada y prescindible. Pero mi problema no consiste ahora en saber por qué hay hombres inútiles en toda sociedad, y mucho menos en dilucidar cómo cada cuerpo social tiene, si vale hablar así, su específico sistema de inutilidades, sino en averiguar por qué tú los haces con tanta frecuencia objeto de figuración literaria. ¿Qué razón hay, Camilo, para tu afición de vagabundo y escritor a estos seres inútiles? Es seguro que tú tienes respuesta propia, porque bajo tus grandes talentos y tus grandes mañas de escritor eres hombre de alma en almario. Permíteme que yo no exponga mi personal juicio hasta haber comentado la frecuencia de los niños en tus cuadernos de explorador de la tierra de España.

¿Es que no ocurre esto? Tus retratos de los pueblos españoles y tus «historias de España», ¿acaso no son marco frecuente de los más variados modos de la existencia infantil? Niños redichos, niños llorones, niños arriscados y caminantes, niños lisiados y tristes. Sólo tu *Viaje a la Alcarria* permitiría formar un lucido censo de nuestros niños campesinos y de sus principales variedades. Pero al escribir estas palabras, por fuerza ha de venir a las mientes y a la pluma una cuestión previa y fundamental, una grave cuestión española, cuya letra reza así: ¿es por ventura cosa cierta que en el campo de España haya niños, en la acepción más propia de esta palabra?

Entendámonos: en el campo de España hay, por fortuna, no pocos individuos de la especie humana, varones o hembras, cuya edad se halla comprendida entre algunos meses y algunos años: seres que corren, gritan, juegan, parlotean, lloran, van o no van a la escuela, cogen nidos, mutilan lagar-

tijas y suelen contestar con inteligencia y despejo a las preguntas de los viajeros y los vagabundos. Pero estos seres humanos que así se presentan y viven, ¿son en verdad «niños»? Tengo por seguro que el «niño», como tipo *sui generis* y *sui iuris* de la existencia humana, fué una creación del sentimentalismo burgués de los siglos XVIII y XIX. Donde ha habido y sigue habiendo burguesía, o donde la burguesía ha abocado a formas de existir ulteriores a ella, hay niños. Donde eso no acontece, hay «homúnculos», hombrecitos, o hay aprendices de hombre; niños, lo que se dice niños, no. Todavía en los *Diálogos* de Luis Vives es posible leer esta frase de un padre a un maestro de escuela: «Aquí os traigo esta bestezuela, para que de ella hagáis un hombre.»

Según esto, desde hace un par de siglos cabe considerar a la infancia de dos modos distintos y aun contrapuestos entre sí: como forma de vida dotada de entidad propia —por tanto: *sui generis* y *sui iuris*—, o como estado deficiente respecto a la edad adulta y preparatorio para ella. Mírase al niño en aquel caso según lo que él está siendo, según lo que él «es»; estímasele en este otro, según lo que él «puede ser», «debe ser», y todavía «no es». Allí predominan el «ahora» y el «derecho»; aquí deciden el «todavía no» y el «deber». Psicología diferencial de la edad infantil, derechos del niño: he aquí los dos grandes epígrafes de la visión sentimental y burguesa de la infancia. De ella somos todavía tributarios tú, Camilo, cuando no te echas al monte como escritor vagabundo, y yo mismo, actúe o no actúe como pedantón. Hemos de ser sinceros, aunque la palabra «burguesía» nos parezca a muchos expresión abominable y rebasada.

No es preciso ser un lince o un sociólogo para advertir que el infante se configura como «niño» propiamente dicho sólo cuando desde su más tierna edad queda sometido a un bien trabado sistema de ocultaciones y ficciones. Para que el infante se haga «niño» han de serle ocultados la muerte, el

amor carnal y las muchas lacras morales del mundo: la saña, la deslealtad, el engaño. Si el padre enferma gravemente y va a morir, se lleva al niño a casa de sus tíos, y así en lo demás. Y junto a esa serie de ocultaciones, otra de ficciones, paralela a ella, va otorgando al niño su mágico mundo propio: la cigüeña, los Reyes Magos, las hadas, los enanos, el coco y tantas más. Para el «niño», en esta acepción burguesa y sentimental del término, la realidad es donación gratuita o misterioso castigo.

Con ello no quiero decir que al «niño» burgués no se le eduque para ser hombre. Ni el «liceo» francés, ni el «gimnasio» alemán, ni el *college* inglés del siglo XIX fueron en materia de educación tortas y pan pintado. Pero la verdad es que cuando los hijos de la burguesía europea salían del seno de la familia y comenzaban su asistencia al «liceo», al «gimnasio» o al *college*, dejaban ya de ser puros «niños» y se hacían «hombrecitos», o por lo menos aprendicitos de hombre. Tal ha sido también el caso de cuantos aquí, en España, hemos pertenecido de un modo u otro a la tenue película burguesa de nuestro mundo.

Sí, la tenue película burguesa de nuestro mundo. Sólo muy parcelaria y superficialmente han tenido existencia en la vida española las formas burguesas del vivir humano. Y si esto debe decirse hasta de nuestras ciudades, comprendidas las mayores, con multiplicada razón habrá que afirmarlo de nuestros pueblos y aldeas. ¿Puede entonces extrañar que nuestros niños campesinos no sean verdaderos «niños»? Son, como antes decía, «homúnculos», hombrecitos, seres humanos social y psicológicamente configurados desde la primera infancia por la brusca sumersión de sus vidas en la más cruda y directa realidad. ¿Ocultaciones? La muerte se ofrece a sus ojos tal cual ella es: «Ni se muere padre, ni cenamos», es un dicho terrible del costumbrismo aldeano. El ayuntamiento sexual de los animales domésticos quita temprana-

mente todo cendal al amor entre hombre y mujer. Los odios, las malas pasiones y las trapacerías de la vida pueblerina entran sin rodeos por los ojos y los oídos del infante. Los Reyes Magos son el «tío Tal» o la «tía Cual», que por el «cabodeaño» regalan a los chicos pedigüeños algunas toscas golosinas. ¡Qué curiosa y reveladora mezcla de inferioridad y superioridad hay en el alma del chico campesino frente al niño burgués —el verdadero «niño»— cuando éste dice haber recibido de los Reyes Magos su regalo! Seamos sinceros: no hay «niños», no hay auténticos «niños», en los pueblos y en las aldeas de España (1).

Todas estas cavilaciones —que también son, y en no escasa medida, recuerdos mondos— no tienen como propósito un elogio incondicional de la

---

(1) El Romanticismo —me hacía notar sutilmente Luis Felipe Vivanco, tras la pública lectura de esta carta— *transfiguró la idea burguesa del niño*; para *Novalis y* Hölderlin, ser «niño» sería una meta perfectiva de la existencia humana, en la cual coincidirían inocencia, belleza y verdad. Es cierto. Hay en ello como una radical secularización del «Dejad que los niños...» del Evangelio. El mismo sentido tendría la idea nietzscheana de una «inmaculada cognición» (*unbefleckte Erkenntnis*). Pero yo no quería ahora abordar el tema de las actitudes del hombre occidental ante la «inocencia» —grande y sugestivo tema—, sino tan sólo aludir a la peculiar situación real de la infancia en la sociedad burguesa.

Juan Rof, por su parte, me ha hecho agudas y certeras observaciones acerca del puesto del niño en la sociedad española. Completando mi apunte, yo diría que el infante español es «niño», en el sentido arriba expuesto, sólo en una débil película de nuestra vida nacional. Por debajo de ella (campo, suburbio), el infante es «homúnculo», hombrecito; y por encima (alta burguesía, aristocracia), convertido en «seudo-ídolo» —recuérdese la estampa del niño en su cochecito-altar, conducido con ademán hierático por un aña-sacerdotisa—, queda prácticamente eliminado de la existencia cotidiana de sus padres, para mayor comodidad de éstos. El tema es importante y excitante. ¿Cómo no recordar el papel de «déspota» que el niño ha tenido y acaso empieza a dejar de tener en la sociedad norteamericana? ¿Qué fué el niño en Grecia, en Roma, en la Edad Media? Esperemos la respuesta de los expertos.

concepción burguesa y sentimental de la pedagogía. El hondo dolor que tú y yo sentimos ante las inmensas aberraciones y deficiencias de nuestra educación campesina —llamémosla si quieres «educación», para cubrir formas— no supone que tú y yo veamos un ideal pedagógico en la confección de «niños» burgueses. Algo, y aun algos, hay que retocar esa idea de la infancia como forma de vida *sui generis* y *sui iuris*. Pero yo te escribo como simple y caviloso pedantón, no como pedagogo —oficio bien lejos de mi pretensión y de mis gustos—, y debo atenerme al tema de mi carta, que no es sino el deseo de dar razón del mundo descrito en tus cuadernos de viaje. En ellos hay gran copia de personas inútiles y de niños. ¿Por qué? ¿Qué designio consciente o inconsciente de tu alma ha determinado esa preferencia de tu pluma?

Acaso tú nos digas un día tus razones; aunque debo confesarte que no lo espero con mucha firmeza, porque, a diferencia de los escritores muy derramados de sí mismos, como Amiel y don Miguel de Unamuno, tú, como «Azorín», eres escritor chapado y contrachapado. Mientras tanto, yo pensaré que esas razones son dos, una de orden externo y táctico y otra de condición más entrañable y esencial.

Como es notorio, mi admirado Camilo, tú eres un gran escritor expresionista; mas no de intimidades, sino de apariencias y conductas. Frente a cualquier realidad, y sobre todo si esa realidad es humana, abstraes las notas en que más vigorosa y eficazmente se expresan su apariencia inmediata y su conducta visible, las dices con palabras que redupliquen el efecto de esa intención selectiva, y dejas en silencio, a manera de tácito fondo, todo lo que deliberadamente te has abstenido de decir. Algo de esto hicieron don Pío Baroja y don Ramón del Valle-Inclán, en quienes veo tus predecesores más próximos. No es mala compañía para un hombre de pluma. Pues bien: siendo tales tu propósito y tu método, ¿quién no ve en las personas inútiles

y en los niños los objetos más adecuados al buen éxito de uno y otro? La extravagancia de aquéllos y la aparente simplicidad de éstos, dan fácil pábulo y muy favorable materia para el ejercicio de esta manera literaria de ver y describir el mundo y sus gentes. He aquí a Julio Vacas, vendedor de mercancías inservibles —quinqués viejos, pieles de carnero, plumas de pavo real, sellos argentinos, marcos alemanes de 1914—, y a la vez cicerone de la noble villa de Brihuega. Viéndole tú, ¿qué nos dirás de él? Esto: «El dueño es un viejo zorro, bizco, retaco, maleado... Habla con grandes aspavientos, dando gritos, arrugando la cara, levantando los brazos... Julio Vacas, que tiene cierto vago aire de instigador de guerrillas, se coge la frente con las dos manos, como un tenor de ópera. Su figura tiene una ridiculez que impresiona, una ridiculez que llena de pavor.» La persona inútil de Julio Vacas —vendedor de mercancías inservibles, cicerone de Brihuega— queda así ante nosotros gesticulando expresivamente y para siempre su doble inutilidad. *De trop pour l'éternité*, según la conocida sentencia sartriana, si la existencia de Julio Vacas y la de todos sus compañeros de especie fuesen para ti no más que materia descriptiva y ocasión de ejercicio literario.

Pero al lado de esta razón, que antes llamé externa y táctica —por tanto, insuficiente—, me atrevo a poner otra de más hondo calado. Cuando iniciabas tu viaje a la Alcarria, al pasar de madrugada, camino de la estación de Atocha, junto a las verjas del Jardín Botánico, viste a un niño harapiento que hozaba con un palito en un montón de basura. A tu paso, el niño levantó la frente y se echó a un lado, como disimulando. Y tú, traicionando un poco tu condición de puro descriptor de las cosas que se ven y se oyen, comentas así ese gesto suyo: «El niño ignora que las apariencias engañan, que debajo de una mala capa puede esconderse un buen bebedor; que en el pecho del viajero, de extraño, quizá temeroso aspecto, encon-

traría un corazón de par en par abierto, como las puertas del campo. El niño, que mira receloso como un perro castigado, tampoco sabe hasta qué punto el viajero siente una ternura infinita hacia los niños abandonados, hacia los niños nómadas que, rompiendo ya el día, hurgan con un palito en los frescos, en los tibios, en los aromáticos montones de basura.»

Ya tenemos la clave completa. No sólo una redomada razón estilística —importante, claro está, para quien tanta importancia da al estilo— ha determinado la notoria proclividad de tu pluma hacia los seres inútiles y hacia los niños. Por debajo de tu querencia —lo diré sin más rodeos— opera una resuelta voluntad de salvación. Sin ella, el escritor más egregio no pasaría de ser un estilista o un esteta; a la postre, un asesino de la realidad. No hay escape: cuando el ejercicio de la pluma no es pura diversión o necedad irrestañable, la pluma del escritor manifiesta y desvela la realidad para salvarla o para asesinarla, es escala de Jacob o es puñal. Y quien escribe con voluntad de salvación —voluntad no incompatible con una visión cruda, desgarrada e irónica de la realidad, y a veces hasta exigente de ella; porque, aun salvables, tonto es el tonto, cursi el cursi y pillo el pillo—, quien escribe, digo, con voluntad de salvación, ¿en qué seres humanos pondrá ante todo sus ojos, sino en los que social y psicológicamente están más menesterosos de ella: las gentes inútiles y humildes, los niños condenados a no serlo del todo, los hombres que ni siquiera por la pedregosa vía del trabajo útil y asalariado se incorporan al destino general de la humanidad?

«Todo escrito es una empresa», ha dicho Sartre con más que sobrada razón. De ahí el carácter constitutivamente «moral» de la literatura. Aunque la literatura no sea «moralizadora» —y muchas veces hará bien no siéndolo: lea a Menéndez Pelayo quien recuse la autoridad de Baudelaire—, nunca podrá no ser «moral». Y así juzgada, ¿cuál

es, Camilo, la empresa subyacente a tus relatos de vagabundo o, si quieres, el nervio por el cual esos relatos adquieren condición moral? «El viajero —has escrito— va lleno de buenos propósitos: piensa rascar el corazón del hombre del camino, mirar el alma de los caminantes asomándose a su mirada como al brocal de un pozo.» Más aún quiere el viajero. Luego, al volver, «rodeado de las gentes honestas que ahorran durante meses enteros, quién sabe si aún durante años enteros, para comprarse una alfombrita para los pies de la cama», quiere poder decir «las verdades de a puño que se explican, como el río que marcha, por sí solas».

La voluntad de salvación implícita en tu literatura de vagabundo —salvación que para el cristiano siempre tendrá un último alcance metafísico y religioso, soteriológico— se realiza y concreta como conocimiento y amor; inmediatamente en el alma del escritor, y luego en las almas de quienes en el seno de una morada caliente, más sencilla en unos casos, más opulenta en otros, lean las verdades de a puño que el vagabundo ha escrito y sospechen otras verdades, también de a puño, que el vagabundo quiso callar.

Conocimiento y amor, amor de salvación. ¿Quieres, Camilo, que juntos consideremos lo que este amor debe ser, frente a cada una de las realidades antes discernidas: la tierra, las gentes inútiles y los niños?

Amor a la tierra de España. Cuando tantos ven nuestra tierra con indiferencia o con mero afán de lucro o diversión, ¿no es este amor uno de nuestros grandes imperativos nacionales? Amor de perfección —de obras perfectivas—, cuando la tierra sea susceptible de trabajo y mejora. También la tierra cultivada puede ser obra de arte, y quien ha visto el agro italiano, los campos de Turena o los surcos infinitos y paralelos del *Middle-West* norteamericano, lo sabe por sus propios ojos. Amor de contemplación, cuando la tierra sea o deba ser humanamente inmodificable, como los congostos de

Gredos y los cerros de sangre seca de Murcia y Almería. El conocimiento amoroso de la gleba española que iniciaron los hombres del noventa y ocho debe continuar, ampliado y enriquecido con nuestra propia sensibilidad. Así la tierra se nos hará mundo —sigo la honda distinción poética de Luis Felipe Vivanco—, y el mundo, ya con esqueleto de tierra, no se nos convertirá del todo en simple convención, quien sabe si hasta en simple y mentirosa habladuría.

Amor de salvación a las gentes inútiles y a los niños que apenas llegan a serlo. Por supuesto que con la palabra «salvación» me refiero a la salvación eterna; mas también, y con igual energía, a la salvación social e histórica. ¿Cuántos de nuestros hombres inútiles no habrían caído en su inutilidad, dentro de una sociedad amorosamente esforzada por levantar y sostener económica y espiritualmente a sus miembros? ¿Cuántos niños o cuasiniños de España llegarían a ser varones y hembras de pro, y no seres intelectual y moralmente deficientes, si su infancia menesterosa tuviese en torno a sí un ámbito de amor y de mínima confortación? Desde su doble condición de médico y pensador, Juan Rof ha dicho acerca de ello palabras iluminadoras. Hay que revisar, es cierto, el artificioso sistema de ocultaciones y ficciones que preside la formación del «niño», en el sentido burgués y sentimental de esta palabra; mas no parece cosa discutible que el infante pide un mundo en el que existan la magia y la ternura, antes de que la ulterior educación haga poco a poco prevalecer sobre ellas, sin deshacerlas por completo, la cruda percepción de la realidad y la dureza. Después de todo, ¿qué es eso de la «cruda» y «objetiva» realidad? «Somos todos en varia medida —escribía Ortega hace casi cuarenta años—, como el cascabel, criaturas dobles, con una coraza externa que aprisiona un núcleo íntimo siempre agitado y vivaz. Y es el caso que, como en el cascabel, lo mejor de nosotros está en el son que hace el niño inte-

rior al dar un brinco para libertarse y chocar con las paredes inexorables de su prisión. El trino alegre que hacia afuera envía el cascabel está hecho por dentro con las quejas doloridas de su cordial pedrezuela. Así, el canto del poeta y la palabra del sabio, la ambición del político y el gesto del guerrero son siempre ecos adultos de un incorregible niño prisionero.» Vuelvo a preguntar: ¿Cuántos niños o cuasiniños de España serían en su edad madura capaces de poesía, ciencia y cotidiana bondad, si el medio de su educación hubiese fomentado en ellos, como una perla bien cultivada, la existencia de esa interior, cordial y sonora pedrezuela?

Querido Camilo vagabundo, España tiene muchos problemas: el agrario, el hidráulico, el de la vivienda, el administrativo, el económico-social, el regional y hasta —pese a retóricas y apariencias— el religioso. Muchos problemas particulares. Pero la verdad es que *el* problema de España, su «problema de los problemas», como diría la viejísima y ejemplar retórica de la Biblia, el centro al cual todos los otros deben ser referidos y del cual todos ellos emergen, es en definitiva un problema de amor. Amor a la tierra que nos sustenta; amor a las cosas, y por tanto a la obra bien hecha y al primor técnico y operativo de que tal obra es perdurable consecuencia; amor, sobre todo, al otro hombre como tal «otro», y por tanto a la perfección de su otredad, en cuanto ésta es complemento y acicate de la mismidad propia del que ama. Esto, ¿es sólo blando panfilismo, es pura, simple y delicuescente utopía? Frente a los que así opinen —los hay, y con especial frecuencia entre varones bienpensantes—, repitamos oportuna e importunamente la decisiva sentencia de San Juan: «Si alguien dijere que ama a Dios y odia a su hermano, mentiroso es. Pues quien no ama a su hermano que ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?» (I Joh. 4, 20). Quevedo habló entre nosotros de «las aguas del abismo —donde me enamoraba de

mí mismo». Ese abismal enamoramiento de sí mismo, tan próximo a convertirse en desconocimiento del «otro», y acaso hasta en odio al «otro», ¿no es muchas veces la verdadera realidad de lo que abusivamente solemos llamar en España «amor al prójimo»? (2).

Pienso que esta bien cuidada edición de *Viaje a la Alcarria* debe ser estimada no sólo como obra bella —que lo es, y muy por lo fino y por lo alto—, mas también, y aun sobre todo, como obra de amor. Hay en ella amor de salvación a la tierra de España, a las gentes inútiles de España, a los niños y cuasiniños de España. Tú, Camilo, con tu gran prosa de escritor vagabundo, y Jaume Plá, con su gran arte de sedentario grabador, habéis dado casa espléndida a la hermosa y menesterosa realidad de una comarca de Castilla. Un artista gallego y un artista catalán os habéis entregado a la tarea de amar y salvar un pedazo de tierra castellana. Ese grabado de Plá que con tanta maestría y tanta delicadeza recrea sobre el papel la tierra inclemente de la carretera de Guadalajara a Zaragoza, ¿será el símbolo de una futura y nueva unidad de España, fundada, más que sobre la mutua conveniencia, sobre el mutuo amor? El sabio buril del *mestre* Jaume Plá, ¿qué ha sido esta vez, sino aguja zurcidora de la Alcarria y la Maresma, con el doble hilo del amor y el arte?

Debo poner término a mi carta. Y puesto que la mía es misiva de pedantón a vagabundo, déjame terminarla empleando a lo pedantón la fórmula con que suelen concluir sus cartas los campesinos que los vagabundos por tierras de España encuentran y tratan. Esa fórmula dice así: «Y sin más

---

(2) Quien honradamente cree en algo, es natural que desee y procure la conversión del «otro» a su personal creencia. Pero ello —basta esta sumarísima indicación— no es incompatible con el amor al «otro» como tal «otro» y, por tanto, a la perfección de su otredad. La verdadera caridad no puede ser confundida con la antropofagía o el vampirismo.

por hoy, recibe un abrazo de tu amigo que lo es, Fulano de Tal». Tu amigo que lo es. ¡Qué maravilla de expresividad! ¡Qué pozo de sabiduría aristotélica! ¿No fué Aristóteles el hombre que supo armonizar el saber obtenido por la vía de la opinión y el saber conseguido por la vía de la verdad, la retórica y la lógica? «Tu amigo»: expresión de un sentir perteneciente al mundo de la opinión, en este caso la del que escribe. «Que lo es»: aserto atañedero al reino de la verdad objetiva y el ser. Campesina y aristotélicamente, este pedantón intermitente y no aséptico unirá la retórica a la lógica, casará su opinión con la verdad, y terminará su carta diciéndote, Camilo, que, sin más por hoy, te envía un cordial abrazo tu amigo que lo es, *Pedro Laín Entralgo.*

Diciembre de 1959.

PINDARO EN BUENOS AIRES

Palabras en honor de Antonio Tovar, pronunciadas en la comida con que se celebró, en 1950, su regreso de Buenos Aires.

Muy «ex abrupto», desnudas de cualquier preámbulo, voy a decirte, querido Antonio, cómo veo yo las razones por las cuales hemos querido reunirnos contigo. Durante más de un año has enseñado en Buenos Aires el arte de penetrar en las bellezas de Píndaro y en las verdades de Platón; has sabido hacerlo con eficaz y generosa maestría; has hablado y vivido en español; has procurado aprender de América lo que te podía enseñar; y, por fin, has vuelto llana y sencillamente a tu habitual hogar universitario. Permíteme, Antonio, que, una por una, vaya glosando estas cinco razones de nuestro recogido homenaje.

Has enseñado en Buenos Aires a Píndaro y a

Platón. Conviene pensar lo que esto significa y vale. Hasta hace poco más de siete lustros, España no enviaba a Hispanoamérica sino campesinos menesterosos de soldada y cómicos del género grande o del género chico. No pretendo mermar la importancia histórica del emigrante y del cómico: aquél llevaba a Ultramar sangre y estilo vital de España; éste difundía lenguaje vivo y figuraciones donde la vida se hizo sueño y el sueño vida. Pero en lo tocante a las formas superiores de la existencia humana —si no se cuenta la obra indeficiente y abnegada de nuestros misioneros—, España parecía haber perdido en América su oficio de orientación y magisterio; pérdida tanto más grave a comienzos de nuestro siglo, cuanto que por entonces iniciaban su mocedad histórica los pueblos hispanoamericanos.

Comenzaron a cambiar las cosas por obra de Avelino Gutiérrez, hombre al cual debe España condigno homenaje. Gracias a la Institución Cultural Española, creación continuada de Avelino Gutiérrez, unos cuantos españoles egregios edificaron en la República Argentina nuestro prestigio intelectual Aunque todos conocéis sus nombres, quiero cumplir el deber de recordar algunos: Ramón Menéndez Pidal, José Ortega y Gasset, Julio Rey Pastor, Blas Cabrera, Eugenio d'Ors, Américo Castro, Gregorio Marañón, Pío del Río Hortega. Buena parte de lo que ellos hicieron allí entre 1915 y 1930 sigue, para bien de España, vivo y operante. A ellos —con ellos, a Cajal, Menéndez Pelayo, Asín Palacios y pocos más— debe España su buen éxito inicial en un grave e ineludible *experimentum crucis:* el de mostrar que también en los dominios del pensamiento secular, de la ciencia y de la técnica era capaz de eminencia y magisterio.

Desde entonces, los intelectuales españoles han vuelto a enseñar en América. ¿Qué han enseñado? Los nombres de quienes han ejercido nuestra docencia en Ultramar permiten distinguir en ella tres

provincias: la historia y las letras de España, el pensamiento filosófico y la ciencia abstractiva o descriptiva de la realidad visible. Bien está, y Dios ayude a que la triple empresa continúe. Pero ¿y la historia del hombre en cuanto hombre, esa por la cual todos llevamos dentro, aun sin saberlo, a Platón, a Homero y a los alfareros de Ur y Mohenjo-Daro? ¿Habríamos de dejar a franceses, alemanes, italianos e ingleses la honra de mostrar a los mozos de Hispanoamérica la integridad de su estirpe espiritual? España, que en el siglo XVI hizo a Aristóteles ciudadano de la América virgen, ¿tendría que resignarse a dejar que otros enseñasen a los hispanoamericanos la ciencia de disecar y comprender filológicamente el duro y el complejo cuerpo del Estagirita?

En la historia de las relaciones intelectuales entre España e Hispanoamérica, aquí es donde se inserta el nombre de Antonio Tovar. Aquí su prioridad, aquí su alto merecimiento. Durante más de un año, Antonio Tovar ha logrado que las sombras de Homero y Píndaro, Platón y Aristóteles —sombras siempre jóvenes, siempre vivificantes— hablasen en su idioma a los oídos más nuevos del más nuevo país del planeta. Lo ha hecho, además, con generosidad y eficacia. No sólo a los aprendices de filólogo: a cuantos se sintieron alguna vez azoradamente menesterosos de Antigüedad Clásica —divino azoramiento, noble menester—, a todos llegó su consejo y su enseñanza. Sobre mi mesa de trabajo anda una versión castellana de dos escritos de Galeno, impresa en Buenos Aires, al frente de la cual puede leerse: «La traducción se ha hecho con la colaboración del filólogo español doctor Antonio Tovar, catedrático de lenguas clásicas en Salamanca y actualmente contratado por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.» Y no firma un helenista, sino un profesor de Medicina.

Antonio Tovar, «filólogo español». Tovar ha sido filólogo, en efecto, hablando y viviendo en español.

No, no voy a invitaros a un regodeo nacionalista o casticista. Ni quiero, ni puedo. Sé muy bien que la verdad, el bien y la belleza son conquistables en cualquier latitud y con cualquier lengua. Pero también sé que eso de «hablar y vivir en español» no es una expresión vacía de sentido. No uno, sino varios tiene, a juzgar por los definidores de nuestra vida. Españolas han sido llamadas la arrogancia y la llaneza, la visión conceptuosa y la visión realista de las cosas, la racional cautela del jesuíta y la primaria espontaneidad del conquistador y la «bailaora», la negación del mundo y la voraz codicia de cosas mundanales, la sed de absoluto y el casuísmo. No he de entrar ahora en ese nemoroso y contradictorio tremedal. Diré tan sólo que entre los varios modos de vivir a la española hay uno que consiste en ser «persona» antes que «personaje», en existir en el «quién» antes que en el «qué». No pretendo afirmar que esto sea virtud exclusiva de una hipotética «raza» o «casta» española. Sostengo, eso sí, que por obra concurrente de una serie de razones —y, entre ellas, nuestro peculiar y parvo modo de existir históricamente dentro de lo que solemos llamar «mundo moderno»—, no es infrecuente que el español viva antes en indeliberada imitación del «Yo sé quién soy» quijotesco, que en hegeliana servidumbre al «espíritu objetivo». Con otras palabras: Juan Pérez suele ser Juan Pérez antes que profesor, funcionario o corredor de comercio.

Una y otra cosa —«personismo» y «personajismo», vida en el «quién soy» y vida en el «qué soy»— tienen su anverso y su reverso, su oro y su corruptela. Si Juan Pérez puede llegar con facilidad al heroísmo personal, el rendido servidor del espíritu objetivo suele llegar con llaneza a la abnegación civil, sin la cual no hay Estado que valga. Pero cuando Juan Pérez, a fuerza de ser quien és, sabe servir con eficacia, entonces, amigos, llega a constituir una maravilla antropológica: la maravilla del «hidalgo laborioso».

A esta rara casta de «hidalgos laboriosos» pertenece el castellano viejo Antonio Tovar, y como tal ha vivido su experiencia de maestro filólogo en la otra ribera del mar: sin sombra de énfasis, pero sin merma de hidalguía; sirviendo a todos a fuerza de tener gusto en dar; siendo amigo de cuantos merecían serlo, pero afirmando en la amistad con cada uno la dignidad de un tácito «Yo sé quién soy». El gran saber filológico y lingüístico de Antonio Tovar, su preclara inteligencia y su pulcra, entregada profesoralidad constituyen su «qué»; su íntima hidalguía —una hidalguía que, según lo que pide el tiempo, sabe ser laboriosa— da cuerpo y estatura a su «quién». Sólo quien posee este último título puede pedir con pleno derecho pasaporte para Hispanoamérica, y esa es la clave de la eficacia española de Tovar en su ejemplar aventura americana.

Mas no sólo ha enseñado nuestro filólogo; también ha aprendido. Triste caso, el del español que no aprende algo en Hispanoamérica. El español puede y debe aprender en el Nuevo Mundo no pocas cosas: algunas genéricas; otras específicas. Enseñanzas genéricas son, por ejemplo, la suave cortesía criolla, la voluntad de un futuro original y, sobre todo, la hermosa experiencia de advertir que las actuales posibilidades de España —posibilidades, conviene decirlo, de lento y amenazado logro— llegan hasta la orilla del Pacífico. La índole de las enseñanzas específicas depende, claro, de la personal peculiaridad del discente. Tovar, filólogo y lingüista aficionado a bucear y esclarecer sustratos, ha aprendido en Buenos Aires una urgente e inexcusable lección: la necesidad de estudiar científicamente, y según el nivel de nuestro tiempo, los restos actuales de la América precolombina. En este caso, la lingüística de los idiomas aborígenes: el guaraní, el quechua, el araucano, el aimará. Soy testigo de la prontitud, el buen ánimo y, por supuesto, la eficacia con que Antonio Tovar penetró, como adelantado, en este ineludible campo

—o bosque— de nuestras relaciones intelectuales con Hispanoamérica. Hace casi dos años hablaba yo en Lima con otro gran filólogo español acerca de tal menester, urgente desde que el indigenismo ha pasado de ser nostálgica retórica a ser activa fuerza política. Pues bien: pocas semanas más tarde tenía en Buenos Aires el íntimo contento de ver a Tovar enfrascado en la venatoria exploración de una gramática guaraní. Otra vez en arriesgado servicio de descubierta, a la punta de nuestra vanguardia.

Y después de haber enseñado en Buenos Aires a Píndaro y a Platón, y de haber hablado y vivido allí en español, y de haber aprendido de Hispanoamérica buena parte de lo que Hispanoamérica le podía enseñar, Antonio Tovar ha vuelto callada y sencillamente a su hogar universitario, a nuestra Salamanca antigua y familiar. Para seguir enseñando. Para continuar siendo —ahora aquí, junto al Tormes— hidalgo laborioso.

¿Sabéis cuál es, cuál debe ser la vida del hidalgo laborioso, en el caso de que su labor sea el profesorado universitario? Os lo diré. Nuestro hidalgo se levanta no mucho más tarde que la luz del día. Quiebra parvamente su ayuno nocturno; y, a pie, cambiando algún adiós con los habituales del lugar y la hora, llega por la Rúa a la Universidad. No viste la capa de aquel hidalgo que «Azorín» imaginó en Toledo, la biznaga en la boca y la melancolía en el cerebro, sino el gabán gris y la tópica bufanda de este tiempo. No le faltan, sin embargo, sus duelos y quebrantos más sábados de los que quisiera. Pero esto no le impide ensalzar las almas de sus alumnos hacia las secretas estancias de la verdad, ni le quita de enseñarles a disecar con rigor y veneración los textos de Homero y Horacio, de Lucrecio y Platón. Lee por la tarde la revista y la monografía que ha logrado Dios sabe cómo, y sin secretaria ni paje contesta a un profesor de Oxford y a otro de Heidelberg o Helsinski. Y al fin del día, a la hora en que el hombre queda solo con su pa-

sado, con su esperanza y consigo mismo, sueña la España siempre posible si nuestra hidalguía es de veras laboriosa; una España difícil y delicada, capaz de efectivo magisterio sobre el vivir y el pensar de muchos hombres.

Para dar clara constancia de todo esto, Antonio, hemos querido reunirnos contigo. Dios te ayude a seguir siendo adelantado en filología, maestro en Salamanca y en Buenos Aires, amigo nuestro y hombre fiel a lo que de nosotros pide hoy el destino de España. A saber, la hidalguía entera y laboriosa.

LOS PAISAJES DE FRANCISCO LOZANO

1

LA ALEGRIA DE CASTILLA

Ahí están, inmóviles, las tierras castas de Castilla. Algo mudan con el mudar de las estaciones: hácense más verdes en primavera, más doradas en estío, más broncíneas en otoño, más plomizas en invierno. No contando esta variación cromática, ahí están, iguales un año tras otro, llanas entre Medina y Olmedo, empinadas en Segovia, redondeadas y ásperas entre el Alberche y el Adaja. Pero esa casi invariable unimismidad de la tierra no dice siempre lo mismo a los hombres que la contemplan.

Todo se mueve, discurre, corre o gira;
cambian la mar y el monte y el ojo que los mira,

escribió Antonio Machado. Aunque la verdad es que los cambios del ojo humano son harto más graves que los de la mar y el monte. El temple personal de cada hombre y la situación histórica en que existe le harán ver desoladora o alegre, aridecedora o incitante, una misma realidad.

Así ha cambiado la visión de Castilla según los ojos que la contemplaron. La generación del 98 nos ha descubierto el paisaje castellano. ¿Es unánime, sin embargo, la emoción que ese paisaje suscitó? La de Antonio Machado fué siempre agria o dulce melancolía; la de «Azorín», íntimo desasosiego, dolorido sentir o dulce tristeza; la de Unamuno, sed de Dios... Entonces, ¿nadie ha visto la alegría de Castilla? ¿Nadie ha logrado distinguir en su tierra un ademán gayo, reidor? ¿Es imposible el gozo de existir sobre los viejos campos castellanos?

Antes de emprender su epopeya cidiana quiso Menéndez Pidal visitar la tierra donde había rodado la cuna de su héroe. Fuese por la condición apacible y jugosa de su temperamento o porque miraba el paisaje evocativamente, traspasado por la luz de aurora de la Castilla medieval, sus ojos vieron de otro modo la apariencia del suelo castellano. «No estamos —escribirá luego— en presencia de un trozo maldito del planeta por donde vaga errante la sombra de Caín. Estas llanuras castellanas, aunque de aspecto austero, no tienen tristeza de páramo...» Sobre ellas viven hombres capaces de alegría, resuenan «danzas y canciones de alto valor poético y musical» y vuelan, tras la invariable lentitud del arado, las tonadas campesinas de la labranza.

Esta Castilla templada y humana de Menéndez Pidal ha venido a mi memoria contemplando el lienzo *Lavanderas,* del pintor Francisco Lozano. Es un ancho paisaje de Navarredonda, la tierra abulense donde el Tormes empieza a merecer el nombre de río. La imagen de un limpio regato —brillante franja gris azulenca, como el acero de una espada— atraviesa por su parte inferior toda la anchura del cuadro. Genuflectas junto al agua o erguidas sobre la verde ribera, varias mujeres lavan las telas de su ajuar campesino o las tienden al sol. Lucen alegres, clamorosos, mas sin discordancia, el blanco de las sábanas recién lavadas, el azul y el rojo del lavanderil indumento, el verde césped de

la orilla, los reflejos argénteos de la mansa corriente. Y sobre el plinto de este animado primer plano, álzanse la tierra y el cielo de Castilla, separados por una escueta línea horizontal.

La tierra va levantándose suave y poderosamente desde la cinta transversal del río hasta la línea ondulada y neta del horizonte. Hay una suerte de vigor profundo y animal en ese ascenso lento, redondeado, de su nivel, en algo análogo al del dorso de un titán yacente. El suelo es verde, con esa verdura sorprendente y leda que la buena tierra de secano ofrece en pago de la lluvia de primavera. Veredas, lindes y una cabañuela hacen definitivamente humano este fragmento del planeta. Sobre lo más encumbrado del terrazo, en su linde misma con el cielo, descansa una fila de casas menudas y elementales, tan pegadas a la gleba que apenas alcanzan a quebrar la nitidez de la línea horizontal. Más arriba, el gris clemente de unas nubes bien esfumadas priva de inquietud y violencia a la segura, invisible lejanía.

Así es el cuadro de Lozano, este pintor que logra descubrir sabores nuevos a nuestras tierras familiares. Un día nos enseñó que también el paisaje de Valencia es capaz de intimidad cuando se le mira con retina delicada. Ahora, con recursos técnicos cada vez más amplios, nos muestra la alegría de la vieja Castilla. A los pocos segundos de contemplar esta visión de Navarredonda siente uno que le pasa de los ojos al pecho y del pecho a los ojos un sentimiento de alegre serenidad. Ahí está Castilla. No la de los «atónitos palurdos sin danzas ni canciones», sino la que el mismo poeta llegó a ver desde la lejanía de Baeza, esa que sabe cantar junto a las aguas altas y claras de sus ríos:

Molinero es mi amante,
tiene un molino
bajo los pinos verdes
cerca del río.
Niñas, cantad:
«Por la orilla del Duero
yo quisiera pasar».

No la «Castilla de grisientos peñascales» y serrijones pelados, la «Castilla azafranada y polvorienta», sino la que disipa melancolías con la limpia verdura de sus pradillos, con sus frescos y luminosos sotos, con la suave ondulación de sus besanas, con las livianas alamedas que bordean sus ríos. Esta es la Castilla que nos hace ver el pintor Francisco Lozano, peregrino sutil de los paisajes de España. Todos cuantos amamos a España, en lo que nos gusta y en lo que no nos gusta, le debemos cordial, gozosa, creciente gratitud.

1950.

2

EL PAISAJE MEDITERRANEO

Radical y etimológicamente, teoría es contemplación de la realidad. ¿Por qué, entonces, no llamar «teoría del paisaje mediterráneo» a la clara fruición visual e intelectual que nos ofrecen los lienzos de Francisco Lozano? Pero la fórmula no acaba de expresar mi pensamiento, que para ser formulado exige ahora el empleo de una aparente redundancia verbal. «Teoría mediterránea del paisaje mediterráneo», llamaría yo, en última instancia, a la actual y ya definitivamente magistral manera de nuestro pintor.

Sí, teoría mediterránea. Será plenamente «mediterráneo» nuestro modo de contemplar la realidad, cuando en él hayamos logrado asumir los dos principales mensajes que las ondas de ese mar han traído a los hombres: el mensaje griego y el cristiano. Aquél nos dice que la contemplación no es de veras auténtica si no hay en ella «descubrimiento»; este otro nos enseña que la teoría no es enteramente humana si a la vez que descubrimiento no es «creación», porque el hombre, además de ser inteligencia cognoscente y desveladora, es también espíritu personal y semejanza de Dios.

¿No viene a ser todo esto, y de ejemplar manera, la contemplación pictórica del paisaje mediterráneo a que los cuadros de Lozano dan tan valiente y hermosa figura? La esencia misma de la marina alicantina —su luminosa y misteriosa serenidad, su bien aplomada y bien circunscrita nostalgia, el drama limpio y sosegado de su sed cotidiana— queda ahora descubierta, desvelada, patente, ante los ojos agradecidos del contemplador. «La naturaleza gusta de ocultarse», decía el viejo Heráclito en el otro confín de este mar, y la misión del sabio consiste en sacarla del ocultamiento hacia la luz y la mirada. Eso ha hecho con la naturaleza de Benidorm y Altea la sabia pintura, la pintura fuerte y delicada de Francisco Lozano. Eso y algo más. Porque Lozano, además de descubrir, ha sabido crear; re-crear, si queréis, porque la re-creación es la forma propia de la creación humana. Como un satélite artificial es bastante más que la imitación de un satélite natural —entre otras cosas, porque aquél nos habla—, así también el paisaje mediterráneo que nos regalan los cuadros de Lozano es bastante más que una copia revelante del que nuestros ojos sabrían ver ante su realidad natural. Merced a un arte compuesto de creación y técnica, de poesía y de toque de pincel, este paisaje pintado no nos dice sólo lo que él por sí mismo es, sino lo que él puede y debe ser para nosotros. A la vez que «descubierta», la tierra de esta franja mediterránea queda, por obra de Lozano, definitivamente «salvada», salvada para siempre. Mirar humana y recreadoramente una cosa inerte, ¿qué es, sino salvarla, hacerla pasar al ámbito del «siempre»?

Saludemos en Francisco Lozano al inventor de la teoría mediterránea del paisaje mediterráneo, al pintor que ha sabido descubrir y salvar —para todos los españoles, para los hombres todos— uno de los más sutiles fragmentos de la tierra de España.

1958

CANOVAS, DE VERDAD

El azar ha reunido sobre mi mesa tres biografías de muy distinto cuño. Dos se refieren a un médico remoto, Paracelso; las firman Federico Gundolf y Carlos Sudhoff. La tercera, titulada «Cánovas. Su vida y su política», ha sido compuesta por Melchor Fernández Almagro. Seductora tarea la de compararlas entre sí, como otros tantos modos de situarse historiográficamente ante la verdad de un hombre que ya no vive.

Gundolf ejercita muy aguda y extremosamente un método que me atrevo a llamar «comprensión poética». El biógrafo no podría conocer a su biografiado más que inventándolo. No desdeña los hechos positivos en que la vida de su héroe se realizó: actos sociales y privados, documentos escritos, expresiones objetivas de toda suerte. Pero los utiliza sólo para adivinar osadamente el mundo íntimo de que tales hechos fueron creación y testimonio. Esto, ¿no es, acaso, inventar? ¿Qué otra cosa ha hecho el historiador sino sacar de sí mismo, del seno de su propia sutileza comprensiva, un hombre inventado, creado; un hombre del cual no se sabe sino que «pudo ser» el autor de los datos reales en que su existencia se nos muestra? Así pensaba Unamuno: «Todo autor que supone hablar de otro, no habla, en realidad, más que de sí mismo.» Conocer un hombre del pretérito no sería otra cosa que soñarlo. De ahí que el error de hecho y la construcción gratuita constituyan los dos riesgos de este linaje de biografía. Gundolf no logra sustraerse a ellos.

Frente a la «comprensión poética» de Gundolf, la pura «contemplación patética» de Sudhoff. Patética: esto es, pasiva. La actividad del historiador se reduce ahora a descubrir documentos idóneos —«fuentes», como suele decirse—, a criticar su autenticidad y a ensamblarlos del mejor modo posible. No quiere inventar, sino transcribir, como si

para el hombre no pudiese haber otra realidad ni otro mundo que el de los «hechos» que los sentidos percibieron y la inteligencia depuró. Con lo cual el presunto «biógrafo» queda en ser mero «papirógrafo»; descriptor de papeles, no de vidas humanas.

Dos contrapuestos modos de concebir la existencia del hombre, y aun la realidad en general, subyacen a esas dos maneras cardinales de la biografía. Conformémonos aquí con enfrentar sus conceptos y sus métodos: el historiador que «inventa» y el historiador que «copia»; el que «invade» con sus construcciones personales la incógnita vida ajena y el que se «abstiene» supercautamente de toda construcción; el que debe hacer del «ensayo» su método de expresión y el que no quiere o no sabe pasar, cuando escribe, de la «transcripción» pura.

Entre uno y otro extremo, ¿no es posible una solución más ventajosa, y no por medianera, sino por más adecuada? El libro de Fernández Almagro, tercero en concordia, se adelanta a darnos gallarda respuesta afirmativa. Sobre la mera copia no pone ese libro la invención, sino la «conjetura»; y entre la desaforada invasión y la abstención muda y pasiva, opta por una respetuosa «solicitud de compañía»; y sabe oponer una eficaz «narración» biográfica a los excesos del libre ensayo y a los defectos de la mera composición de documentos transcritos. Veamos, en efecto, según este triple punto de vista el «Cánovas» de Fernández Almagro.

Ante el hombre que quiere hacernos conocer, apela Fernández Almagro, muy discretamente, a la conjetura. Pero no hay conjetura biográfica discreta si el historiador no ha sabido reunir bajo su mirada todos los documentos idóneos: la conjeturalidad inherente al conocimiento biográfico se acerca así a la entera certidumbre. Dos ejemplos, uno amoroso y otro político. ¿Cuál fué el último secreto de la relación sentimental entre Cánovas y su primera esposa? «En cuanto al primer matrimonio de Cánovas —escribe su biógrafo—, cabe conjeturar algo a base de aquel texto...» La pul-

critud historiográfica de Fernández Almagro queda muy bien expresada en esas pocas palabras: primero, el texto; luego, la razonable presunción psicológica. Lo mismo procede el historiador en lo tocante a las intenciones del político. En marzo de 1879 es encargado de formar Gobierno Martínez Campos. ¿Intervino en ello Cánovas? ¿Tratóse de «una estratagema, de un maquiavélico recurso de Cánovas» para desacreditar políticamente al general de Sagunto? Nuestro conocimiento de las intenciones ajenas no puede ser sino presuntivo; pero cuando la conjetura ha sido hecha con tanta delicadeza psicológica y tan cabal conocimiento de los hechos y las fuentes como los de Fernández Almagro, la impresión de tocar la verdad señorea sin reservas el alma del lector. Así acontece frente a los asertos más definidores de Cánovas: «Hombre pragmático, pero no escéptico»; «Si cronológicamente pudo ser romántico, era un superviviente del neoclasicismo.»

Todo ello hace del biógrafo lo que debe ser: un solicitante de compañía. Los hombres inventados por la comprensión poética no pueden acompañar al lector. En cuanto creados por un puro afán de comprender, son, a la postre, demasiado inteligibles, incapaces de ofrecer la mínima «resistencia» que constituye el supuesto de toda posible compañía. Menos aún puede acompañarnos la composición de documentos con que el historiador positivista trata de representar la vida humana. Ante los testimonios objetivos de una existencia pretérita no cabe sino solicitar de ellos perceptible compañía ideal. Lo objetivo y lo conjeturado hacen parcialmente diáfano al hombre que pasó; pero allende esa zona de transparencia late —resistente, activa, misteriosa— una intimidad personal verdadera, y ella es la que nos acompaña en el curso de nuestra aventura lectiva. Así, ahora, la de Cánovas. Fernández Almagro nos hace verle y entenderle en la medida en que un hombre puede ser entendido. Entendemos el pensamiento y la acción his-

tórica de Cánovas y adivinamos la persona que dió viviente realidad a ese pensamiento y a esa acción. Esto es: convivimos idealmente con ella, sentimos próxima y consistente su individual vitalidad. Que ésta sea grata o desplaciente no depende ya del biógrafo, sino sólo de Cánovas y de nosotros mismos. Fernández Almagro, biógrafo certero, ha sabido solicitar de los documentos la densa compañía que Cánovas nos presta en las páginas de su libro. Más aún: ha logrado hacerlo «según arte».

Sirve de instrumento a ese empeño una narración ligada y ágil. Ni puro ensayo psicológico, ni simple transcripción servil, sino relato, narración. Mientras la vida humana sea lo que realmente es, sólo narrándola podrá acercarse el hombre a su conocimiento. La narración de una vida nos pone en contacto inmediato con el problema sucesivo que constituye su nervio más secreto y con el mundo que le ofrece día a día incitación y marco. ¡Qué plástica y eficazmente cuenta Fernández Almagro el curso vital y el mundo propio de Cánovas! Hilo conductor del relato es el sereno y esforzado ascenso del hombre Antonio Cánovas del Castillo desde la Málaga nativa hasta el poder, la gloria y la muerte: muerte trágica de una vida que por sí misma no lo era. De cuando en cuando, una fina viñeta pintoresca: las ventas andaluzas, en el primer viaje de Málaga a Madrid; un baile de disfraces en el palacio de Cervellón; «Frascuelo», sargento del «Escuadrón del Aguardiente», a las órdenes del duque de Sesto. Más allá, en fin, como constante fondo, el mundo que hizo y deshizo a Cánovas: esta España nuestra del siglo XIX, escindida, inquieta, desatinada, tan deseosa de paz como de interna guerra, oscilante entre el heroísmo de Somorrostro, la pesquisa de Cajal y el «pucherazo» de Romero Robledo...

Así es el «Cánovas» de Melchor Fernández Almagro. A través de una documentación rigurosa y caudal, la feliz narración del biógrafo nos ofrece la intelección de una obra política gigantesca, el

conocimiento de un mundo a punto ya de sernos remoto y la compañía —grata o desplaciente— de una viva y poderosa intimidad personal. Ya lo dije al comienzo: Cánovas, de verdad.

1951.

DIOS EN ANTONIO MACHADO

Escribí una vez que Antonio Machado fué el malogro —delicado, admirable— de un magnífico poeta cristiano. El poeta cristiano puede cantar al Dios que existe en la intimidad de los hombres y de las cosas: así el dulce Francis Jammes ante

la beauté que Dieu donne à la vie ordinaire;

y, por el otro extremo, al Dios que rige los movimientos de los astros y la historia de los hombres: así el aquíleo Dante. De los primeros habría sido Antonio Machado, si, como tan entrañadamente quería, hubiese encontrado en sí y fuera de sí al Dios uno y trino del cristianismo. ¿Acaso no le buscaba día tras día? ¿Acaso no se definió como un

guitarrista lunático, poeta
y pobre hombre en sueños,
siempre buscando a Dios entre la niebla?

Tanto le buscaba, que se vió forzado a inventar un Dios para su propio uso; o, si se quiere, a imaginarse capaz de crear a Dios en los senos de su propio espíritu:

Yo he de hacerte, mi Dios, cual tú me hiciste,
y para darte el alma que me diste,
en mí te he de crear.

dice una vez el poeta, llamando «creación» a la «necesidad» metafísica que del Criador tiene la criatura. Caridad, «río de caridad», sería en su lenguaje

poético esa necesidad tan viva de Dios, que hace al hombre sentirse capaz de crearle. La misma significación tiene otra de sus parábolas:

El Dios que todos llevamos,
el Dios que todos hacemos,
el Dios que todos buscamos
y que nunca encontraremos.
Tres dioses o tres personas
de un solo Dios verdadero.

Piensa el autor de esta estrofa que el hombre alejado de la fe lleva a Dios dentro de sí, en el fondo de su ser. Mas como no «siente» en sí, a modo de compañía, la existencia de ese Dios ínsito, le busca sin encontrarlo. Y puesto que no le encuentra, se ve obligado a inventarlo, a «hacerlo». Otra vez sueña el pobre Antonio Machado que Dios duerme en su interior, y que es él, el poeta, quien debe forzarle a la vigilia: «Luego era Dios quien dormía — y yo gritaba: ¡Despierta!»

¡Qué conmovedor ese permanente asedio de Dios para cualquier lector atento y sensible! Por el alma de Antonio Machado, descarriada de la verdad cristiana, pero no muerta para el Cristianismo, pasa ese vehemente anhelo de Divinidad que con tanta frecuencia se descubre en las almas egregias de Europa, apenas se ha quebrado la fe del positivismo en la pura historia del hombre. Rimbaud, Bergson, Unamuno, Rilke y Scheler son otros tantos sedientos de Dios, inventores de Dios dentro de sí. «Con el creciente conocimiento de sí mismo, llega el hombre a la conciencia de participar en la lucha por la Divinidad y a ser coautor de ésta», dice Scheler, en sorprendente coincidencia con nuestro menesteroso poeta. La última «creencia» religiosa del hombre descreído ha mostrado doble forma: o los mortales han creído ser Dios (así los secuaces de Hegel) o se han sentido capaces de crear a Dios, como Scheler y Antonio Machado. Pero esta última creencia del hombre secularizado

no puede durar mucho y, a la postre, no le queda sino un alma finita y anhelante de milagro:

¡No puedo cantar, ni quiero
a ese Jesús del madero,
sino al que anduvo en el mar!

grita, vencido, este «pobre hombre en sueños», que por un momento pudo sentirse creador de Dioses. Sepamos entender el desgarrado grito del gran poeta. Su alma necesita un Dios humanamente encarnado, accesible a la amistad y al diálogo, y no tiene fe suficiente para verle en el Cristo que muere sobre el leño. Por eso pide «ex abrupto», con tan brutal sinceridad, la presencia del Cristo mayestático que triunfa sobre el mar; o, con otras palabras, el milagro. Después de haber afirmado no ser sino pura naturaleza, el hombre suplica a gritos, indigente, triste hierba sin tierra en que arraigar, una visible revelación de la sobrenaturaleza.

Antonio Machado, criatura menesterosa de Dios, buscadora de Dios, ¿encontró, por fin, al Dios amistoso y evidente que quería? Como Antonio Machado, muchos hombres de excepción, «hijos del siglo», han sentido con vehemencia que la necesidad de ser hombre no puede quedar saciada con las cosas temporales: el «non satiabor de temporalibus», de San Agustín, ha sonado mansa o briosamente en el interior de no pocas almas. ¿Llegará a ser el nuestro un mundo propicio para que esa necesidad se trueque, como la de San Agustín, en afirmación? La primera de estas dos interrogaciones quedó resuelta para siempre cuando Antonio Machado —«casi desnudo, como los hijos de la mar»— fué interrogado por el Dios creador y mayestático que buscaba. La respuesta a la segunda depende en alguna medida de todos y cada uno de nosotros.

1948.

III

A SIMPLE VISTA

VIVIR PARA VER

Una de las frases con que nuestro pueblo expresa su habitual desengaño es la que va a servir de epígrafe a esta semanal gavilla de conatos de visión. «Vivir para ver», suele decir, a guisa de responso desilusionado, el español a quien falló uno de sus amigos. Mas, ¿por qué esa frase tópica ha de limitarse a ser la expresión de un desengaño? Si al viejo Heródoto le hubiesen hecho definir su propia vida, ¿no habría contestado con un «Vivir para ver»? Ese era también, ya más próximo a nosotros, el temple anímico del jerezano Alvar Núñez Cabeza de Vaca, paseante desde la Florida a Sinaloa: «Hacíamos esto —escribía— porque, atravesando la tierra, vimos muchas particularidades della; porque si Dios nuestro Señor fuese servido de sacar alguno de nosotros y traernos a tierra de cristianos, pudiese dar nuevas y relación della...».

Bien sé que la existencia humana no puede ser reducida a pura visión. No sólo de la luz vive el hombre. Junto a la necesidad de ver —«¡Señor, que vea!», dijo por todos nosotros el ciego del Evangelio— existen otras muchas: la de oír, la de creer, la de hacer algo nuevo, la de amar. Nada debe impedir, sin embargo, nuestro constante esfuerzo por oír, creer, hacer y amar con los ojos abiertos, y así lo abona aquel famoso texto de San Pablo a los Romanos, acerca de nuestra terrenal intelección de lo divino. La verdadera fe no consiste en

vendarse los ojos, sino en aceptar la limitación de la propia mirada.

Semanalmente, lector, voy a ofrecerte un manojo de noticias entresacadas de lo que haya ido viendo: sucesos, palabras, personas, paisajes, objetos, ocurrencias. No te respondo de mi acierto; sí me atrevo a responderte de mi intención. Porque no he de intentar ahora otra cosa que la ardua y humilde de ver, para que tú, leyéndome, veas conmigo. De ahí que mi súplica de buena amistad deba tener hoy una expresión rigurosamente visual: «Lector, a tus ojos me encomiendo».

«Milagro en Milán».—Viendo «Milagro en Milán», la espléndida cinta italiana, nada me conmovió tanto como la industria de aquel matrimonio que vende a otros, habitantes en chozas peor situadas, la posibilidad de contemplar cómodamente el total transcurso del crepúsculo vespertino. La condición humana que sirvió de supuesto y pábulo al «Cántico al hermano Sol», de San Francisco de Asís, al «saper vedere» de Leonardo y a la mecánica de Galileo recibe allí tierna, irónica y visible revelación. ¿No hay una chispa de espíritu franciscano y leonardesco en el mendigo capaz de gastar una lira —entre minimidades vive el mínimo— por ver cómo el cielo se colorea cuando el Sol se hunde bajo la raya del horizonte? La mejor refutación de la antropología y de la economía marxistas será siempre, creo, la existencia de operaciones de compraventa como esa a que nos hace asistir el agudo director de «Milagro en Milán».

Hablar en las cosas.—Cuenta Ortega que Baroja se desazonaba en Coria pensando si debía escribir que Aviraneta bajó «de zapatillas», o «con zapatillas», o «a zapatillas». La cuestión que planteaba el gran novelista no es precisamente baladí. Pensemos, en efecto, en la cotidiana y humanísima faena de «hablar de las cosas». ¿Qué hacemos, en rigor? ¿Hablamos de, o sobre, o en torno, o acerca de las

cosas? La Historia da respuestas para todos los gustos. Los antiguos griegos —viajeros, navegantes— preferían hablar «en torno a», como para indicar su afición a la mirada circunvalante. *Peri physeos,* «en torno a la Naturaleza», llamaron a sus viejos poemas cosmológicos. Los latinos optaron habitualmente por el «de»: *de senectute, de vera religione.* Al «de» latino añadieron a veces los medievales un punzador «in», alusivo, sin duda, a la penetrante progresión de la mente humana en el seno de la materia comentada; así los escritos de Santo Tomás *in libros Aristotelis.* Más tarde, el orgullo intelectual del hombre moderno ha solido recurrir al «sobre». *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos habitados.*

¿Cómo hablar, entonces, de las cosas? ¿Quedando en el equívoco «de», o apelando al «sobre», al «en torno» o al «acerca»? Después de oír el curso que Xavier Zubiri ha consagrado al problema filosófico de la libertad humana, pienso que lo primario es atenerse a un «en» de nuevo género; no sólo itinerante, como el usado por los medievales, sino también habitador, residencial. Debe el hombre, y más si es filósofo o poeta, hablar «en» las cosas, y expresarlas cuando haya sabido residir espiritualmente en ellas. Ese «en» otorgará luego validez al «de», al «sobre» y al «en torno», porque desde fuera de una casa sólo puede tener derecho a ella quien antes estuvo dentro. Mucho nos ha enseñado ya Zubiri; pero su más valiosa y genérica enseñanza tal vez sea su ejemplar, su denodado, su implacable modo de «hablar en las cosas», a fuerza de amarlas intelectualmente.

La negación y sus raíces.—Tengo a mi vista una estrofa de Unamuno: «Lengua de *sí* la del Dante, — francés de *oil,* provenzal de oc. — ¿La del caballero andante, — la del Cid? ¡Lengua de *no!*». Pero el «no» de los hombres, ¿no tiene siempre, como

última raíz, un invisible «sí»? El asceta, ¿no lo es, acaso, por obediencia?

VER ES VIVIR.—Acaeció el suceso en un hospital de Buenos Aires. Ocupaba una de sus camas cierta viejecilla, italiana de nación, afecta de enfermedad incurable y dolorosa. «Eso ya no es vivir», le dijo un día, entre clemente y cruel, el joven interno que la cuidaba.

A lo cual respondió la paciente:

«Sí, ya sé que esto no es vivir. Pero ¡es tan lindo ver vivir a los demás!».

Si el resentimiento consiste en negar a los demás algo de su ser para compensar la propia deficiencia, esa respuesta, testimonio de que el ser de los otros puede servir de lenitivo a la deficiencia propia, constituye la más gallarda muestra de antiresentimiento. Esto es, de verdadera humildad. Porque la humildad no debe ser entendida como voluntad de ser menos —ello equivaldría a un suicidio atenuado—, sino como aceptación del límite propio y de la extensión ajena. Si alguien me pidiese la fórmula de una oración para salir de los tártagos a que la Historia actual nos tiene sometidos, no vacilaría en proponer ésta: «Señor, haz que los hombres encuentren lindo ver vivir a los demás».

EMPRESARIOS DE LA VIRTUD AJENA.—Mil y una veces ha sido afirmada la preponderancia habitual de las virtudes éticas sobre las virtudes noéticas en el alma de los españoles. Ante una determinada situación, el español tendería a preguntarse por lo que en tal situación «debe hacer», antes que a hacerse cuestión de lo que ella «es». Lo cual no es óbice para que muchos españoles, arrimando el ascua de la ética a la sardina de la propia conveniencia, contraigan a esta última las normas de lo que «debe hacerse».

Dejemos, sin embargo, el trillado campo de las tesis generales, y vengamos a lo nuestro, a la reali-

dad visible. Porque es el caso que la acostumbrada eticidad de los españoles, fundida con dos de los hábitos sociales más operantes hogaño —el propagandismo y la organización—, va creando en torno a nosotros un tipo sobremanera notable: el empresario de la virtud ajena. O, con otras palabras, el especialista en lo que debe hacerse.

No se trata de especialistas al modo de los comunes y ordinarios, diestros, los pobres, sólo en hacer algo por sí mismos; ni de críticos, porque la faena crítica versa sobre lo que ya fué hecho y requiere el esfuerzo de conocer la materia criticada y el riesgo de juzgarla; ni de teorizadores rigurosa y especulativamente atenidos al ser de las cosas; ni, en fin, de míseros y aislados arbitristas, al modo de los que pululan en nuestro seiscientos, puesto que al arbitrio son añadidos ahora el énfasis, la propaganda y la organización. Nuestros empresarios de la virtud ajena, aliviadamente absortos en el orbe de lo que debe hacerse —siempre es más cómodo vivir en el «se» que en el «yo», en lo adocenado que en lo personal— aspiran a ejercer su función salvadora exentos de las dos cargas que abruman al común de los mortales: el saber y el hacer. Más que ser activas Martas o contemplativas Marías, han preferido, ladinamente, organizar desde su propia casa la acción y la contemplación de los demás.

Religión y vida.—Acaba de publicar José Luis Aranguren un libro especialmente valioso y sugestivo: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia.* Nunca, desde Unamuno, ha escrito un seglar español unas páginas tan penetradas de religiosidad intelectual y de saber teológico; nunca, desde Balmes, y aun desde más allá, ha buceado un católico hispano tan serena y sutilmente en los senos de la espiritualidad protestante. ¿Signo de los tiempos? Dios lo quiera.

Mi comentario, sin embargo, no va a ser una glosa, sino una confirmación. Escribe Aranguren:

«Los hombres que profesan la religión católica, ¿no tenderán, por el hecho mismo de esta vivencia común de la gracia, y aun por el de otras no estrictamente sobrenaturales, pero inseparables de la concepción católica de la vida, a asemejarse también en ciertos rasgos espirituales y anímicos?» Así es. En la babélica Nueva York han demostrado hace pocos años, mediante rigurosas indagaciones estadísticas, que entre los pacientes de fracturas óseas son mucho más frecuentes los católicos que los protestantes; y que, por el contrario, abundan bastante más los protestantes que los católicos entre los enfermos de hipertensión. Diríase que el católico está menos sobre su cuerpo que el protestante, lo cual le lleva a ser más quebrado de huesos y más blando de arterias. He aquí una sorprendente verdad del davídico *Signatum est super nos lumen vultus tui.* Aunque, en rigor, no debieran sorprendernos tales hechos. Si Dios anda entre los pucheros, ¿por qué no nos ha de llegar hasta los huesos nuestra imagen de Dios?

EPIGRAFÍA QUIJOTESCA.—Una esquina del Madrid mesocrático ostenta esta inscripción: «Calle de Trafalgar». Tal vez no exista en toda España una expresión tan acabada del espíritu quijotesco como esa callejera epifanía del heroísmo derrotado. «No es el buen éxito lo que importa —vino a decirnos, con su vida andante, nuestro Don Quijote—; en el denuedo con que la buena intención es servida consiste la hidalguía.» Así es, en efecto, a los ojos de Dios, y así ante los de la ideal Dulcinea; únicos ojos, los divinales y los dulcineicos, para los cuales ha salido al campo Don Quijote. Así debe ser, también, si la justicia no es palabra vana o ficción sin idea. Pero ante la mirada de cuantos creen y saben que ni la creación ni la historia son mera vanidad, ¿puede ser suficiente el vapuleado y maltrecho heroísmo quijotesco? ¿Acaso no es mejor la honra con barcos que la honra sin barcos y los barcos sin honra? Bien parece que una calle madrileña re-

cuerde nuestra derrotada gesta de Trafalgar; bien está que no se extinga nuestra habitual fidelidad de quijotismo puro. Dejadme desear, sin embargo, que cada espécimen de esa epigrafía quijotesca se halle flanqueado por tres del siguiente tenor: «Calle del Seminario de Vergara», «Plaza del Congreso Anatómico de Berlín», «Ronda de Pachacámac». Con ello recordaríamos los españoles los lugares en que los hermanos Elhuyar descubrieron el wolframio, impuso Cajal la doctrina de la neurona y deshizo Pizarro la idolatría incaica. Es decir, tres hazañas de índole victoriosa y creadora: si lo preferís, transquijotescas.

Entre el lienzo y la pupila.—Te invito, lector, a contemplar una bella fotografía hace poco aparecida en estas mismas páginas. Ante *Las hilanderas*, de Velázquez, una damita rigurosamente actual —«estampa de *Vogue*», nos dice el sobrio reportero— lee, de espaldas a nosotros, la guía que va a permitirle mirar el cuadro con mínima suficiencia erudita. ¿Llegaría a percibir esa joven visitante de nuestro Museo que entre la tela velazqueña y su propia pupila se agolpaba, con prieta e invisible presencia, toda la dramática historia del mundo moderno?

Mostró Velázquez con *Las hilanderas* —léase a Ortega, a d'Ors, a Lafuente Ferrari— cómo podían ser pintados el ambiente, el aire, la luz y el trabajo. Yo añadiría: y el movimiento de la materia, tal como el continuísmo infinitesimal de Leibniz y Newton iba a concebirlo pocos años más tarde. La rueca que gira en el primer plano del lienzo, vigorosa figuración de un movimiento circular y real, ¿no parece, a nuestros ojos, como un atisbo estético del «cálculo de fluxiones»? En Velázquez, pintor del movimiento; en Harvey, descubridor y teorizador de la circulación sanguínea; en Leibniz y Newton, creadores del cálculo infinitesimal como instrumento para la intelección de la Naturaleza,

llegan a ser definitivamente «modernos» los renacentistas Leonardo, Vesalio y Copérnico.

A todo ello da luminosa e hispánica expresión el cuadro velazqueño, y de todo ello hay un irrevocable acabamiento, cuando no una resuelta negación, en la curiosa pupila de nuestra incógnita visitante y en nuestra desazonada pupila de hombres actuales. A la pintura de la luz y del ambiente, tan fecunda durante tres siglos, opone el artista de hoy sus figuraciones abstractas; el trabajo, la actividad laboriosa del hombre, simple tema del pincel «señorial» de Velázquez, ha venido a constituirse, trescientos años después, en substancia del existir histórico; y el discontinuísmo de la mecánica actual da la réplica a la continua fluencia con que gira esa veloz rueda hilandera. ¿Cómo no comparar, *servata proportione*, la rueca estática, pero no inmóvil, que José Caballero ha pintado para una oficina española de Nueva York? No hay duda: entre nosotros y Velázquez —él en su aurora, nosotros en lo postrero de su ocaso— todo el mundo moderno se levanta.

Discreción de espíritus.—Escribió San Ignacio «que todo buen christiano ha de ser más prompto a salvar la opinión del próximo que a condenarla». ¿Cuántos son hoy los hombres, cuántos los españoles que siguen fielmente el mandamiento ignaciano? No acierto a darme una respuesta satisfactoria.

La coincidencia de los contrarios.—¿Pueden coincidir los contrarios, o se hallan inexorablemente destinados a pugnar entre sí? Tomemos dos de ellos: Unamuno y Einstein. El primero, típica encarnación del irracionalismo y aun del antirracionalismo más ardorosos; el segundo, ejemplar representación de la actitud racional, matemática, ante la realidad. Para Unamuno, lo único que importa es ganar —«con razón, sin razón o contra ella»— la vida que no fina; para Einstein, lo ver-

daderamente valioso es el hallazgo de una fórmula racional que sirva de clave al movimiento del cosmos. Y, sin embargo...

Frente a la remotísima luz bermeja de Aldebarán, Unamuno descubre la razón y el misterio del espacio estelar:

Aldebarán, Aldebarán ardiente,
el pecho del espacio,
di, ¿no es regazo vivo,
regazo palpitante de misterio?

Y ese misterio que nuestra mirada siente palpitar cuando contempla la inmensidad del firmamento estrellado, no es otro que el sumo misterio: la Divinidad. Einstein, por su parte, escribía hace pocos años: «Mi religión consiste en una humilde admiración del espíritu superior e infinito que se revela a sí mismo en los menudos detalles que nuestra frágil y flaca mente es capaz de percibir. Esta profunda convicción emocional de la presencia de un poder supremo y razonante, revelado en el incomprensible universo, da forma a mi idea de Dios.» En verdad, los contrarios pueden coincidir. Pero, como enseñó hace cinco siglos Nicolás de Cusa, esa coincidencia sólo puede darse en Dios, suprema y absoluta razón de las parciales cuasirazones humanas. Einstein y Unamuno, discordes en el pensamiento, acaban concordando en Dios. Ha bastado que uno y otro considerasen la raíz de su propio pensar.

Etica y estética.—Nada manifiesta tan claramente la esencial dificultad de la existencia terrena del hombre como la pugna, tan frecuente, entre la ética y la estética. Ved al acróbata: tanto más bello será su ejercicio, cuanto menos esfuerzo manifieste. Leed al matemático; tanto más elegante será su razonamiento, cuanto más breve y ligeramente nos conduzca hasta la meta buscada. Ocurre, sin embargo, que sólo atribuímos valor ético subido a la buena acción esforzada y trabajosa. Los triun-

fos sin dolor parecen siempre mucho más admirables que meritorios.

En tal caso, ¿nos hallaremos forzados los hombres a optar entre la ética y la estética? ¿Estará condenado el virtuoso a no ser elegante, y quedará vedada la suma virtud al poseedor de la suma elegancia? La apariencia de Jorge Brummel y la intimidad de San Pedro de Alcántara, ¿son, por ventura, incompatibles entre sí? ¿Será más susceptible de racional demostración que de logro real la convertibilidad entre el *bonum* y el *pulchrum*, de que nos hablan los metafísicos?

Pienso que sólo una concepción litúrgica de la vida puede sacarnos de ese mínimo atolladero Mientras la elegancia no sea concebida como leve y mundanal servicio divino, y mientras la virtud no exija la hermosura de su propia forma —«salud, belleza y bienestar del alma», llamaba el griego Platón a la vida virtuosa (*Rep.* 444 *b*)—, la ética y la estética andarán sobre la tierra caminos diversos. Ahora que los congresos gozan de tanta boga, ¿por qué no organizar uno de ascetas y modistos?

SOBRE LAS FUENTES URBANAS.—«Dicen que el agua divierte — quita pena y da alegría»: así reza el comienzo de una antigua canción popular. Pero si el agua divierte, la piedra bien labrada convierte. De ahí el doble alivio que las fuentes urbanas deben ofrecer a los ojos viandantes: la fluencia del agua y la quietud de la piedra. Aquélla anima; ésta edifica. Por eso, si el agua anega las formas sólidas, si la piedra asfixia las venas líquidas, la fuente urbana se desvirtúa, trocada en rústica acequia o en puro monumento.

El arquitecto Víctor d'Ors ha erigido en memoria de Juan de Villanueva una fuente urbana, que aúna ese doble alivio por modo ejemplar. Madrid, a cuya entrada se levanta tan brioso árbol de agua y piedra, brinda con él al recién llegado su más gentil saludo.

La inesquivable Europa.—Hace muy pocos días oí disertar a José María Cirarda, uno de nuestros teólogos más sólidos y prometedores, acerca del tema «Evangelizar no es europeizar». La argumentación del orador fué contundente: la universalidad del Cristianismo y la índole relativamente mudable y analógica de la naturaleza humana impiden caer en la grave tentación de identificar esos dos infinitivos. La posibilidad de un Cristianismo no europeizado sigue siendo tan innegable como en tiempos de San Pablo. No son hoy pocos los hindúes para quienes la propagación del Evangelio hacia Grecia y Roma en el primer siglo de nuestra Era habría sido una penosa fatalidad histórica; porque —dicen— el espíritu de Oriente era más afín a la Buena Nueva que el intelectualizado, materialista y militarista espíritu del Occidente pagano.

Conforme. Pero yo, cristiano y europeo —más aún, cristiano europeo—, me atrevo a preguntar: aun siendo esto verdad, ¿es tan fácil esquivar la presencia de mi maltrecha y discutida Europa? La incuestionable posibilidad histórica de un Cristianismo no europeizado, ¿es hoy de igual modo probable que cuando San Pablo navegaba hacia la Acrópolis ateniense? Pensemos, por otra parte, en el misionero actual. Cuando un misionero predica el Reino de Cristo junto al Amazonas o cabe el Ganges se siente obligado a llevar consigo la penicilina, los rayos X, el motor de explosión y una teología donde se habla de sustancias, accidentes, materias y formas; es decir, toda una ingente serie de creaciones humanas que huelen a Europa por los cuatro costados. Lo cual nos permite llegar, creo, a la siguiente afirmación: Europa, que soteriológicamente no es necesaria, es hoy históricamente ineludible. Buen tema para una teología de la historia que no se conforme con residir en el terreno de los principios generales. Buen tema, sobre todo, para los que no dejan de discutir en torno a las posibilidades históricas del amenazado mundo europeo.

PARA QUIÉN ESCRIBIMOS.—Un fino escritor sevillano —él, tan sevillano, diría que el adjetivo «fino» consuma ahora una redundancia— se proponía la siguiente vidriosa cuestión: ¿para quién escribimos? Y decía hablar en nombre de cuantos mueven su pluma no siendo profesores, ni dramaturgos, ni hombres adscritos a un círculo de lectores muy determinado.

Permita el escritor hispalense que un profesor caviloso intente sacarle de su loable perplejidad. Quien compone una página más o menos literaria con la esperanza de imprimirla escribe, en primer término, para el conjunto de sus amigos y sus enemigos más próximos, y luego para un público indeterminado, meramente posible. El problema consiste en saber lo que ese posible «público» es para el escritor, aunque él no llegue a saberlo. Yo creo que una de estas tres cosas, o las tres a la vez: clientela, tribunal y materia plástica. El público constituye una «clientela» en cuanto compra lo escrito y permite vivir al autor; hácese «tribunal» en cuanto, juzgando lo que lee, falla acerca del sentido histórico logrado por la existencia de quien dió a luz lo leído; y se cualifica, en fin, como «materia plástica», en cuanto incorpora a su propio ser la particular opinión —intelectual, estética o moral— que le entra por los ojos. Quien compra un libro es un cliente; quien lo comenta, un juez: quien lo acepta, un educando. Objeción: ¿y si el hombre, advirtiéndolo o no, escribiese siempre, en ultimísima instancia, para Dios?

INTELIGENCIA Y VERDAD.—La inteligencia es el instrumento que nos permite acceder a la verdad. Tan cierto es esto, que no pocos hombres utilizan su inteligencia para ocultar lo verdadero.

SOBRE LA AMISTAD.—Un viaje en ferrocarril me ha permitido descubrir las dos formas cardinales de la amistad. En un departamento, tres personas previamente desconocidas entre sí y reunidas por

el azar del viaje conversaban en visible y complacida armonía sobre varios temas tópicos. Poco más allá, otras dos planeaban con más recogida voz un negocio común. ¿No son esos, me pregunto, los tipos fundamentales y primarios de la relación amistosa? Los tres primeros conlocuentes daban figura real a la amistad como «tertulia»; los dos últimos me hacían ver la amistad como «empresa en común». En la tertulia, la relación amistosa consiste en convivir un tema ocasional, ajeno, en principio, a todo lo que constituye nuestro destino más propio. En el otro polo, la empresa en común nos hace compartir cordial y coloquialmente con el amigo una parte de nuestra más estricta y sustantiva intimidad. El contertulio nos divierte; el camarada de la misma empresa nos construye o, como suele decirse en ascética, nos edifica. Apenas es necesario indicar cuál de los géneros de la amistad es más valioso, y cuál es el juicio que merece el hombre para quien los amigos no pasan de ser miembros turnantes de una tertulia. Pero una empresa común sin evasiones hacia el coloquio ocasional y diversivo, una vida sin concesiones periódicas al juego, sea éste de acción o de palabra, ¿resultaría tolerable para el hombre? La historia, al menos, y ahí está para demostrarlo *Homo ludens*, el bello libro de Huizinga, nos dice claramente que no.

Ciegos y sordos.—Mirad al ciego, y más cuando se halla entre personas. La expresión de su rostro, sus ademanes, su misma voz, todo nos hace advertir que el ciego, atenido al oído y al tacto para la realización de su existencia propia, vive en un constante estado de comunicación efusiva con todo cuanto no es él, en la medida en que puede percibirlo. Contemplad, por contraste, al sordo. Su mirada, sus rasgos faciales y el metal de su palabra hablada nos muestran con presteza la retracción, el recelo, la desazonada soledad que habitan en el seno de su alma. Duele al ciego su necesidad insa-

tisfecha de conocer la figura de las personas cuya voz percibe; porque, como San Juan de la Cruz nos hizo saber, la dolencia del amor no se le cura al hombre «sino con la presencia y la figura», es decir, con dos notas de la realidad pertenecientes a lo que los ojos ven. Atormenta al sordo, que ve —demasiado bien, a veces— la figura de los hombres circunstantes, su inseguridad respecto a lo que esos hombres son para él: si son moralmente prójimos, además de serlo visual y especialmente. El ciego se halla solo respecto al mundo cósmico; el sordo padece soledad frente al mundo personal: aquél no conoce lo que son las formas, y éste no sabe del todo lo que son las significaciones. «No hay prenda como la vista», solían decir los mendigos por ceguera. «Nada como la seguridad de estar acompañado. No hay prenda como el oído», replica la sutil amargura del sordo. ¿De quién será la última razón? ¿Cuál será, de las soledades, aquella a la cual es más difícil resignarse?

Más sobre la visión.—Allá por los felices años centrales del siglo XVIII corría los caminos de Europa el entonces famoso John Taylor, oculista nómada. Viajaba dentro de un coche cubierto de ojos pintados, que servían de marco a la siguiente inscripción: «*Qui visum dat, dat vitam*»; quien da vista, da vida. Para el escaso de visión, no hay duda. Mas para quien es capaz de ver, ¿un plus de visión constituye siempre un plus de vida? «Más me valiera no ver lo que he visto», suele sentenciar el que pierde una ilusión o una grata creencia. «Ver, ya he visto bastante; beber, todavía no», decía al neurólogo un alcohólico a quien advirtieron que su vicio ponía en trance de muerte a sus dos retinas. Indudablemente, el dieciochesco John Taylor —siglo de ojos abiertos, el XVIII— sólo podía ser rey en tierra de ciegos.

Benjamín Palencia.—En una linda sala de Santander he visto varios lienzos recientes de Benja-

mín Palencia, que me han obligado a plantearme ingenuamente —sin ciencia estética previa y sin libros al alcance de la mano, no me era posible otra cosa— el problema de la esencia de la pintura. Parece que los verdaderos elementos de un lienzo pintado deben ser la forma, el color y el tema. La forma da esencia y existencia al objeto pictórico; el color le otorga consistencia; el tema le presta significación. Esa forma ondulante que veo encerrada en el marco me trae la noticia de que allí existen un cerro y un valle; los colores siena, amarillo y violado que llenan y exaltan tal forma me cercioran de que ese monte y ese valle no son puro esquema geométrico, sino materia real y consistente, materia que, al resistir el empuje de la mirada, dice algo vigoroso y vivo a los ojos del contemplador. Pero, ¿y el tema, y la significación?

El tema y la significación merecen párrafo aparte. Al lado de un paisaje de Palencia poned, imaginariamente, otro de Haes o de Sorolla. ¿No advertís en seguida una radical diferencia? El paisaje de Haes y el de Sorolla nos hacen ver un trozo de planeta que sirve o podría servir de escenario inmediato a un paseo, a un almuerzo campestre o a una excursión botánica del espectador. Su tema es la tierra como habitáculo de una existencia humana posible; su significación, la que le concede esa posible vida nuestra que le inyectamos —tal vez sin saberlo— en el acto de contemplarlo. ¡Qué distinta cosa es la fuerte aventura de mirar un paisaje de Palencia! Su tema es el planeta en sí, la materia térrea y vegetal en su nuda realidad; y su significación, la que esa tierra por sí misma nos diga —esa tierra pura, inhabitable hasta en sus zonas más tiernas, ascética y poderosamente recluída en su propio ser—, no la que nosotros prestemos al lienzo fingiéndonos por un momento habitantes de su contenido. En un acto de consciente y heroica renunciación, la pintura moderna exige que los objetos pictóricos hablen por sí mismos, no por la vida humana que de un

modo real o imaginado soporten, y en conseguirlo ve la esencia del arte de pintar. La barca de «¡Y aún dicen que el pescado es caro!» significa —literariamente, retóricamente— lo que le impone el drama humilde de los hombres que la ocupan. La barca de un pintor actual no pretende significar otra cosa que la cosa honda, sencilla y exenta velada y revelada por estas dos palabras: ser barca.

Algo vigoroso y vivo dice a los ojos del contemplador la tierra siena, amarilla y violada que pinta Benjamín Palencia. Bien; pero, ¿qué es, vertido en palabras, eso que dice? Sin querer, me veo referido a un portentoso texto de San Pablo. Afirma el Apóstol en su Carta a los Romanos que todas las criaturas de la Naturaleza, y no sólo el hombre, se hallan «gimiendo y como con dolores de parto» hasta el momento de su participación en la libertad y en la gloria de los hijos de Dios. Ese gemido metafísico, ese hondísimo dolor de parturición de la tierra toda, ¿no constituyen, me pregunto, la no hablada voz de los paisajes de Palencia? La tierra, en ellos, deja de ser pasivo suelo y, sin necesidad de adherencias retóricas, se trueca en compañera nuestra, en camarada de una dolorosa o alegre peregrinación hacia la plenitud. Y nos lo dice —esto es lo decisivo, esto es lo pictóricamente valioso— con sólo sus medios propios: con su forma desnuda, con su osado color.

El verdadero orgullo.—«Para llegar hasta mí, la fortuna pasará por las condiciones que le imponga mi carácter», reza una máxima de Chamfort. ¿Expresión de orgullo? Sí; pero de orgullo falso. Porque el verdadero orgullo consiste en poder prescindir, llegado el caso, hasta del carácter propio. Con otras palabras: en tener carácter suficiente para saber despegarse de esa cuasifatalidad a que solemos referirnos cuando hablamos de «nuestro carácter». En este sentido, más hubiese podido blasonar de orgulloso el humilde protago-

nista de *San Manuel Bueno, mártir,* que el arrogante Chamfort.

CONVERSACIÓN JUNTO AL MAR.—Mientras el acero del agua cantábrica se hacía a nuestros pies ruidosa y cándida espuma, mi amigo y yo hemos ido tendiendo una mirada memoriosa a lo largo de nuestra vida intelectual. Han venido a nuestras mientes los años, ya un poco remotos, de la dispersa y afanosa formación: años de lectura múltiple, acuciosa, en que la retina alojaba casi a la vez las páginas de Spengler, las novelas de la Europa de entreguerras y los manuales escolares. Y, frente a ellos, estos años de ahora, inexorablemente más dadivosos que receptivos, porque el imperativo de enseñar, siquiera sea poco y no bien, domina sin misericordia sobre el no extinguible gusto de aprender. Una interrogación ha surgido: ¿qué tiempo es más «nuestro», aquel en que incorporábamos lo ajeno, tiempo de mocedad, de brío ascendente y autoedificativo, o este en que debemos ir dando, con más prisa que madurez, cuanto de enseñable llevamos dentro? Con carácter más general: ¿qué define y cualifica mejor la autenticidad última de un hombre, la apropiación o la donación, el acto de edificarse o el acto de efundirse? Nuestra conversación junto a la espuma fugaz y renacida del mar de Castilla nos ponía ante los ojos de la mente, allende la anécdota inicial, los dos modos de acercarse al insondable problema de la persona humana. Según uno, el hombre es persona en cuanto se afirma a sí mismo; según el otro, la plenitud de la existencia personal consiste en el acto de prometer y entregar esa mismidad; y ni el uno ni el otro dejan de parecer verdaderos, cuando serenamente se les examina. Mi amigo, nostálgico de su apenas conclusa juventud, se ha pronunciado por el primer término de la aparente disyuntiva. «Mío, lo que se dice mío, era más aquel tiempo que éste», me ha dicho. Pero cuando a las pocas horas he visto brillar su mirada en un acto de pura efusión

intelectual —el acto de explicar a otros una visión propia del arte contemporáneo—, he advertido que sólo en este tiempo y sólo por la virtud de este tiempo podía sentirse dueño de sí mismo. El nostálgico por reflexión acababa realizándose a fuerza de entregarse.

VIDA NEMOROSA Y VIDA GEÓRGICA.—Tengo sobre la mesa un tratadito reciente de historia de la química. El libro, impreso a la orilla del Rhin, termina pagando al olímpico Goethe ese tributo aforístico de cuya satisfacción tan pocos alemanes se creen exentos. Vertida al romance, dice así la frase tudesca: «Sólo es verdadero lo que es fecundo». Yo diría que el aserto goethiano —claro preludio de la sinfonía que luego llamarán «pragmatismo»— es hijo de una concepción nemorosa, boscosa, de la vida y la historia. Como el crecimiento del bosque es consecuencia espontánea de la caída de semillas sobre el suelo vegetal, así lo verdadero se expande en frutos; de lo cual se deduce que donde no hay fecundidad histórica no hay verdad. A esa visión nemorosa de la vida, propia de quienes ven la selva en torno a sí, me atrevería yo a oponer la visión geórgica de quienes, por la aridez de nuestra tierra familiar, sólo vemos las plantas que fueron penosamente sembradas y cultivadas. Yo diría: «Sólo puede trocarse en fecundo lo que es verdadero». La verdad se hace fecunda cuando es objeto de siembra y cultivo, no porque espontáneamente vaya explanándola y haciéndola florecer el curso de la Historia. Sólo así puede ser plenamente entendida la terrible enseñanza de San Pablo, nacido y criado en tierra tan poco nemorosa: que los hombres pueden tener oculta y cautiva —infecunda— a la verdad.

LA LECCIÓN DE ZATOPEK.—Hasta a los más alejados del deporte nos ha llegado la escandalosa noticia: Zatopek, el astro de los juegos olímpicos de Helsinski, el hijo de Adán cuyos pies más se han apro-

ximado a los velocísimos e incansables de Mercurio, es un corredor de estilo personal, en exceso apartado del que canónicamente llaman bueno. Zatopek ha enseñado a todos, por tanto, que sólo tiene eficacia un estilo cuando uno ha sabido recrearlo por sí mismo. Esa fué también la lección del Greco, frente a los estilistas del manierismo.

DIÁLOGO EN ESPAÑA.—¿Va a ser posible, oh Dios del Tiberiades, que en España se instaure el diálogo como forma de vida? El monólogo, la tertulia y la polémica han solido ser, desde hace tres siglos, los modos cardinales de nuestra expresión oral. El monólogo nos pone en relación con el prójimo afirmándonos ante él o tratando de convertirle a nuestra personal opinión; la tertulia, por muy sutil que sea la materia en ella conversada, apenas pasa de divertirnos; la polémica aspira secreta o abiertamente a la aniquilación del adversario. El diálogo, en cambio, no puede alcanzar verdadera perfección mientras los que en él participan no se han comprendido y no se han fecundado mutuamente. Lo cual equivale a sostener —puesto que «comprender» es advertir la razón de ser y el sentido intencional de las personas y de las obras humanas— que no habrá verdadero diálogo mientras los aspirantes a él no hayan logrado una delicada capacidad: la de saber decir y oír en público lo que de los demás suelen decir y oír en privado. Saber decir y saber oír son —verdad de Pero Grullo, mi infalible homónimo— los dos principales supuestos de la relación dialogal. Sentado lo cual, ¿lograremos hacer del diálogo entre españoles una virtud suficientemente extensa y arraigada?

Tres valiosos conatos permiten ir abriendo el ánimo a la esperanza: las Conversaciones católicas de Gredos, el ejemplar coloquio segoviano-barcelonés entre Dionisio Ridruejo, Carles Riba y Jorge Rubió, en torno a la amistad de Castilla y Cataluña, y los recentísimos debates de Santander —Sección de Problemas Contemporáneos de la Univer-

sidad Internacional «Menéndez Pelayo»— sobre la situación y las posibilidades de la Universidad española. La efusión personal, la comprensión mutua y el proyecto colectivo han sido las notas, respectivamente, caracterícticas de cada uno de ellos. Pero ahora no importa lo que estos tres sucesos tengan de propio, mirados uno a uno, sino lo que los tres tienen de común; a saber, su carácter estrictamente dialogal. Sobre el suelo de Celtiberia, tres grupos de españoles no contertulios han querido dialogar entre sí. Tres: el número con que las golondrinas comienzan a hacer verano.

Marcel Proust.—En alguna parte he leído que Marcel Proust rechazó la asistencia médica en los últimos días de su vida, sólo para que la muerte. que con paso cierto se le acercaba, fuese intactamente la suya, y no una muerte deformada por la acción del ya inútil artificio humano. ¿Fué en verdad así? Si el suceso no es cierto, no parece compadecerse mal con la sutil, trabajada y certera exégesis que de la obra y la vida del novelista acaba de publicar Carmen Castro. Los volúmenes en que se desgrana *A la recherche du temps perdu* expresan la vida íntima de Proust, no su biografía: tal es la tesis fundamental de *Marcel Proust o el vivir escribiendo*. Y si la secreta vocación de esa vida fué la utilización del dolor, esclareciente espuela, para dar forma novelada a la experiencia humana del tiempo, ¿no es iluminadora la estampa de un Proust alertado e insomne ante el momento de empezar a saber por su reverso lo que de veras había sido la fluencia del propio vivir? «Nadie, hasta Marcel Proust, había metido la novela en nosotros hasta zonas tan profundas de nuestra intimidad, ni nos había metido en ella tirando de nuestro tiempo», concluye Carmen Castro. Es cierto. No en vano ha sido el novelista de los años en que el hombre, con ánimo por igual osado y tembloroso, se ha hecho problema constante de su propia intimidad y de su tiempo propio. Proust, hombre a la

búsqueda del tiempo vivido. ¿Dónde estará el novelista que nos cuente con igual genialidad, y desde la vida misma, no desde la pura fe, la aventura de poseer ese tan buscado tiempo?

Biografía y positivismo.—Una tarea reciente me ha puesto ante los ojos esta frase de Augusto Comte: «Cada uno de nosotros ha sido teólogo en su infancia, metafísico en su mocedad y físico en su edad madura.» Nadie se alarme; esos predicados no deben tomarse según su sentido profesional. Aluden, como es notorio, a la comtiana «ley de los tres estadios», y así expuestos sugieren la existencia de un paralelismo estricto entre el curso histórico de la Humanidad y el curso biográfico de la vida individual. Pero si la tesis de Augusto Comte, tan discutible en su fundamento mismo, pudo tener una sombra de ocasional justificación por aquellas calendas, ¿no debería ser formulada a la inversa en estas nuestras, celosas por imbuir en la mente del niño, desde los albores de su educación, los principios de la concepción mecánica del cosmos? Pensemos a guisa de ejemplo en Max Planck, físico puro en su juventud, algo metafísico en su madurez suma, cuando se propuso el problema de la conexión entre el conocimiento físico y la realidad, y un poquito teólogo cuando, en los postreros años de su vida, quiso meditar sobre las relaciones entre la religión y la ciencia. ¿Qué diría el pontífice del positivismo ante ese escandaloso suceso? ¿Qué dirán —algunos quedan— los rezagados positivistas de nuestros días? Más cierto hubiera sido aquel aserto expresado en esta otra forma: «Todos hemos sido siempre un poco teólogos, metafísicos y físicos: infantilmente en la infancia, juvenilmente en la mocedad y más o menos maduramente en la edad madura.» La tesis tiene el grave inconveniente de ser más compleja y perogrullesca que la de Comte; tiene, en cambio, la ventaja —grave también— de ser más verdadera.

TÓPICOS ESPELUZNANTES.—En toda situación histórica suelen ser pasados a cuchillo muchos de los tópicos verbales vigentes en las situaciones anteriores. Esa exterminadora operación es cumplida de varios modos: con el mero silencio, mediante la imprecación conminatoria, por la repetición irónica y hasta —terrible, mas no infrecuente suceso— con real efusión de sangre. Cuando Valle Inclán exhortaba a los cofrades de su modernismo juvenil al holocausto de las antiguas imágenes amadas —«¡Poetas, degollad vuestros cisnes!»—, a esa eliminación de tópicos se refería. Y en nuestro tiempo, ¿quién no ha advertido que uno de los más usados recursos del «humor» consiste en la repetición extemporánea de los tópicos usados ayer? Lo que no parece haberse percibido es que algunas de tales muletillas verbales son, sin hipérbole, espeluznantes. He aquí algunas:

«Valor indomable». Aplicada al valor humano, la expresión es por igual falsa y ofensiva. Falsa, porque la vida del hombre, sometida siempre y por necesidad a una determinada cultura, es constitutivamente «vida domada»; ofensiva, a la vez, porque concede jerarquía de arquetipo al animal salvaje y todavía no sujeto a doma. Adjetivemos al valor de «heroico», «ejemplar» o «invencible» y dejemos la indomabilidad para las reses montunas. Las cuales, por lo demás, tampoco resultan indomables.

«Catedrático por oposición». Pase que las oposiciones —«segunda bárbara fiesta nacional» las llamaba hace poco un joven sometido a ellas— subsistan como mal menor. Pero hacer gala del sistema colocando su nombre, como un dije, junto al que designa el oficio propio, equivale a confesar que sólo se admite la satisfacción profesional cuando ésta alberga un regusto de contienda civil. Como Quevedo, que desde su alma pesimista y agresiva. una de sus almas, llamaba al amor «esa guerra civil de los nacidos». Un «indomable catedrático

por oposición» sería ciudadano ideal en el Estado de Hircania.

«Espíritu de cuerpo». ¿Sospecharán quienes se complacen invocándolo que con ello rinden pleitesía a la aquilina memoria de Hegel? ¿Pensarán, por añadidura, que el «espíritu de cuerpo» suele ser proclamado cuando no se puede exhibir *in propria persona* el «espíritu» a secas?

«Redención a metálico». Nuestros padres solían nombrar con ese tópico el acto de eludir el servicio militar mediante el pago de algún dinero. Tremendo, espeluznante juego de palabras con la más noble y conmovedora para un cristiano: «redención». En esta tierra de cristianos viejos se hablaba como si el verdadero redentor hubiese sido quien pagó a Judas los treinta dineros.

TRETAS DEL DIABLO.—«La más sutil argucia del diablo —ha escrito, si mal no recuerdo, Baudelaire— es haber convencido a los hombres de que no existe.» Eso fué allá por los años del optimismo progresista. Luego ha encontrado otra argucia mucho más eficaz: ha convencido a los hombres de que puede hacerse carne mortal.

SOBRE LA FUNCIÓN SOCIAL DEL POETA.—Sé que anda por el mundo una obra inglesa cuyo título reza así. *The Poet as Citizen,* «El poeta como ciudadano». Grave y sugestivo tema. ¿Qué hace el poeta, en cuanto tal poeta, dentro de la comunidad de los hombres que le son más próximos? ¿Cuál es su función social? Hace años intenté responder a esa interrogación mediante una serie de cuatro verbos. El poeta, en primer término, «revela», cuando descubre al lector o al oyente realidades o modos de la realidad para los cuales es ciega su existencia cotidiana. En segundo lugar, el poeta «divierte», saca al lector de su negociosa vida de todos los días y le instala dominicalmente en un mundo posible, más bello, más rico o más punzantemente significativo que el real y habitual en que existe.

Por otra parte, el poeta «entusiasma», hace vivir al individuo —por sólo un minuto, quizá— enérgica y fervorosamente entregado al mensaje que la obra poética ha llevado a su alma. El poeta, en fin, «justifica», ejercita una acción catártica o purgativa sobre la intimidad de quien por un momento ha hecho suyas las palabras que como poeta escribió. ¿Cuántos filisteísmos burgueses no se han sentido momentáneamente «purificados» por una lectura de Lamartine, de Bécquer o, ya en nuestros días, de Valéry o Juan Ramón?

He venido a recordar ese intento definitorio leyendo el ejemplar coloquio —no encuentro mejor adjetivo— que hace poco han sostenido Carles Riba y Dionisio Ridruejo, dos poetas con resuelta y poética vocación de ciudadanos. Lo que hace medio siglo iniciaron Unamuno y Maragall en conmovedor diálogo íntimo, vuelve a nacer ahora, a través de años de confusión, dolor y sangre, bajo la palabra nítida y acendrada de este otro catalán y este nuevo castellano; y lo que antaño fué efusión privada, epistolar, se ha hecho hogaño elucidación pública y social. Si el empeño ha ganado riesgo con ello, también ha ganado capacidad de promisión.

Trátase, amigos, de hallar las fórmulas expresivas y operativas, tocantes al decir y al hacer, en que más firme y prometedoramente cristalice la amistad entre Castilla y Cataluña. Frente a tal empresa, nuestros dos poetas-ciudadanos han puesto en ejercicio la mejor posibilidad que la poética condición de sus almas podía ofrecernos hoy: la de revelar a todos lo oculto o lo poco visible. Hablaba yo antes de la negociosa vida cotidiana y de la virtud del poeta para hacernos percibir lo que hay allende el breve alcance de sus afanes. No cabe expresión más adecuada para definir la actual relación entre catalanes y castellanos. Esta se ha hecho, en efecto, negociosa vida cotidiana. Y si eran muchos los que advertían la insuficiencia de ese modo de convivir, tan ajeno a la raíz y al vuelo,

¿cuántos eran los consagrados a la faena de ver y expresar con verdad y amor los problemas y las promesas latentes bajo tan densa capa de transacciones comerciales, silencios esquivos y reticencias de tertulia?

Riba y Ridruejo, que se reunieron en Segovia para hablar de poesía, han continuado hablando —poética, reveladoramente— de las ocultas aguas vivas que hay en la Cataluña y la Castilla de hoy. Uno y otro nos han descubierto a la vez la noble generosidad de su espíritu y la posibilidad de que otros catalanes y otros castellanos, poetas o no, apliquen su ejemplo a todos los órdenes de la coexistencia humana. Unamuno y Maragall, Riba y Ridruejo. Entre tantos hombres para quienes la relación entre Castilla y Cataluña debería quedar reducida a un «cuerpo a cuerpo» polémico o comercial, he aquí cuatro en quienes esa relación ha sido, ejemplarmente, un amistoso y esperanzador «alma a alma». Con razón ha seducido a cierto autor inglés —pueblo práctico, Inglaterra— la consideración del poeta como ciudadano.

Sobre nuestra vida científica.—No voy a iniciar el milésimo comentario a la cuestión de la «ciencia española». Voy tan sólo a glosar muy levemente la habitual actitud de los españoles frente a la palabra «sabio». Cualquier pintor, cualquier músico y cualquier comediante no vacilan en llamarse a sí mismos «artistas». La expresión «Nosotros, los artistas...» es abiertamente tópica. Imaginad, por contraste, una asamblea de físicos, historiadores, lingüistas y biólogos. ¿Quién de ellos diría «Nosotros, los sabios...», como no fuese con una ostensible chispa de ironía? ¿Quién se declararía «sabio» al ser interrogado por su quehacer genérico?

Tan incontenible pudor se halla determinado, a mi juicio, por dos causas conexas entre sí y pertinentes a los senos mismos de nuestro lenguaje; o, si se quiere, a la intimidad de nuestra existencia histórica. Atañe la primera a la habitual incapaci-

dad de los españoles para distinguir en el «sabio» dos determinaciones de su condición sapiente en modo alguno equiparables: la que le define como ejercitante de una profesión visible y la que le ensalza a titular de una presunta genialidad. ¿Por qué ha de ser el «sabio» una especie del género «genio»? La vida social del hombre viene especificándose desde la antigua Grecia —para no elegir un término más remoto— en quehaceres muy diversos entre sí. La genérica facultad fabril del linaje humano se concentra en los que la ejercitan como carpintería, alfarería o arte textil; nuestra común virtud para recrear bellamente la realidad hácese cuerpo social exento en el artista, sea éste pintor, músico o poeta; la universal necesidad de vivir sabiendo de un modo u otro todo cuanto a nuestra vida concierne es cumplida con exclusividad mayor o menor por el sabio, llámese filósofo, teólogo, matemático o historiador. Sabio es, pues, quien ejercita la función de saber intelectualmente algo de lo que la condición sapiente del hombre —no por capricho llamado, desde Linneo, *homo sapiens*— le hace creer necesario. Que algunos lleven a cabo esa función con genialidad aguileña, tales Platón o Einstein, y otros con el aliento mínimo del ratón de biblioteca, es cosa bien accesoria: uno y otro, el hombre águila y el hombre roedor, son versiones especializadas del genérico *homo sapiens,* como del genérico *homo faber* lo son el pasmoso inventor del primer cántaro, hace acaso cien mil años, y el que ahora fabrica cántaros por docenas en cualquier taller suburbano. ¿Por qué, pues, ha de ser nombrada con beatería la profesión de sabio? Más precisamente: ¿por qué no se reserva la veneración para los casos en que tal profesión es o ha sido cumplida con genialidad o heroísmo indiscutibles? ¿Por qué, en suma, no suele usar el español la palabra «sabio» con la naturalidad social del francés al pronunciar el vocablo *savant,* o con la del tudesco cuando emplea el término *Gelehrte?*

No sería posible una respuesta honda y satisfactoria a esa serie de interrogaciones sin descubrir la significación del saber intelectual profano en el sentir del español medio. Grave, complejo problema. Si yo hubiera de acometer la empresa de resolverlo, elevaría a hipótesis de trabajo estas dos fórmulas, más o menos dilemática o armoniosamente ayuntadas entre sí: el español medio ha solido estimar el saber intelectual profano como el ejercicio de un talento graciosamente poseído o como la práctica de un empeño lindante con la profanación. Un pasmo frecuente ante el que «sabe mucho» y un secreto temor ante el que pretende «saber hondo» son, creo, los sentimientos que mejor expresan su real estimación del conocimiento científico. De ahí que la palabra «sabio» no acostumbre a ser usada entre nosotros con suficiente soltura; y de ahí, por otra parte, las varias formas psicológicas y sociales de ese «complejo de inferioridad científica» que tan acertada y oportunamente ha denunciado entre nosotros López Ibor. En tal caso, ¿habremos de considerar deseable la actitud francesa, o la alemana, o la inglesa, frente al sentido del saber intelectual? No me atrevería yo a dar una contestación rápida y afirmativa. Mas tampoco podré sentirme satisfecho —aunque mi insatisfacción no importe a nadie— mientras el predicado «sabio» siga envaneciendo o sonrojando excesivamente a los españoles con él señalados.

SABER Y NO SABER.—Curioso destino el de nuestra inteligencia: siendo el hombre, como decían los antiguos, *animal rationale,* siempre halla su mayor incentivo en las cosas que tienen «un no sé qué». En verdad, todo el secreto de la naturaleza humana —certeramente lo vió el agudo P. Feijóo— radica en nuestro modo de situarnos ante el «no sé qué» de las cosas.

TRES LIBROS MAÑANEROS.—Yerran los que ven el curso de la vida humana individual como la suce-

sión de una aurora, un mediodía y un ocaso. Si vivir humanamente es edificar la propia existencia con alguna originalidad —la originalidad esplendorosa del genio o la humilde del epígono—, debe pensarse que la aurora del hombre, tiempo en que éste ya ha comenzado a lucir con lumbre propia, ha sido precedida por una etapa oscura y vesperal, esa en cuya virtud muchos nacidos de mujer no pasan de ser constantes «vísperas de hombre». Un ser humano biográficamente completo va siendo paso a paso una víspera, una aurora, un mediodía, una tarde y un lento o rápido ocaso.

Ese fácil esquema me permite llamar «libros mañaneros» a los tres que ahora tengo sobre mi mesa: *Estudios sobre la palabra poética,* de José María Valverde; *Sermones,* de Federico Sopeña, y *Los diálogos perdidos,* de Rodrigo Fernández-Carvajal. Sus autores son hombres que brillan con clara luz de mañana. Han dejado ya atrás la oscuridad de la víspera y la luminosidad incierta de la aurora; y cumplida su hora de tercia, se disponen con buen ánimo a entrar en el fecundo mediodía. Así puede entenderse bien la condición alegre, briosa, floral, de esta trina colección de páginas impresas. Las de Valverde manifiestan cómo el espíritu de su autor ha sabido entrar en original y fraterno contacto con la palabra de algunos poetas egregios: Vallejo, Antonio Machado, Eliot, Hölderlin, Verlaine; y con ello nos revelan la penetrante sensibilidad de quien las escribió y anuncian para su ya próximo mediodía una importante teoría del lenguaje y de la expresión poética. Federico Sopeña nos había regalado varios excelentes libros; pero la índole de este que comento hace ver con nitidez mucho mayor la mañanera situación del escritor en su propia biografía. Trátase de una gavilla de sermones muy eficazmente enderezados al sentir del hombre actual. El cercano mediodía de Sopeña, ¿nos traerá, entre otros frutos, un libro que sea para las almas del siglo veinte lo que *Los nombres de Cristo,* la *Guía de pecadores* o la *Introducción*

del símbolo de la Fe fueron para las almas del dieciséis? Fernández-Carvajal, sereno y sutil, cristiano Ulises joven, ha reunido bajo un epígrafe de nostalgia y promesa sus más bellos artículos. Escribe nuestro amigo —mío lo era ya; tuyo, lector, lo será en cuanto abras *Los diálogos perdidos*— como si por graciosa donación hubiese conocido las páginas literarias de Aristóteles cuya pérdida deplora. ¿Por qué, pues, no esperar de él, cuando el sol de su mente llegue al cenit, algo que sea respecto a estos matinales ensayos lo que respecto al diálogo *Eudemo* fué la *Política* del Estagirita?

Tres signos de interrogación, tres expresiones de esperanza. No encuentro mejor saludo para este breve conjunto de libros en que luce la mañana.

SABER Y SER.—Me hablaban hace poco de la visita de cierto profesor español a una ciudad universitaria centroeuropea. En ella, un sabio eminente y ya provecto exponía a los jóvenes la obra de su vida. «¿Para qué he de molestarme en asistir —dijo nuestro compatriota a quien le invitaba a ser oyente—, si todo cuanto va a decir el profesor X lo he leído en sus publicaciones?» No mentía el informado visitante. Pero acaso asistiendo hubiese podido aprender algo nuevo: la diferencia cualitativa entre «saber mucho» y «ser sabio», entre el conocer una ciencia y el haberla hecho, entre la cultura cartográfica del opositor y la cultura oceanográfica, buceante, del investigador genuino. No hubiera sido chica la granjería.

JORGE SANTAYANA.—Empiezo a escribir esta línea pocos minutos después de haber leído que ha muerto en Roma Jorge Santayana, español de pasaporte y de corazón. No sé por qué, acaso en virtud de uno de esos actos que hace medio siglo llamaban «cerebraciones inconscientes», ha surgido en mi espíritu un lema aprendido en la prosa castiza y nostálgica de Luys Santa Marina: «Castilla, mi natura; Italia, mi ventura; Flandes, mi sepultura». Así fué

para muchos hombres de hierro y ensueño al iniciarse el declive de nuestros años más gloriosos. Otra podría ser la versión y otro ha sido el camino vital de Santayana: «Castilla, mi natura; Harvard, mi vestidura; Roma, mi sepultura». Español y castellano seguía siendo su pasaporte. «El destino de España ha estado siempre muy cerca de mi corazón», decía a un periodista, pocas horas antes de morir. ¿En qué medida, de qué singular modo esa «natura» castellana y esa «vestidura» harvardiense llegaron a ser, fundiéndose, carne espiritual de uno y el mismo hombre? ¿Qué había de español, qué de anglosajón, qué de hombre de este tiempo y qué de irreductiblemente santayanesco en la obra del pensador Jorge Santayana? ¿Qué vale y significa Santayana en la historia del pensamiento contemporáneo? La edición de sus escritos en el lenguaje de su primera infancia y una respuesta solvente a las interrogaciones que preceden son, creo, los dos mejores homenajes que hoy cabe tributar al autor de *Life of Reason*. Lo demás —como suelen decir los hombres de presa— es literatura.

ESPECIALIZACIÓN, DEDICACIÓN Y OFICIO.—La especialización como exigencia económica, el taylorismo del saber y el quehacer, es un mal necesario. La especialización como empeño vocacional, la consagración de una vida a saber y hacer una sola cosa lo mejor posible, es un bien deseable. Sobre todo en España, tierra en que abundan comentadores y proyectistas «de todo» y de que salen hacia ultramar tantos peones «para todo». Mientras los españoles no nos dediquemos a «ser» lo que por oficio hacemos —a «ser» profesores, políticos, poetas o carpinteros de ribera— nos seguirá doliendo España con excesiva frecuencia. «¿En qué te ocupas?», dice a Kent el rey Lear, en la tragedia de Shakespeare. «Me ocupo en no ser menos de lo que parezco», contesta Kent. Yo haría estampar ese breve diálogo en todas las esquinas de nuestro país.

«CULTURA».—¿Por qué son tantos los empeñados en confundir «cultura» con «actividad intelectual»? Hablan de «la cultura» y de «lo cultural» —observad cuánto se usa y se abusa del artículo neutro: «lo cultural», «lo social», «lo económico»— como si pintar un cuadro, conducir un automóvil, redactar un testamento o saludar dando la mano no fuesen normas de la vida culta. Más o menos cultos, mejor o peor cultivados, todos lo somos; y son cultos, por antonomasia, todos cuantos hacen su vida sabiendo cómo, por qué y para qué la hacen. Aunque se trate de destripar terrones. «Hállase entre nosotros el culto talabartero...» ¡Qué admirable comienzo para una nota de sociedad de la perfecta pequeña capital de provincia!

ELEGANCIA.—Hay una elegancia frente al prójimo: recordad la estampa del Marqués de Spínola en el lienzo velazqueño. Hay otra frente a nosotros mismos: es la que nos mueve a compostura cuando estamos solos. Mas también hay una tercera especie de elegancia, la que se ejercita frente a la propia fama. El prólogo de Gregorio Marañón al libro en que tan justamente se cuenta y elogia su vida podría servir de modelo a este difícil *tertium quid* de la elegancia humana.

CIENCIA Y POLÍTICA.—Bien está que el sabio peque de distraído, a fuerza de vivir absorto en su pensar, y que el hombre de mundo quede insensible ante ciertas sutilezas intelectuales, a fuerza de entregarse a su quehacer. Lo malo es que la pasión política lleve al hombre de ciencia a olvidarse de sus saberes, y que la novelería filosófica y científica haga sordo al hombre de mundo respecto a lo que en el mundo pasa. Vedlo en dos notables ejemplos.

Trasladémonos, con Eckermann, a la corte de Weimar. Es el 2 de agosto de 1830, y acaban de recibirse las primeras noticias concretas acerca de la revolución de julio en París. Va Federico Soret

a casa de Goethe, y el olímpico anciano le recibe con estas palabras:

—¿Qué pensáis de este gran suceso? El volcán ha entrado en erupción. ¡Todo está en llamas, y no se trata de una sesión a puerta cerrada!

Replica Soret:

—¡Terrible historia! Pero en tal situación y con tal Ministerio, ¿qué se puede esperar, si no es la expulsión de la familia real?

A lo cual responde Goethe:

—Parece, querido, que no nos entendemos. Yo no hablo de esas gentes, sino de cosas totalmente distintas. ¡Hablo de la pública discusión en la Academia entre Cuvier y Geoffroy de Saint-Hilaire, tan importante para la ciencia!

Cien años más tarde, un físico eminente, Philipp Lenard, compone en Heidelberg un libro consagrado a honrar los investigadores de la Naturaleza de máximo relieve, desde los que vivieron en el siglo de Pitágoras hasta los que murieron en los años subsiguientes a la Primera Guerra Mundial. Lenard afirma la real existencia del éter, y apostilla sus tesis con la siguiente nota: «La actual deficiencia de nuestro conocimiento acerca de algunas cuestiones particulares sobre el éter no debe ser confundida con la incertidumbre sobre su existencia. El hecho de que esto suceda, y hasta en libros escolares, es una debilidad mental frente a cierto judío que ha hecho mucho ruido con sus confusos pensamientos.» Sin emplear el apellido de su adversario intelectual, Lenard alude, como es obvio, a Alberto Einstein.

Observemos el carácter simétrico de los dos sucesos. Goethe, escritor genial y hombre de mundo, antepone su curiosidad por la ciencia a la noticia de un episodio importante de la Historia europea, hasta el extremo de desconocerlo. Lenard, hombre de ciencia por vocación y oficio, levanta un muro de pasión política entre él y una de las más fecundas provincias de la física contemporánea. A los dos habría que decirles algo parecido a esto: «Pien-

sa, zapatero, que tu interés por cuanto en el planeta sucede sólo será lícito si tú no llegas a olvidar enteramente tus zapatos.» Admonición en modo alguno incompatible con esta otra, tan admirable y profunda, del pintor Pancho Cossío: «Zapatero, a tu metafísica».

(Nota para objetantes eruditos: los «zapatos biológicos» que como inteligentísimo aficionado fabricaba y calzaba Goethe no logran invalidar la observación contenida en el párrafo precedente.)

Elogio del adverbio.—Los nombres sustantivos reducen a símbolo verbal las sustancias del mundo; los adjetivos hacen palabra sus varios accidentes; los verbos expresan nuestro humano modo de ver la actividad de unos y otros. ¡Qué desolador, que inhumano sería el lenguaje, sin embargo, si de él quedasen suprimidos los adverbios, esos humildes vocablos en que sustancias, accidentes y acciones se reclinan hacia el ser del hombre que habla, para decirle el modo de su relación con él! «Noblemente hombre», «suavemente verde», «andar ligeramente»... Gran invento humano, el del adverbio. Quien desee convencerse de ello, lea en el «Poema del aprendiz y el discípulo», de Luis Rosales, la rara y cambiante eficacia expresiva de la palabra «misericordiosamente», y piense lo que sería un mundo desposeído de cuanto nos manifiestan, uno a uno, todos los adverbios de modo.

Historia, erudición y diálogo.—*Historia y erudición.*—Si un hombre quiere contar a los demás lo que fué el reinado de Carlos V, ¿qué hará? La primera respuesta parece obvia: ese hombre deberá ir describiendo metódicamente los diversos sucesos de tal reinado, desde aquellos con que se inicia hasta aquellos otros con que termina. La narración procede, en consecuencia, desde lo que ocurrió antes hacia lo que acaeció después. Pero, ¿y si lo que el historiador pretende no es contar, sino conocer el reinado de Carlos V? ¿No se verá obli-

gado en tal caso a partir de todo cuanto de ese reinado resultó y, por lo tanto, a caminar «tiempo arriba» del acontecer real? El conocimiento de una «fuente» histórica, ¿no exige, por ventura, ese penoso trabajo de remontar el curso del tiempo, hasta llegar al acto de personal creación en que tal «fuente» —libro, carta, cuadro o piedra tallada— ganó su existencia propia?

Nadie lo ha visto mejor que Unamuno y Dilthey; aquél por intuición, éste por reflexión metódica. «Suelo ver las cosas del espíritu —escribía Unamuno en *El secreto de la vida*— algo a la manera de como si las del mundo material las viésemos en un cinematógrafo cuya cinta corriera al revés, yendo de lo último a lo primero, o como si a un fonógrafo se le hiciese girar en un sentido inverso al normal.» Y por los mismos años decía Dilthey: «El punto de ataque para definir en la Historia un complejo operativo está en partir de un efecto aislado y, caminando hacia atrás, indagar sus causas determinantes.» En orden al conocimiento del pasado, el meridiano de Salamanca y el de Berlín señalaban entonces la misma hora.

Conocer la Historia es, pues, deshacerla, desnacerla, indagar el hacimiento y el nacimiento de los testimonios en que se nos muestra. El historiador es, por lo pronto, un remador contra corriente. Y si además de historiador es un poquito filósofo —quiero decir un poco aficionado a conocer lo que es su propio conocimiento—, pronto advertirá que cada una de sus «fuentes» le va llevando hacia la zona en que la Historia se pone en relación genética con la Eternidad: la libre y creadora intimidad de una persona individual. Esa es la experiencia que más definitivamente separa al historiador del erudito.

Sobre el diálogo.—Más se habla sobre el diálogo que se le practica. Algunos, temerosos de perder el privilegio o la prebenda de su respectivo monólogo —o, lo que es más sutil, la comodidad de su si-

lencio—, suelen decir: «Dialogar, ¿para qué?» Voy a darles una breve respuesta: «Para varias cosas; y en primer término, para que cada uno de los dialogantes haga un poco mejor lo que hasta entonces venía haciendo.» Sócrates acababa pensando mejor después de haber dialogado con quienes le seguían. ¿Qué podrá decirse de cuantos, en lo nuestro, apenas rebasamos el nivel de la sandalia de Sócrates?

Excluyentes y comprensivos.—Quien se mueve en el mundo apoyado sobre un firme sistema de creencias y orientado por él, ¿debe ser excluyente o puede ser comprensivo respecto a todo cuanto parece estar fuera del círculo que esas creencias delimitan? La cuestión está siendo debatida en la mente de muchos españoles. A todos cuantos sienten el llamamiento de tan grave tema les propongo meditar sobre estas pocas palabras, tomadas de las que Asín Palacios, insigne arabista y sacerdote ejemplar, dedicó a comentar el *Fisal* de Aben Hazam de Córdoba: «A la luz de sus páginas, la hebra de oro de la *philosophia perennis*, que sutilmente hilaron con sus manos de hada los más sagaces ingenios de Grecia, puede verse cómo se enlaza y anuda y entreteje a través de los siglos con otras fibras quizá no tan brillantes, pero no menos resistentes, elaboradas por los artífices del pensamiento cristiano oriental, y más todavía por los musulmanes.» Nadie acusará a Santo Tomás de haberse pasado al moro; nadie podrá desconocer la grandeza y la limpieza de su polémica con Averroes. Pero si el santo de Aquino se hubiese situado frente a los sarracenos de entonces en la actitud «excluyente» que respecto a Unamuno y Antonio Machado postulan o exigen algunos celosos españoles de hoy, ¿mostrarían su actual figura la «filosofía perenne» y la teología que en ella tiene racional fundamento? ¿No sucederá que nuestros doctrinarios de la «exclusión» confunden —real o

tácticamente— la «comprensión» con la habilidad o con el escepticismo? Sería bien penoso.

HOMBRES ENTREVISTOS.—Hay en la historia hombres vistos: son aquellos de los cuales conocemos el nombre y la hazaña, llámense Alejandro Magno o Nicolasito Pertusato. Hay también hombres no vistos, personas que han pasado sobre el planeta sin dejar huella identificable: así, por ejemplo, los innumerables soldados o mártires desconocidos. Aquéllos nos prestan grata o ingrata compañía; estos otros, mero vacío, nos incitan a soñar lo que pudieron ser.

Pero no están ellos solos. Entre ambos órdenes hay el de los hombres entrevistos, y éstos no nos traen compañía, ni son vacío libremente rellenable: quedan siendo para siempre puro y desazonante gesto, como esas voces que por un momento rompen el silencio de la noche. En el año 1873 dió el fisiólogo Claudio Bernard uno de sus cursos sobre la diabetes, en el Colegio de Francia. Asistía un público copioso y diverso: estudiantes, médicos jóvenes, hombres de ciencia mundialmente famosos, alguna mujer; y entre éstas —la mención procede de una carta del propio Claudio Bernard— una española «de cabello desordenado». He aquí una persona entrevista. ¿Qué española fué ésa? ¿Alguna de las que acompañaron a Isabel II en su exilio parisiense? Y en tal caso, ¿qué rarísima dama de la Reina castiza pudo sentir curiosidad por la fisiología experimental? Nunca seremos capaces de responder a estas preguntas. Nuestra enigmática, curiosa y excepcional compatriota queda ahí, con su cabello desordenado, acaso a la graciosa manera de aquella otra que Garcilaso cantó, convertida sin remedio —salvo a los ojos de Dios— en leve e impreciso ademán fugitivo.

TIEMPO PASADO.—El curso académico de la Universidad de Madrid fué inaugurado en 1862 con un discurso de don Isaac Núñez Arenas, cuyo epí-

grafe rezaba así: «La Unidad, alma de la Ciencia, es el pío de toda criatura, lo que la asemeja a Dios, y lo que encuentra el espíritu en sí, en la Naturaleza y en la Humanidad.—La Filosofía va asentándola en todas las Ciencias e instituciones sociales.» Indudablemente, no todo tiempo pasado fué mejor.

TEATRO.—Uno de mis discípulos, Agustín Albarracín Teulón, ha leído hace poco una excelente tesis doctoral, consagrada a estudiar el contenido médico de la obra de Lope de Vega. El minucioso trabajo de este reciente doctor —casi dos mil papeletas pertinentes al caso ha logrado extraer de la obra del Fénix— nos ha permitido conocer segura y detalladamente el saber médico vigente en la sociedad española del Siglo de Oro; o, al menos, en la parte de esa sociedad que oía y era capaz de entender las comedias de Lope. Con otras palabras: el teatro lopesco ha sido, ante nuestros ojos, un fiel espejo del mundo a que perteneció.

¿Qué podrán decir del mundo actual los historiadores del futuro, si se deciden a mirarlo en el espejo de nuestro teatro? ¿Qué idea obtendrán de nosotros, españoles de hoy, quienes dentro de uno o dos siglos nos juzguen por las piezas que nuestros escenarios nos ofrecen? De cuatro principales modos puede el teatro dar testimonio acerca de la vida en torno: o como trasunto estilizado de lo que esa vida es en su inmediata realidad (teatro de costumbres, al modo de Arniches, de Benavente o de Miller), o como norma visible y ejemplificada de lo que los espectadores deben ser y no son (teatro moralizador y de tesis), o como figuración escenificada de los problemas, conscientes o no, que laten en las almas de quienes han de asistir a la representación de la pieza dramática (teatro psicológico), o como paradigma de aquello que los hombres de la época anhelaron en su intimidad más profunda e insobornable (teatro de utopías o de evasión a lo meramente posible, teatro poético). Pues

bien: yo, persona aficionada al ejercicio de la autovisión —si queréis, al examen de conciencia, en el más amplio sentido de esta última palabra—, me pregunto de cuando en cuando si el teatro con que los autores españoles animan nuestros escenarios tiene algo que ver con mis costumbres, mis normas, mis problemas y mis íntimas ilusiones. A veces, sí; mas por rara, muy rara excepción.

Al término de una conferencia, y como alivio de la enfadosa profesoralidad que en ella hubiera, dije a los poetas congregados en Segovia: «¡Poetas, expresadnos!» Creí hablar en mi nombre y en el de muchos; y pronuncié esas palabras con la certidumbre de saberme parcialmente expresado por toda una pléyade de líricos españoles contemporáneos. ¡Qué lejos esa gozosa certidumbre, si mi apóstrofe —sincero, menesteroso, vehemente— hubiese sido dirigido al conjunto de nuestros actuales poetas dramáticos!

La ópera.—Antonio Gallego Burín, nuestro Director General de Bellas Artes —y ese plural, ya se advierte, no es mayestático, sino acompañante y amistoso— se propone inaugurar el nuevo Teatro Real dentro de dos años. Pocos desean tanto como yo el logro de tan loable propósito; y no porque me encandile la ópera, ni sólo por mi vivo sentimiento del decoro nacional, sino por la irreprimible curiosidad de contemplar cómo se sitúan ante un espectáculo rayano en la arqueología las generaciones educadas al margen de su existencia habitual. ¿Se aficionarán a la ópera los madrileños que todavía no han cumplido los cincuenta? Y en tal caso, ¿será su afición un interés real y directo, o sólo un signo de secreta nostalgia, esa curiosa y mal definida nostalgia que ha llenado de muebles «isabelinos» las mansiones de nuestra burguesía acomodada y de muebles «coloniales» las viviendas de nuestra burguesía modesta? Y si tal afición existe, ¿se orientará hacia Wagner o hacia Mozart, hacia Verdi o hacia Rossini? ¿Preferirá las óperas

que aspiran a ser «rito», como las de Wagner, las que se contentan con ser «drama», como las de Verdi, o las que, como las de Rossini, sólo pretenden ser «juego»? Por mi parte, desde ahora me dispongo a verlo.

SOCRATISMO.—Un viejo conocido mío, de temple aristocrático, desdeñoso y pesimista, solía decir, cuando oía que alguien había hablado contra él: «¿Cómo es posible, si yo no le he hecho ningún favor?» Sócrates le hubiera replicado: «Sólo los favores torpemente hechos son capaces de engendrar la maledicencia.» No vacilo en declararme socrático; mas tampoco en confesar que a veces me es muy difícil serlo.

EL ENVÉS DE LA PANTALLA

1

HACIA EL MUNDO DEL CINE

Sentado sin esfuerzo en la muelle butaca, rodeado de oscuridad y silencio por todas partes menos por una —el rectángulo luminoso de la pantalla—, un hombre va a pasar dos horas de su vida real contemplando un mundo inventado en que, por obra de artificio, sólo las sensaciones ópticas y auditivas existen. En esencia, ¿no es éste el complejo fenómeno artístico, psicológico y social que solemos llamar «cine»?

En la proyección de una película concurren siempre, mejor o peor logrados, cuatro elementos constitutivos: una obra de arte, un documento, un hecho psicológico, un hecho social. Aunque sea repitiendo torpe y profanamente lo que otros con más técnica ya han dicho, tratemos de penetrar en el contenido propio de cada uno de esos ingredientes del espectáculo cinematográfico.

La película es, ante todo, obra de arte, óptima

algunas veces, mediocre muchas más, mala y aun malísima no pocas. Según esto, una cinta de las llamadas «comerciales» nunca deja de ser obra de de arte, aunque lo sea —como una estatuilla de Olot o como un poema sublorquiano— por modo vulgar, fracasado o detestable. Yace en ella una fábula creada por la imaginación de un hombre, fábula convertida luego por otro en sucesión de efectos visuales y auditivos, interpretada plástica, expresiva y sonoramente por algunos más, y reducida al fin, por la industria de un nuevo equipo, a la condición de imagen proyectable. Hay en el cine muy finas técnicas científicas y muy poderosos fines comerciales; pero la entidad comúnmente llamada «película» —o «filme», voz aprobada ya por la Real Academia Española— alberga siempre en su seno, para su gloria o su condenación, esa sutil criatura que todos solemos llamar «obra de arte». En ella tiene su verdadero principio de ordenación.

Mas la película no es sólo obra de arte; es también documento, expresión parcial y significativa de la vida humana. A veces, por modo voluntario y directo: piénsese en «Ladrón de bicicletas» o en «Calle Mayor». A veces, por modo oblicuo e indeliberado, como acaece en las producciones que ahora llaman «de evasión». La contemplación de «A nous la liberté» o «El camino de Tilsitt» suscitará siempre en el espectador caviloso esta pregunta: ¿cómo tuvo que ser la sociedad en que tales obras de arte nacieron y lograron vigencia?

No menos apremiantes son los problemas psicológicos que el cine, en cuanto espectáculo, plantea. ¿Qué pasa en el alma del espectador ante la proyección de cualquier película y ante la de aquella a que de hecho asiste? Su exclusivo atenimiento a datos visuales y auditivos, la contemplación de un mundo rigurosamente «intangible», ¿cómo cualifican su personal contacto con la realidad exterior, sobre todo cuando esa realidad es la humana?

Y por fin —*last but not least*—, los problemas de orden social. En el curso de pocas semanas, a lo

sumo de pocos meses, centenares de millones de hombres de todas las razas y mentalidades han tenido ante sus ojos un mismo trozo de vida neoyorquina, africana, italiana o japonesa. No sólo esto. Sin proponérselo, acaso contra su propia voluntad, el plutócrata ve y oye la vida del arrabal, y los hombres del campo y del suburbio se meten en el hogar del aristócrata. No hay duda: la conciencia social de nuestra época sería incomprensible sin esta constante operación del cine sobre las almas de sus espectadores habituales.

Múltiples y graves problemas estéticos, intelectuales y sociales. La dirección de *Gaceta ilustrada* ha querido que yo comente libremente, sin tecnicismos de crítico, como simple y mondo espectador, algunas de la películas que las pantallas de Madrid ofrecen. ¿Qué podré hacer yo, tan carente de saberes técnicos en materia de cine, pero a la vez tan consciente de los graves y múltiples problemas que la realidad del cine plantea? Me temo que muy poca y pobre cosa. Pero la suerte está echada. Vamos allá.

2

«CONSPIRACION DEL SILENCIO»

Sépalo o no, quiéralo o no, el hombre persigue con sus obras fines complejos, en cuya trama se mezclan la verdad, el bien y la belleza. Cuando predomina en esta trama la pretensión de verdad, el resultado se llama «ciencia»; cuando es el ansia de bien lo que en ella prepondera —aunque ese bien resulte ser sólo aparente—, la obra recibe el nombre de «acción moral»; cuando descuella sobre los restantes fines la sed de belleza, el término a que la actividad conduce suele recibir la harto equívoca denominación de «arte».

A la luz de esta escolar y aun perogrullesca in-

troducción, ¿qué fin principal atribuiremos al equipo productor de «Conspiración del silencio»? Desde luego, no la verdad. Es cierto que Spencer Tracy quiere saber lo que realmente ha sido de un granjero japonés que habitaba en aquel poblado del Oeste californiano; pero no le importa saberlo por conocer la verdad, sino por cumplir un compromiso de orden moral. ¿La belleza, entonces? Tampoco. Sólo las primeras escenas de la cinta —aquellas en que un largo tren avanza como una serpiente roja a través del desierto enorme y amarillo— logran despertar la admiración estética del espectador. Las escenas restantes no pasan de ser estéticamente discretas, cuando no descienden a niveles más bajos que el de la simple discreción: recuérdese la pelea en el bar o el combate nocturno que da resolución al conflicto. Ni la sed de verdad ni el afán de belleza han movido a los autores de «Conspiración del silencio»; su fin ha sido, según la ya añeja tradición de los *western*, preponderantemente moral: mostrar cómo en la lucha del bien contra el mal acaba venciendo el primero.

¿Acaso no? Un soldado norteamericano de raza japonesa muere por salvar la vida de uno de sus camaradas. Conclusa la guerra, el superviviente —Spencer Tracy— decide entregar al padre del muerto la medalla ganada por éste. No sabe que el viejo ha sido asesinado hace años por una pequeña banda de vaqueros. Pronto, sin embargo, lo descubre. Ni el atemorizado silencio de los habitantes del poblado, ni la amenaza jactanciosa de los culpables del asesinato logran hacerle desistir de su propósito: saber lo ocurrido y castigar al asesino. Lo cual, como era de esperar, acontece al término de un combate nocturno puerilmente planeado y presentado por el guionista y el director.

Hablaba yo hace un momento de la tradición moral de los *western*. Nadie la pondrá en duda. Pero junto a esa íntima vena, otra de carácter épico presta su espíritu al género. Una buena cinta del Oeste es a la vez epopeya y arenga, romance

fronterizo y *enxiemplo*, en el sentido que los autores medievales dieron a esta palabra, y así puede ser en ocasiones auténtica obra de arte. ¿Recordáis «Union Pacific» y «Solo ante el peligro»? Desprovista del airón de la epopeya, «Conspiración del silencio» es tan sólo una ingenua y optimista lección de moral. Aun solitario y amenazado, un hombre justiciero y tenaz consigue descubrir crímenes bien celados por el interés y la cobardía, avivar la honradez y la valentía en el ánimo de los indecisos, vencer a los agentes del mal, aunque éstos sean mayoría abrumadora, y dejar tras de sí una comunidad humana libre, enhiesta y esperanzada. Todo ello es sin duda muy hermoso y aleccionador. Mejor dicho: sería muy hermoso y aleccionador si el director y el guionista no hubiesen pecado de manera tan flagrante contra el mandamiento aristotélico de la verosimilitud. Que el justo solitario prevalezca socialmente —subrayo: *socialmente*— contra la multitud aviesa, ¿es evento verosímil? Muy lejos me hallo de aplaudir la cazurrería cuasivolteriana de una parte de nuestro pueblo, según la cual «vinieron los sarracenos — y nos molieron a palos, — que Dios protege a los malos — cuando son más que los buenos». Creo en la inteligencia y, por añadidura, profeso la moral de la obra y no la moral del éxito. Pero un éxito tan inverosímil como el de «Conspiración del silencio», ¿puede ser lección de vida y de moral? La exigencia intelectual y estética del hombre adulto dice resueltamente: no. *Eppur si muove*. Porque acaece, amigos, que una cinta *western* habla al adolescente que todos llevamos bajo nuestra piel de adulto, y sobre un alma adolescente nunca deja de ser eficaz lo inverosímil, cuando la inverosimilitud parece ser gaje del heroísmo.

3

«LOS VIKINGOS»

Confieso ingenuamente mi escasa afición al cine histórico. Aunque de la Historia pueda extraerse buen cine —¿quién no recuerda la delicia de «Pimpinela Escarlata» y «Enrique V»?—, la reconstrucción cinematográfica del pasado suele ser falsa y superficial. Lo contrario del «neorrealismo» es la «paleoficción» o ficción de lo antiguo: esas figuraciones de sucesos remotos por obra de la peluquería y el cartón. ¿Por qué, entonces, he acudido a la proyección de «Los vinkingos»? Seré sincero: porque, muy profesoralmente, quería explorar cómo anda la sensibilidad histórica de los productores cinematográficos de ultramar.

La utilización artística del pasado es tan antigua como el arte mismo: en la memoria de todos está el tema de la guerra de Troya. Pero desde que los ilustrados del siglo XVIII y los románticos del XIX inventaron esa tremenda cosa que solemos llamar «conciencia histórica», el empleo del pretérito por los artistas ha sido consciente, deliberado, yo diría que hasta pedagógico. Fiel a la sensibilidad de su tiempo, el artista ha querido mostrar a sus coetáneos cómo han llegado a ser lo que son. Así aconteció en Europa y en América cuando en las almas prevalecía la visión progresista de la Historia. El curso de los siglos sería a la vez camino y crecimiento perfectivo. Conozcamos el pasado y nos conoceremos a nosotros mismos: tal fué la universal consigna. De ella procede en no escasa medida la inspiración de sir Walter Scott, Alejandro Dumas y don Benito Pérez Galdós. Leyendo «Guy Mannering» e «Ivanhoe», ¡qué plácida y gozosamente descubría el súbdito de la reina Victoria la parte de los sajones y de los normandos en la constitución de su propia e importante personalidad! Y así el lector francés de «Los tres mosqueteros» y

—ya con placidez y gozo histórico mucho menores— el lector español de los «Episodios nacionales».

Pero he aquí que la historia del siglo XX —guerras y revoluciones mundiales, talante apocalíptico, hastío de lo viejo, ansia de novedad radical— rompe la ilusión del progresismo. La Historia no es un camino dulce e inexorablemente progresivo. ¿Qué es? Por lo pronto, ocasión de morir y ocasión de renacer. No se estudia ahora el pasado para saber cómo uno ha llegado a ser lo que él es, sino para ser algo muy distinto de lo que se fué y se está siendo. Cunde por doquier el primitivismo; pero en «lo primitivo» no se ve el germen de un crecimiento continuo, sino la incitación a una vida nueva, diferente de aquella que «lo primitivo» real e inmediatamente engendró. No se busca tanto lo que fué como lo que pudo ser y no fué. El pasado, en suma, ha perdido su condición de vía ascendente y ha recobrado su condición de mito. Compruébelo el lector desentrañando en su propia alma la significación que para el hombre actual poseen el arte negro, las leyendas clásicas y los textos literarios de los primeros cristianos. ¿Qué es gran parte de la pintura actual —valga este ejemplo— sino un obstinado empeño de los primeros pintores por ser hijos directos del arte de Altamira y Lascaux, y no nietos o bisnietos suyos? Guste o no guste, así es nuestro tiempo bajo la fascinante superficie de la cibernética, los antibióticos y los cohetes interplanetarios.

Pero vengamos a «Los vikingos». Con tal nombre, o con el de normandos, estos hombres constituyen una de las raíces de Europa: la vida europea —y por tanto la historia universal— serían inexplicables sin la infinita sed de vivir de aquel pueblo violento y terrible. La reconstrucción cinematográfica de la aventura vikinga, ¿qué intención podía llevar en su entraña? ¿Iba a ser pedagogía o mito? Su contemplación en la pantalla ¿iba a enseñarme lo que los vikingos «realmente» fueron en la edi-

ficación del modo de existir que llamamos «Europa», o inyectaría en mi ánimo la misteriosa incitación a un vida nueva? Y si esa reconstrucción no fuera pedagogía, ni fuese mito, ¿sería al menos gustoso pasatiempo? Con estas interrogaciones en el ánimo caminaba yo hacia la sala en que la cinta se proyecta.

Para convencerme —¡oh dolor!— de que «Los vikingos» no es pedagogía, ni mito, ni pasatiempo gustoso. Mucho menos, obra de arte. El espectador «ve» unas cuantas escenas de la vida vikinga; pero, viéndolas, ¿logra acaso saber lo que ellas «significan»? Tampoco siente que en su alma hayan penetrado saetas incitantes: el sentimiento que en él domina es, más que la incitación, la pesadumbre. La fábula dramática —la rivalidad entre dos hermanos que desconocen serlo— ha sido vulgarmente tratada. Más que un drama histórico, la película es una de esas series de dibujos coloreados que publican las revistas infantiles, un «cartoon» algo más largo y complejo que los habituales. Sálvanse —todo hay que decirlo— algunas fotografías: un hermoso fiordo, unas aguas marinas que a veces ostentan la calidad nebulosa y vívida de los lienzos de Turner, una espectacular pelea sobre la torre de un viejo castillo costanero. Pero esto, que indudablemente es algo, ¿compensa de lo que la cinta no es y pudo haber sido? Lo que es, lo que pudo ser, lo que podría ser... Una vez más, los verbos y los tiempos verbales de nuestra época.

4

«BUS STOP»

Nadie sostendrá, estoy bien seguro, que «Bus Stop» es una película muy importante. Pero «Bus Stop» ¿es una película importante? El primer movimiento del ánimo —del mío, por lo menos— es

negarlo rotundamente. Las notas más externas y superficiales de la cinta, lo que podríamos llamar su gesticulación, impelen con eficacia y hasta con vehemencia hacia ese juicio negativo. Ahora bien: una persona, una obra literaria, una figuración plástica de la vida humana, ¿pueden ser rectamente juzgadas sólo por su gesticulación externa? Como bajo una mala capa hay a veces un buen bebedor, ¿no podrá también acaecer que un gesto chillón lleve dentro una intimidad estimable? Y en este caso, ¿no estaremos en el deber de preguntarnos si la aparente inconveniencia del gesto tiene su causa en la torpeza o si la tiene en la deliberación?

Hace bastantes años, un ingenioso médico francés propuso estudiar las psiconeurosis con ayuda de un método que él denominaba «concéntrico». Pocos serán hoy los que lo recuerden. Esto, sin embargo, no es óbice para que yo lo aplique ahora, muy libremente modificado, al análisis de «Bus Stop», cinta en la cual es posible y hasta fácil distinguir una superficie, una trama interna y una probable intención secreta, íntima.

Ya he dicho que la superficie de «Bus Stop» es chillona, desmesurada, aparatosa. El color es más vivo que fuerte, más de *peintre de dimanche* que de *fauve*. Los pintores modernos han descubierto que la forma da a la realidad pintada su esencia (cubismo), y el color su existencia («fauvismo»). Pero ¡qué talento y qué valentía son necesarios para que el toque de color dé existencias reales y no meras apariencias iluminadas, como las que con tan excesiva frecuencia ofrece «Bus Stop»! Y como el color, el ademán de los actores, tantas veces situados en esa enojosa zona que media entre la expresividad y la pantomima. Un mozo jactancioso y puédelotodo no tiene por qué caer en esa incontinencia de movimientos de que Don Murray hace alarde. Más discreta que su compañero, tal vez arrastrada por él, también la Marilyn Monroe de esta cinta suele llevar su dinamismo hasta el exceso.

Pero esa indudable y molesta desmesura, ¿será deliberada? ¿Tendrá en su seno un oculto designio burlesco? En su determinación, ¿habrá entrado cierta avisada voluntad de ironía? El nervio de la trama consiste en mostrar —con mentalidad mucho más dramática que épica— cómo el fracaso puede ser redentor, si el fracasado, movido por una instancia superior, sabe hacer suya su derrota. El mozo jactancioso y puédelotodo sólo comienza a ser persona cuando, por amor, acepta la descomunal zurra que le propina un vulgarísimo conductor de autobús. Hasta entonces era no más que una caricatura; desde entonces, renacido, vuelto a nacer tras esa «muerte chiquita» que en la biografía es siempre un fracaso, empieza a ser un hombre; o mejor, esa peculiar mixtura de niño y hombre que constituye el primer resultado de fracasar sin resentimiento. Quien real o simbólicamente ha sido derribado, puede ponerse en pie con dos propósitos muy distintos entre sí: la venganza y la reforma; y si el propósito de venganza es signo de adultez terca y deforme, el propósito de reforma es siempre adultez proyectada e incipiente, vida humana en que se mezclan la puericia —una puericia nueva, recobrada— y la definitiva madurez. Según esto, «Bus Stop» es en su trama, bajo la agitación y el estrépito de su corteza visible, una larvada crítica de la filosofía del éxito y del *well-to-do* que tantas veces ha sido el motor ideológico del cine norteamericano. Sí; acaso la confiada, presuntuosa, irritante inquietud escénica de los actores quiera ser la burla de un estilo vital cada vez más en entredicho. ¿No escribió Santo Tomás que el varón magnánimo —aquel cuyas empresas son altas y arduas, mas no descabelladas— es hombre lento de movimientos? A su costa, eso parece haber aprendido el héroe de «Bus Stop».

La piel de esta cinta es gesticulante; su trama es a un tiempo desengañada y optimista. ¿Cómo será la intención que secretamente ha dado vida a una y otra? El galán vuelve a su tierra —ese

rancho de Montana que el espectador no llega a ver— enriquecido y renovado por el amor y el fracaso, y hacia esa misma tierra va, súbitamente curada de ilusiones vanas, la pobre y necia cantante que aspiraba a ser estrella. «La tierra, he ahí la verdad», nos dice a manera de tácita tesis el *happy end* de la película. Pero este viejo y venerable *slogan* de la literatura universal, ¿posee vigencia efectiva en las almas actuales, tan obstinadas en fundar su vida sobre la técnica y no sobre el terruño? Aunque a veces parezca rebelarse contra este destino, el hombre del siglo XX ama más el artificio que la naturaleza, y antes busca su solaz en el cine que en las puestas de sol. ¿Qué va a ser del vaquero y la cantante, cuando lleguen a su rancho de Montana y, tras la primavera que aguardan, vean caer otra vez la nieve? No lo sabemos. La película termina con una promesa, más también con una incertidumbre. Una intención elemental y poética —proclamar de nuevo la virtud salvadora del retorno a la tierra— late secreta bajo la piel gesticulante y la trama desengañada. Pero esa intención parece más bien una aspiración que una consigna. ¿Puede alguien estar seguro de la definitiva felicidad del vaquero y la cantante? En verdad, «Bus Stop», que no es cinta muy importante, no deja de tener cierta importancia en su seno.

5

«AL ESTE DEL EDEN»

El reestreno de esta hermosa cinta me da ocasión para comentarla; mas no en lo que atañe a su forma artística —dirección, interpretación, fotografía—, que acerca de estas cosas todo o casi todo ha sido dicho por quienes saben de cine, sino en lo tocante a su contenido humano, a los problemas psicológicos, morales y sociales que en ella han

sito tan honda y certeramente tratados. ¿Acaso «Al Este del Edén» no es ante todo una película psicológica, moral y social?

A lo largo de su fábula, dos temas se entrelazan; dos temas diversos en apariencia, pero —hoy lo sabemos muy bien— íntimamente conexos en su entraña: el cainismo, costado sombrío de la convivencia entre hermano y hermano, y la relación paterno-filial. ¡Qué profunda, qué delicada, qué conmovedoramente se ha sabido mostrar la esencial urdimbre que entre ellos existe! Con ser tantos los aciertos de John Steinbeck y Elia Kazan, ése es para mí el supremo. Dos hermanos crecen juntos a la sombra de un padre puritano y laborioso; no han conocido a su madre. Uno de ellos se ha hecho hombre bajo doble bendición, la del padre y la de la vida: es a la vez noble y alegre, obediente y querido; todo le asemeja a uno de esos raros «afortunados» o «suertudos» por decisión divina de que nos habla Aristóteles. El otro hermano, por contraste, es huraño y violento, busca las aventuras amorosas que las gentes honestas suelen «ver mal», vive inquieto y aun atormentado por una oscura desazón interior. ¿Llegará a ser Caín este muchacho? ¿Será de él de quien puedan decirse las severas palabras bíblicas que prestan su título a la narración: *«Y salió Caín de la presencia de Yahvé y moró en la tierra de Nod, al Este del Edén»*. (*Gen.* 4, 16)?

La psicología de nuestro siglo nos ha enseñado con evidencia «científica» lo que desde su nacimiento viene diciéndonos la teología cristiana: que todos tenemos en nuestra alma un Abel y un Caín, una parte abelita y otra cainita. Pero en el definitivo predominio de una o de otra —salvo, a lo sumo, en los sujetos afectos de la anomalía psíquica que los anglosajones llaman «locura moral»— no hay una fatalidad biológica inexorable. Ese habitual predominio de nuestro Abel sobre nuestro Caín, o de nuestro Caín sobre nuestro Abel, depende en último extremo de nosotros mismos, porque, con más

o menos dificultades, en nuestras almas todos los hombres sanos somos moralmente libres. Mas no sólo de nosotros mismos depende, porque nuestra educación entera, desde la primerísima infancia hasta el pleno uso de razón, hace en nosotros más fácil o más difícil la constante necesidad de optar por el Caín o por el Abel que simultáneamente somos; y en esa total educación es momento decisivo la relación materno-filial, el modo como la madre ama y sonríe —o no ama ni sonríe— al futuro hombre. ¿Recordáis a Virgilio? «*A quien no sonrió su madre, ni los dioses le sentaron a su mesa, ni las diosas le admitieron en su tálamo*». Bajo el indumento mitológico del verso, el poeta supo adivinar genialmente la importancia configuradora de la sonrisa maternal.

Aarón y Caleb, los dos hermanos de «Al Este del Edén», no han conocido a su madre. ¿Por qué? ¿Ha muerto cuando ellos eran niños, como se les ha dicho? No. La madre, mujer en que ardía un deseo salvaje de vivir vida propia y desgarrada, abandonó hace años al padre, hombre honrado, piadoso y fiel a la esforzada mejora de su hacienda. Pero la seca rectitud y la adusta honorabilidad de los hombres, ¿acaso no son, en ocasiones, el resultado de vencer a medias un secreto, semiconsciente y agresivo sentimiento de culpabilidad? En el alma de ese hombre puritano, ¿no hay constantemente algo que le está hablando de culpa y de fracaso? Aarón, el hermano de alma clara, ha crecido creyendo muerta a su madre y acariciado por una imagen falsamente transfigurada de ésta. Caleb, el hermano de alma turbia, deja la infancia sospechando oscuramente la verdad y— no podía ser de otro modo— juzgando con rebeldía la vida y la persona de su padre; con rebeldía, mas no sin amor. El niño en cuya infancia no ha sonreído una madre real, ni siquiera una madre fingida, siente que por los senos de su intimidad pasa a veces la sombra de Caín, de su propio Caín. Sus raptos de violencia, su rebeldía contra el firme orden fami-

liar, sus conatos de evasión, son acerbo resultado de aquella temprana manquedad. Caleb, ¿llegará a ser Caín?

No llegará a serlo, porque el hombre —y más el hombre joven— es siempre capaz de redención, y porque en la vida de Caleb van a entrar como dos ríos de fuego el amor y el dolor, las dos instancias que en el orden natural más eficaz y poderosamente remueven, renuevan y purifican el barro de que los hijos de Adán estamos hechos: el amor a la deliciosa criatura que, menesterosa de más fuerte y complejo amante, va a prometerse con Aarón; el dolor de ver cómo el padre cae herido de muerte por una enfermedad en cuyo estallido él, Caleb, tiene alguna parte. Caleb inicia su *vita nuova* movido y edificado por el amor y el dolor. ¿Y Aarón? ¿Qué será de él en la guerra de Europa, luego de haber descubierto la hiriente verdad de que su madre vive al margen de cuanto para él es honorable? ¿No es él quien, insospechadamente, viaja ahora hacia «el Este del Edén»? ¿Qué será de Aarón, hombre bueno y desesperado? Hermosa, honda, inolvidable cinta. Sigamos con Virgilio: entre tanta y tanta trivialidad cinematográfica, la estatura estética y moral de «Al Este del Edén» se levanta «cuanto el ciprés sobre el flexible mimbre».

6

«LA SIRENA Y EL DELFIN»

¿Qué puede movernos a seguir con interés las escenas de esta cinta? ¿El argumento? No: su idea central y su desarrollo son demasiado ingenuos, y en ocasiones —pienso, ante todo, en el desenlace—, hasta puerilmente ingenuos; sólo ayudado por Apolo o por Hermes hubiera podido ese niño griego hacer lo que en la película hace. ¿Las gracias de una Sofía Loren llena de expresividad y energía

femeninamente elementales? Sería yo el último en negar o menospreciar con gesto de dómine la existencia de tales gracias, versión marinera y pescadora de las que, bajo figura cazadora y agreste, derramaba Artemis sobre el mar Egeo desde la ribera opuesta a la que baña las costas de Hidra y el Peloponeso. «¡Grande es la Diana de los efesios!», gritaban éstos, todavía en tiempo de San Pablo. Pero el interés de un espectador medianamente culto y sensible subsistiría esta vez sin esa adehala plástica e interpretativa. La verdad, la pura y luminosa verdad, es que, para este tipo de espectadores, el incentivo principal de «La sirena y el delfín» se encierra en una palabra siempre incitadora y siempre prestigiosa: la palabra «Grecia».

Es tan cierto esto, que la única escena de algún valor dramático nace al conjuro de lo que Grecia es para nosotros, los actuales hombres de Occidente. Se trata de extraer del fondo del mar, donde yace largos siglos, un importante tesoro artístico. Cuando ese tesoro sea extraído, ¿a quién pertenecerá? ¿A la pescadora de esponjas que lo ha descubierto, aunque ella, sólo atenta a ganar su pobre pan cotidiano, viva insensible a la alta historia antigua de su pueblo? ¿Al Estado griego, tan lejano ya, pese a la lengua, de lo que hace dos mil quinientos años pretendió ser la Confederación de Delos? ¿A toda la humanidad culta de Occidente, heredera espiritual de Grecia, y sin cuya sensibilidad histórica no sería verdadero «tesoro» la estatuilla sumergida? ¿No es la técnica de Occidente, por añadidura, el medio que va a permitir rescatar ese casi olvidado bronce? Los tres pretendientes podrían alegar su parte de razón, y es precisamente el choque dialéctico de estas parciales razones —dramatizado por el naciente amor entre el arqueólogo y la pescadora—, el móvil del único fragmento de la trama animado por una chispa de pasión real.

La tenue pasión que el resto de la cinta produce —pasión estética, pasión histórica— es también

real, mas no procede del argumento, sino, como he dicho, del escenario en que éste acaece. Pasión real es, en efecto, la súbita conmoción de nuestra alma ante la aparición cromática de las piedras del Partenón. Por sí mismo, como pura ordenación espacial de forma y materia, el Partenón suscitará siempre un estado de ánimo integrado por tres fuertes emociones primarias: la emoción inmediata de la grandeza, la subsiguiente emoción de la inteligencia y la belleza, la emoción última del misterio. No hay sólo grandeza, no hay sólo inteligencia y belleza en el Partenón. Sin esa misteriosa extrañeza de los templos griegos —la extrañeza y el misterio de un espacio vacío circundado de columnas—, ¿sería nuestro estado de ánimo el que efectivamente es? Pero el Partenón y el Erecteion son algo más que mera ordenación espacial de forma y materia: son también los restos de la cultura en que nuestros modos de pensar tienen una de sus raíces principales; restos a la vez familiares, venerables y doblemente extraños y misteriosos, porque nueva extrañeza y nuevo misterio añade a nuestra contemplación de esas ruinas el saber que a su sombra vivieron juntos la dialéctica y el culto a Dioniso, la ideal procesión de la mente que es el silogismo y la carnal y orgiástica procesión del instinto a que daba figura visible el rito báquico. ¿Qué hará sobre las losas de la Acrópolis el hombre de Occidente? ¿Entonará otra vez la «Plegaria» neopagana de Renan? ¿Recitará con lágrimas en los ojos, como un sacerdote helenizante que yo conozco, las augurales palabras del discurso de San Pablo en el Areópago? ¿O bien, recogido en la compleja emoción de su alma, se limitará a contemplar cómo la vida actual y la vida de siempre —el amor, el deseo, el dolor, la ambición— se mueven y afanan entre el roído esplendor de las columnas dóricas?

Pasión real es también la que levanta en nosotros la visita del espectador al monasterio ortodoxo de Meteora, pedacito de vida bizantina entre el silencio augusto de unos peñascos prehistóricos

y el trivial rumor lejano del turismo «à forfait». Y también la que en nosotros despierta esa linda canción griega que canta la protagonista. Algo habrán puesto en su melodía, aunque ésta haya sido inventada ayer mismo, el viejo mar Mediterráneo y la múltiple historia —helénica, bizantina, turca, griega de nuevo— de la isla en que la cantan. Grecia, Grecia. Indudablemente, ésta es la clave del interés que, pese a ingenuidades y dislates, enciende y mantiene «La sirena y el delfín» en quienes con una mínima cultura histórica asisten a su proyección.

7

«LOS JUEVES, MILAGRO»

No sé cuál será la experiencia de otros. La mía tiene por nombre una palabra que nos obliga a todos, pero mucho más que a nadie a los que tenemos como oficios principales el aprendizaje y la enseñanza: la palabra «perplejidad». Según su etimología latina, «perplejidad» es la condición de lo que está muy trenzado o entrelazado. En lo que a mi perplejidad atañe, ¿tendrá razón la etimología? Mi primer estado de ánimo ante la proyección de «Los jueves, milagro» —inteligente producción de un director inteligente—, ¿dependerá de que no percibo bien el trenzado de los diversos motivos que componen la trama de esta cinta, o de que esos motivos no se trenzan entre sí de un modo armonioso y coherente? Veamos, veamos.

Creo que el arranque de la acción es un gran hallazgo. Sobre el escenario de un pueblecito español, floreciente ayer, cuando sus aguas medicinales tuvieron prestigio, descaecido y vegetante luego, van a operar, enlazándose entre sí, dos motivos muy constantes desde hace siglos en la figura psicológica y social de nuestro pueblo: la milagrería y el picarismo. Una buena parte del pueblo español es-

pera y espera resolver los problemas de su existencia cotidiana —penuria, enfermedad, ansia de vida eminente y famosa— a favor de un prodigio llovido del cielo: la lotería, el turismo, la droga exótica, el invento sorprendente, el regalo sensible y maravilloso de Limpias, Ezquioga o Cuevas de Vinromá; algo, en suma, más bien merecido por lo que se hizo ayer o por lo que se hará mañana, que conquistado por lo que hoy se está haciendo. Ya se sabe: «Suerte te dé Dios, hijo, que el saber de poco vale». Y frente a la milagrería, el picarismo, con su animosa y desengañada carencia de escrúpulos, con su despierto y alicorto atenimiento a la apremiante necesidad cotidiana. La industria del pícaro se aplica a resolver sin grandes miramientos el puro presente; la ilusión del milagrero se emplea en esperar sin mayor esfuerzo su futuro gratuito y salvador.

¡Qué gran tema, la conjunción y el mutuo juego de la milagrería y el picarismo! Si unos cuantos pícaros listos y socialmente bien situados se dedican a explotar la soterrada milagrería de un pueblo inerte, menesteroso y esperanzado, ¿qué pasará? La primera mitad de los «Los jueves, milagro» no es sino el planteamiento cinematográfico —un ingenioso y divertido planteamiento— de esta españolísima interrogación. Ya «situados» en la vida, pero descontentos de su suerte en ella, Lázaro de Tormes y Guzmán de Alfarache se deciden a explotar en beneficio suyo la credulidad y la esperanza de las pobres gentes que les rodean. Pronto gana vigencia social la superchería de una fingida aparición milagrosa. Los enfermos se disponen a recobrar salud nueva, los pobres se aprestan a salir atropellada y mirífícamente de su estrechez. En este decisivo trance de la acción, ¿qué pasará?

En sumario esquema, tres rumbos podía tomar el desenlace de la cinta: el triunfo definitivo del picarismo (la superchería acabaría entonces prevaleciendo), el fracaso del picarismo, con el subsiguiente desencanto de la milagrería popular (la super-

chería es descubierta y los prodigios no llegan: esto hubiera propuesto la fe razonable y no milagrera del cura del pueblo) o un fracaso del picarismo seguido por el triunfo de la ingenua ilusión que en el seno de toda milagrería late. La primera solución hubiese sido cómica, hilarante y moralmente pesimista: con muy buen juicio, el guionista la ha desechado. La solución segunda sería cómica, menos hilarante y moralmente esperanzadora, porque sólo es «moral» la esperanza terrena —de ella se trata en «Los jueves, milagro»— cuando se basa en el esfuerzo inteligente y cotidiano del esperanzado. ¿Y el tercer desenlace? Para mi perplejidad, sobre éste ha recaído la elección. Un nuevo personaje surge como por ensalmo en el trenzado de la trama, y resuelve insospechadamente el conflicto entre el picarismo y la milagrería. ¿Quién es ese dinámico y despejado mozo que ahora interviene para que las gentes crean en el prodigio? ¿Es un doctor en picardía, capaz de dar lecciones a los pícaros bachilleres del villorrio? ¿Será el propio San Dimas, el santo con que ha jugado la superchería de los pícaros locales? Esto viene a decirnos la broma postrera de la cinta. El caso es que al fin triunfa la fe milagrera sobre la fe razonable y sobre la superchería, y los milagros comienzan a ser reales. La ilusión sin obras de un pueblo crédulo y menesteroso —en verdad, bastante más crédulo que creyente—, empieza a recibir como llovido del cielo lo que soterradamente venía esperando. Y esto a mí, hombre y español nada milagrero, me produce perplejidad y desazón. «Cree, espera, y todo en la tierra te vendrá por añadidura», dice entre bromas y veras la moraleja de la película. Pero nuestro pueblo —la parte mejor de nuestro pueblo— ¿no ha dicho también «A Dios rogando y con el mazo dando»? Pienso que el creador de «Los jueves, milagro» y de «Bienvenido, míster Marshall», persona de muy real y contrastado talento, lograría explicarme satisfactoriamente la causa oculta de esta insalvable perplejidad mía.

8

«EL MUNDO ES DE LAS MUJERES»

Fábula de escaso calado, pero ligera y agradable: tres matrimonios que, por iniciativa de un capitán de industria indolente y esteta, compiten para la promoción de uno de los maridos a un alto empleo comercial. Escenarios siempre lujosos, aunque no siempre de buen gusto. Sugestivas imágenes de Nueva York. Colores vivaces y efectistas. Interpretación correcta, entonada. Todo esto hay a primera vista en «El mundo es de las mujeres». ¿Hay algo más en esa cinta? Dentro de su indudable realidad de producción «standard», más allá de su trivialidad innegable, ¿dice algo a un espectador aficionado a contemplar con curiosidad la vida humana? Yo creo que, sin proponérselo, los autores de «El mundo es de las mujeres» nos han abierto una ventana coloreada y luminosa hacia dos de las notas más características de la existencia norteamericana: la competición y el matriarcado familiar.

Todos los pueblos que han alcanzado eminencia universal han sabido crear un tipo humano social e históricamente representativo: España, el «hidalgo»; Inglaterra, el «gentleman»; Francia, el «honnête homme»; Alemania, el «Junker». ¿Y los Estados Unidos? Indudablemente, el «pionero». Para que exista un «pionero» —prefiero esta palabra a la más castiza de «adelantado»— son precisas dos condiciones principales: una externa, el espacio vital, y otra interna, el espíritu de aventura. Para que una cultura de «pioneros» logre ejemplaridad, es necesario que al espacio vital y al espíritu de aventura se asocie otra condición nueva: el juego limpio. La expansión norteamericana hacia el Oeste, gesta de «pioneros» y empresa capitalísima para la constitución de la nacionalidad de los Estados Unidos, ha logrado vigencia histórica y literaria subrayando expresamente la aso-

ciación de esas tres notas esenciales; y así, durante todo el siglo XIX y una parte del XX, el pueblo norteamericano ha sido el arquetipo de la convivencia basada sobre la libre competición o, como técnicamente suele decirse, de la sociedad competitiva. «El mundo es de las mujeres» trata de ejemplificar amablemente este modo de convivir. No en el lejano Oeste, sino entre rascacielos; no con pañuelo de vaquero en torno al cuello, sino con el «white collar» del funcionario acomodado, tres hombres van a hacer de «pioneros» hacia la eminencia social. El mismo rascacielos ¿qué es en su entraña, sino el testimonio arquitectónico de una sociedad titánicamente competitiva?

Pero el funcionario, ¿puede ser «pionero»? Cuando crece la densidad de población y va decreciendo la proporción de los recursos, ¿es posible que una sociedad siga siendo puramente competitiva? Los treinta últimos años de la historia norteamericana son una lenta y resignada respuesta negativa a esas dos interrogaciones: léase —resonante testimonio— *The lonely Crowd,* el célebre libro de David Riesman. No puede extrañar que los tres maridos de «El mundo es de las mujeres» tengan más intención que realidad de «pioneros», pese a la deportiva ambición con que inician su común carrera hacia el éxito.

Tanto menos podrán serlo plenamente, sometidos como están al modo de vivir en que el «pionero» ha caído, tan pronto como su existencia se ha hecho sedentaria: el matriarcado familiar. En la vida pública de los Estados Unidos prepondera el varón; en la vida privada prevalece la mujer. Aquélla es vida patriarcal, en el sentido etnológico y etimológico de la palabra; esta otra es vida matriarcal. ¿No nos lo está diciendo con involuntaria elocuencia el desarrollo de «El mundo es de las mujeres»? Las dos mujeres «buenas» de la película —una más menesterosa de amor personal, otra más sedienta de amor maternal— impiden a sus respectivos maridos la marcha desembarazada

y resuelta hacia el triunfo que la existencia del «pionero» exige; y si el consorte de la mujer «mala» —llamemos así a esa pobre criatura liviana y codiciosa— logra por fin la victoria, no podrá llegar a su meta sin librarse drásticamente de un «complejo» conyugal nada propio del «pionero» de garra, por el estilo de los que antaño colonizaron Arizona o fundaron el «Pennsylvania Rail Road». Para mí, la escena medular de la cinta es una de las que en ella parecen más subordinadas y adjetivas: esa tumultuosa compra de ropa femenina en un almacén de liquidaciones. Competición y matriarcado familiar actúan allí en cultivo puro.

«El mundo es de las mujeres»: hora y media de no ingrato pasatiempo. Mas también, tenue y secretamente, una grave pregunta de alcance universal. «Volens nolens», la sociedad norteamericana va dejando de ser sociedad competitiva, va haciéndose más y más sociedad cooperativa. Más aún: el «pionero», su tipo característico y representativo, vive ahora en régimen de matriarcado familiar. ¿Qué va a ser de esa sociedad en un futuro próximo? Nada nos dice acerca de ello el *happy end* de esta película. Pero la verdad es que a todos nos importa la respuesta.

9

«LA VENGANZA»

He aquí una de las tierras de España, y acaso la más representativa. Anchos campos de trigo amarillo, ya a punto de siega, bajo un sol que parece ser un disco metálico al rojo blanco. Al fondo o en primer término, algún suave recuesto donde crecen matojos sarmentosos y aromáticos. Muy de cuando en cuando, separados a veces por leguas de terreno seco y ardoroso, breves sotillos que alegran la retina y la piel del caminante. Puestas de sol en que

todo el universo se hace diáfana y maravillosamente sangriento, violáceo, acerado. ¡Qué certero, qué eficaz ha sido Bardem recogiendo esta imagen de España, viva desde hace sesenta años en el corazón de todos los españoles sensibles!

Sobre esa tierra, vida humana elemental y honda. Pueblos blancos y extendidos, como pegados a la gleba. Trabajo esforzado e incierto: vedlo en esos planos, acaso los mejores de la cinta, en que la hoz del segador avanza, rítmica y afanosa, abriendo tajo a través de las mieses mediocres. Canciones de escueto y penetrante lirismo. Viejos odios familiares, odios en que los motivos económicos y los motivos pasionales —la sangre, el sexo— mezclan su acción poderosa y profunda. Amores violentos, casi desnudos de halo retórico y sentimental. Inquietud constante por el poco pan de mañana, siempre mal repartido y siempre amenazado por la calamidad imprevisible del fuego o la tormenta. Choque entre el hambre tradicional y la técnica importada. Solidaridad fuerte en los empeños arduos y en las situaciones-límite de la existencia, y nula o muy laxa en el quehacer cotidiano. Tales son, rudamente tramados entre sí, los temas que dan suelo y contenido al movimiento dramático de «La venganza». También en la doble tarea de sentirlos como hombre y buscarlos como creador cinematográfico ha sido diestro Bardem, inventor y realizador de la película.

El escenario es óptimo. Los materiales humanos de la fábula son auténticos y vigorosos; hállanse, por tanto, llenos de posibilidades para la acción dramática. ¿Estaremos entonces ante una gran película, ante «la» gran película de este ya eminente director? Para ello sería necesario que los valores dramáticos de «La venganza» estuviesen a la altura de sus valores plásticos, y aquéllos sólo alcanzan excelencia cuando la materia humana —pasiones, mentalidades, caracteres, conductas, situaciones sociales— se articula y configura en una fábula externa e internamente coherente y armoniosa. «Mac-

beth» no sería lo que es si la conversión de su valiente protagonista al mal y a la ruina no tuviese en la tragedia sespiriana la magistral andadura psicológica y escénica que en ella tiene. Ahí veo yo en «La venganza» el fallo que le impide ser la gran película española por todos deseada.

Hay en «La venganza» algo formalmente falso, teatral, en el sentido menos bueno de esta palabra: el aire levemente zarzuelesco con que a veces se mueven y cantan sobre el campo y sobre la pantalla las cuadrillas de segadores. Hay también algo no bien motivado psicológicamente y, por consecuencia, dramáticamente ineficaz: un odio sañudo y viejo que en un abrir y cerrar de ojos se desvanece, un duelo a muerte que de golpe se resuelve en amistad y sonrisa. En el orden psicológico y en el dramático son aceptables la transición espiritual de Andrea del odio al amor, y la subsiguiente «nobilización», valga esta palabra, del alma de Luis «el Torcido». ¿Lo es, en cambio, la benéfica y súbita mutación sentimental que antecede al *happy end* de la película y del drama? El espectador no lo siente así, y cuando mira hacia sí mismo advierte que su alma es más crítica que participante, y vive más en el recinto de la butaca que en el interior de la pantalla. Algo análogo cabe decir de la ingenua predicación del escritor andante en el centro mismo de la acción escénica. El tema es interesante y sutil, aunque más novelesco y teatral que cinematográfico: la eficacia o la ineficacia de la palabra admonitoria sobre la pasión y el menester social de los hombres, cuando esa palabra está animada por una chispa de buena voluntad. Buena voluntad hay, sin duda, en el pánfilo escritor de «La venganza», tan disímil de los no pocos escritores españoles que se han echado al campo de España para contarnos cómo es: «Azorín», Unamuno, Ciro Bayo, Ortega o Cela. Pero si en él hay buena voluntad, ¿hay acaso inteligencia suficiente? Yo creo que no. La inteligencia —que ante todo es «hacerse cargo de la situación», como Zubiri enseña—

es tan necesaria como la buena voluntad para la operación social de la palabra, y esta verdad explica la falsedad humana subyacente a la falsedad cinematográfica de nuestro escritorcillo. El verdadero escritor, el verdadero intelectual, tendría que decir algo más grave, más inteligente y más hondo que las ingenuas y bienintencionadas frases de este menguadísimo redentor literario de «La venganza».

Así veo yo la última creación de Bardem. Dista todavía de ser la gran película dramática y española que su talento nos debe, pero es película que el espectador exigente debe ver. Trátase, en efecto, de otro paso en la carrera de un hombre que con ambición y con técnica se propone llevar a la pantalla cinematográfica el dolor y el amor, la sed y la esperanza, la rudeza y el primor de las gentes humildes de España.

10

«EL CEBO»

No hay mucho orégano en el monte. Falto de cosa mejor —mi escaso tiempo libre no me ha permitido asistir esta semana a otra proyección—, comentaré esa mala película policíaca que llaman «El cebo». Una buena fotografía, una interpretación aceptable y una dirección experta no logran salvarla del fracaso; con lo cual se demuestra una vez más que ni el hábito hace al monje, ni es posible hacer buen cine si falla el guión, principio y alma del cine. «El cebo» fracasa, en efecto, no por sus cualidades adjetivas, que éstas son más que aceptables, sino por su torpe modo de ser lo que pretende: película policíaca.

Como el género novelístico de que procede, la película policíaca persigue dos metas principales, la verdad y la emoción, a través de dos medios básicos, el relato de una pesquisa y la pintura psi-

cológica y social de una pequeña parcela del mundo. Su intención primaria no es, pues, moral o estética, sino intelectual; el espectador no aspira en primer término a que el culpable sea castigado, sino a saber quién ha sido el autor del crimen y cómo ha podido cometerlo. Por eso en las creaciones policíacas, novelas o películas, tiene tan decisiva importancia la verosimilitud, la exclusión de eventos demasiado azarosos y de ocurrencias felices excesivamente caprichosas y arbitrarias. Algo de teorema matemático debe haber siempre en el desarrollo de una buena fábula policíaca. Mandamiento contra el cual «El cebo» peca flagrante y reiteradamente.

Pero el teorema en acción que es la pesquisa —teorema a la vez deductivo e inductivo, caminante de la premisa a la conclusión y del hecho empírico a la verdad que lo explica— no podría ser materia literaria o cinematográfica si no latiese en su seno la emoción inherente a la noticia de la muerte real (el asesinato de que se parte) y a la amenaza de la muerte posible (la posibilidad de que el asesinato se repita); y si, por añadidura, la narración no pintase diestra y sugestivamente, a la par que el proceso mental y real de la búsqueda, la peculiaridad social y psicológica del pequeño grupo humano a que pertenecen la víctima y el criminal.

Hubo un tiempo en que la psicología del criminal no importaba mucho. El relato literario que inaugura el género policíaco —«Doble asesinato en la calle Morgue», de Edgar Allan Poe— tiene como oculto protagonista un antropoide, no un hombre. En las novelas de Conan Doyle importa ante todo la habilidad de Sherlock Holmes para la detección y la interpretación de los indicios materiales del crimen, no el alma y la personal situación del criminal. Pero desde que, por razones diversas, la afición a la psicología ha tomado carta de natura-

leza en la sociedad occidental, el lector y el espectador no se conforman sino sabiendo con detalle y finura suficientes lo que acaece en el interior de quien mata y de quien muere; con lo cual la pesquisa habrá de tener en cuenta, tanto como los hechos visibles y tangibles, las pasiones y las intenciones de cuantos en la génesis de esos hechos han intervenido. Compárese una buena novela policíaca de los últimos treinta años con cualquiera de las de Conan Doyle, y se comprobará intuitivamente la verdad de mi aserto.

No podía «El cebo» ser infiel a esta honda y difusa exigencia de nuestra época. Pero ¿cómo la ha cumplido? A mi juicio, del peor modo posible; esto es, recurriendo al psicópata y al niño, aquél como autor del asesinato que se investiga, este otro como víctima y como recurso principal de la investigación. Brindo a mis lectores este aforismo, tan pocas veces desmentido por la experiencia: «Producción policíaca con loco, mala; producción policíaca con niño, igualmente mala; producción policíaca con loco y niño, doblemente mala». Aunque los niños sean criaturas y actores tan deliciosos como los que en «El cebo» aparecen. Y aunque el loco, como éste de «El cebo», no acabe de serlo del todo, y quede en ser un psicópata movido al asesinato de niñas por la fuerza de un complejo de sumisión conyugal. Donosa teoría. ¿De dónde han sacado los guionistas de esta cinta que los asesinos de niños suelen ser maridos sin hijos, sometidos al malhumorado dominio casero de su mujer? La acción de «El cebo» transcurre en Suiza, cuna de Eugenio Bleuler, Carlos G. Jung y Luis Binswanger; país, por tanto, de muy alta importancia en la formación de la psiquiatría actual. Por respeto a Suiza, ¿no habría sido oportuno que la psicología de este repugnante criminal hubiese sido concebida y expuesta de un modo menos rudo, arbitrario y folletinesco? La literatura y el cine pueden prescindir, por supuesto, de la ciencia. Ni Cervantes, ni Dostoievski necesitaron ser psiquiatras para componer

su obra genial. Pero cuando en la literatura y en el cine se apela a la ciencia, como en «El cebo» sucede, es inexcusable tratarla con algún respeto.

11

«SEGUIRE TU CAMINO»

He aquí una película de óptima intención. He aquí, no obstante, una película malograda desde su raíz. ¿Por qué? Leo que la Oficina Católica Internacional del Cine premió esta cinta «por su exaltación del triunfo de la espiritualidad sobre una concepción materialista de la ciencia y de la vida». Referidas estas palabras a la intención de «Seguiré tu camino», me parecen inobjetables; aplicadas, en cambio, al cumplimiento cinematográfico de esa intención, creo que merecen revisión atenta. Porque acaece que no sólo el infierno está empedrado de buenas intenciones; que también puede estarlo el limbo. Y mirada la trama ideológica de «Seguiré tu camino» desde la mentalidad de nuestro tiempo, ¿no es cierto que, pese a su óptimo propósito, se acerca bastante más al limbo que la gloria?

La película está humana y dramáticamente edificada sobre un conflicto espiritual: el choque amoroso entre un médico inteligente, brusco e irónico, que cree en la ciencia y no cree en Dios, y una mujer, médica también, profundamente religiosa y rebosante de fino y caritativo amor al prójimo. Un viejo doctor, compañero de entrambos en el sanatorio donde trabajan, dice una vez al joven sabio: «Déjala; no podéis entenderos. Tú crees en la ciencia y ella cree en Dios.» Y como haciéndose eco de esas palabras, hoy punto menos que inconcebibles, la joven y creyente psiquiatra se manifiesta en otra escena contra la ciencia, que ha hecho posible la destrucción y no ha traído a los hombres amor.

Oyendo todas estas cosas, un espectador lúcida

y realmente instalado en nuestro tiempo siente en su alma una profunda desazón histórica. «¿En qué año vivo yo —se pregunta—: en 1959 o en 1880?» Esta ingenua contraposición entre la ciencia y la fe, ¿no es la misma que Víctor Hugo proclamaba enfáticamente, a través del atormentado Claudio Frollo, en las páginas de *Nuestra Señora de París*? Este conflicto ideológico y sentimental, ¿no es, pese al distinto enfoque, el mismo que dió existencia literaria a «Doña Perfecta» y a «La familia de León Roch»?

No parecen saber los guionistas de «Seguiré tu camino» que a lo largo del siglo XX la ciencia natural —la maravillosa ciencia que ha dado al hombre la física nuclear, la bomba atómica, los satélites artificiales y los antibióticos— ha perdido su antigua pretensión de constituirse en saber decisivo y absoluto. Puesto que ellos son alemanes, les aconsejaría la lectura de una conferencia de Max Planck, el genial creador de la teoría de los «quanta», expresivamente titulada «Religión y ciencia natural». O, si quieren atenerse a fuentes anglosajonas, la consideración de estas líneas del filósofo Collingwood: «los hombres de ciencia de nuestros días hablan de Dios en una forma que hubiera escandalizado a los científicos de hace cincuenta años». Y si no quedan satisfechos sin atravesar idealmente el telón de acero, les recomendaría el relato que sólo hace meses publicó la esposa de un sabio alemán residente en la Unión Soviética. Cuenta esta señora que cuando los sabios jóvenes soviéticos hablan libremente entre sí y se proponen el problema del origen de la energía, suelen afirmar la necesidad de admitir un Creador que la haya sacado de la nada, critican el materialismo dogmático y, sin adscribirse a una doctrina religiosa determinada, se confiesan partidarios de «dar al Estado lo que es del Estado y a Dios lo que es de Dios». Quien de un modo u otro viva en el tiempo a que pertenecen tan dispares testimonios, ¿cómo podrá no sentir, clara u oscuramente, el radical

anacronismo ideológico de «Seguiré tu camino»?

Líbreme Dios de afirmar tontamente que hoy no existe un conflicto espiritual y social —un hondo y dramático conflicto— entre la fe religiosa y las «potencias del mundo»; o, si se quiere, entre la fe en el Dios cristiano y la fe en las posibilidades históricas de la naturaleza humana. Pero ese conflicto no reviste ahora la forma de una oposición entre la ciencia y la fe, como hace ochenta años, sino la que necesariamente imponen, cada una por su lado, la visión marxista y la visión existencialista de la historia y del hombre. Ni el hombre de ciencia suele hoy reírse, en cuanto tal hombre de ciencia, del Nuevo Testamento, ni el cristiano de este tiempo —¿verdad, mi admirado P. Dubarle?— suele prorrumpir en esas sentimentales y reaccionarias diatribas contra la ciencia secular. Por esto dije que «Seguiré tu camino», película de óptima intención, es película malograda desde su raíz. Y por eso el espectador un poco exigente, sin dejar de reconocer en ella muy estimables merecimientos accesorios —baste citar la excelente interpretación del protagonista y la fina modulación sentimental del amor de la joven psiquiatra—, no puede dejar de encontrarla ingenua, trasnochada y ñoña, aunque en sus escenas centrales llegue a ser dramática. ¿Qué es la ñoñez, diría un existencialista, sino buena intención ingenua y torpemente «situada»?

12

«MI TIO»

Puesto que ser caviloso consiste, ante todo, en situarse reflexivamente frente a lo que a uno le pasa, seamos un poquito cavilosos, y a la salida de la proyección de «Mi tío», gran cinta cómica, preguntémonos: ¿por qué se ríe uno? Y ante todo: ¿se ríe uno porque está alegre, o está uno alegre

porque se ríe? Todos los manuales de psicología plantean esta cuestión cuando exponen el pensamiento de W. James acerca de la expresión mímica de las emociones. Y la verdad es que a las dos preguntas se puede responder afirmativamente. Todos sabemos que cuando alguien ríe a nuestro lado, acaba por contagiarnos la risa y, a la postre, por alegrarnos, aunque una parte de nuestra alma, la parte más noble y personal, se irrite contra la mecánica alegría que entonces nos invade. Viejo y elemental recurso circense, a que el director de «Mi tío» no deja de recurrir.

Pero la buena comicidad no consiste en hacernos reír por inducción, con objeto de suscitar en nosotros esa postiza alegría consecutiva a la risa, sino en presentarnos situaciones que nos diviertan, y que por divertirnos nos hagan reír. La buena comicidad exige que lo cómico sea anterior a la risa. Y eso, si de veras somos cavilosos, pone inexorablemente ante nosotros el arduo problema intelectual de saber qué cosa sea «lo cómico».

Francia, a cuya alacre mentalidad tan directa y radicalmente pertenece la comicidad inteligente e irónica de «Mi tío», nos ha dado a los hombres occidentales —¿qué pensarán los hombres orientales de nuestra risa?— dos grandes teorías de lo cómico: la de Baudelaire (*De l'essence du rire*) y la de Bergson (*Le rire*). Propongo al lector curioso el ejercicio de aplicar a «Mi tío» la concepción bodeleriana de «lo cómico absoluto» y la bergsoniana idea de la mecanización de la vida. Y mientras se decide a emprender tan sugestiva tarea —sugestivo empeño es, en efecto, someter las construcciones teóricas a la dura prueba de la realidad concreta—, yo le diré que a mi juicio hay dos modos cardinales de reír, la risa agresiva y la risa compasiva, y que los dos, alternándose y oponiéndose, constituyen el nervio de esta película de Tati.

¿Qué es en esencia «Mi tío», sino la cómica contraposición de dos mundos cómicamente vistos, uno provocador de risa agresiva, y suscitador el otro de

risa compasiva? Frente a la casa y a la vida superlativamente funcionales y cursis del matrimonio burgués en que se centra el primero de esos dos mundos, el espectador, desde fuera, lanza agresivamente su risa. El sueño de la razón produce monstruos, según la genial sentencia goyesca; mas también puede producir marionetas cómicas, seres ridículamente mezquinos y deshumanizados, como estos que en «Mi tío» de modo tan hilarante geometrizan y mecanizan su vida toda. Buen ejercicio, europeo ejercicio, este de crear y utilizar la máquina riéndose un poco de ella. Charlot hizo cómica la crueldad de la máquina, su ciega eficacia contra la libertad. Veinticinco años más tarde, el creador de «Mi tío» —¿por qué: por ser menos profundo que Charlot o por ser cinco lustros posterior a él?; esto sería históricamente consolador— hace comicidad descubriendo que la máquina misma puede ser cómica; y como la máquina, las vidas que de ella quieran hacer su modelo. La risa del espectador es en este caso una alegre y agresiva rebeldía de la libertad contra la mecánica; mas no para negarla, a la manera del anarquismo ibérico o del primitivismo rusoniano, sino para someterla humana e irónicamente a sus sobremecánicos designios.

¡Qué distinta de esta risa agresiva, esa otra risa compasiva que promueve en nuestra alma y en nuestro rostro la vida acostumbrada y poco racional de Saint-Maur, segundo de los mundos contiguos y contrapuestos de «Mi tío»! El barrendero cuya escoba nunca llega al montón de basura, porque todo transeúnte es para él un proyecto de conversación: el desorden del puesto de verduras; la casa tan cómicamente antifuncional, pero tan tiernamente humana, en que vive Mr. Hulot; las bromas de los niños en arriscada libertad; los perros a la vez vagabundos y sociales... Viendo cómo esto se mueve ante sus ojos, el espectador sonríe o ríe compasivamente, en el más genuino y literal sentido de esta última palabra; es decir, queriendo vivir dentro de lo que ve, deseando más o menos

conscientemente vacar por un rato de su vida racionalizada y negociosa para convivir con Mr. Hulot y sus amigos cuando en el «bistrot» charlan o discuten bebiendo su copa de «beaujolais» o de «calvados», o con los muchachos que comen esos buñuelos tan poco asépticos y se divierten creando menudos conflictos a los viandantes descuidados. En la pugna entre la libertad y la mecánica, entre la casa ridículamente funcional y la suelta y un poco sucia «bonhomie» de Saint-Maur, ni la cinta ni el espectador vacilan: los dos optan resueltamente por Saint-Maur, como el sobrino de «Mon oncle» devora los manoseados buñuelos del vendedor callejero y se hastía, inapetente y triste, ante los buñuelos archicientíficos que en su casa le ofrecen.

En esta cómica antítesis, ¿es posible una síntesis superadora? A ella apunta, con hegeliana comicidad, la vida personal de Mr. Hulot, que con su bicicleta motorizada pasa y vuelve a pasar de uno de esos dos mundos al otro. Y como él, los perros, el perro racionalizado con su mantita a cuadros, y los canes vagabundos, con su hirsuto y nunca peinado pelaje. El «ballet» perruno de todos ellos con que la película acaba, ¿no es un cómico canto a la convivencia? «Mi tío» tiene detrás de sí a Charlot y René Clair, pero sabe utilizar original e inteligentemente esa doble y gloriosa herencia.

13

«GIGANTE»

Si yo tuviera que reducir a fórmula escueta mi juicio sobre el contenido de «Gigante», diría: «Tres horas largas de narcisismo norteamericano». Lo cual, me apresuro a advertirlo, no es sentencia escuetamente negativa —la imagen de Narciso no deja de ser bella porque el propio Narciso la pro-

voque—; pero sí es opinión bastante alejada del elogio incondicional y entusiasta.

No es «Gigante» la expresión de un narcisismo inmediato e ingenuo. En sus escenas no se limita el hombre norteamericano a decirnos: «Mira qué hermoso, qué joven y qué fuerte es mi país.» Practicando deliberadamente una autovisión mediata y reflexiva, la autora y los productores de «Gigante» nos dicen: «Mira cómo mi grande y complejo país va resolviendo poco a poco sus problemas internos.» Y esto es pedagogía, excelente y útil pedagogía, pero no acaba de ser poesía épica.

La constitución histórica de los Estados Unidos ha exigido —mejor: viene exigiendo— la resolución de varios problemas importantes: el territorial (tensiones entre el Este y el Oeste, entre el Este y el Sur), el racial (discriminación o asimilación de las minorías negras e indias), el generacional (continuidad de la tradición nacional en una época en que las generaciones reclaman enérgicamente sus propios derechos), el económico (sentido de una prosperidad material en continuo auge) y, si vale llamarlo así, el sexual (el problema social de la relación entre los dos sexos, cuando el uno y el otro son «socialmente» conscientes de sí mismos). ¿No son estos cinco problemas los que dan vida y movimiento a las escenas de «Gigante»?

El espectador de esta cinta asiste a la pacífica pugna entre las tierras dulces y verdes de Maryland y las bravas y encendidas tierras de Tejas. En aquéllas las gentes de hace cuarenta años ya eran cultas y refinadas; en estas otras —anchas tierras ganaderas de polvo y viento—, los hombres eran entonces ásperos y montaraces. El inquieto y siempre amenazado matrimonio entre la fina doncella de Maryland y el tosco ganadero tejano, ¿qué es, en el fondo, sino el planteamiento literario y cinematográfico de la fuerte tensión territorial que opera en la historia norteamericana? Cuando al final de la cinta conversan ella y él sobre el diván del rancho, la lección histórica ha llegado a su térmi-

no, y reza así: «Al cabo de los años, nuestro matrimonio —la unión entre el Este y el Sur— ha trabado en unidad fecunda y armoniosa dos formas de vida muy distintas entre sí. Lo que empezó siendo distinto, ha terminado por ser complementario.»

Cosa muy semejante viene a decir la escena en que el nieto rubio y el nieto cobrizo de ese matrimonio —la unión entre el Este y el Sur— ha tablema racial —miseria de los indios, desdén de los patricios tejanos—late a todo lo largo de la película. El es el que por vez primera pone a prueba con alguna seriedad la interna viabilidad del matromonio protagonista, y en él tiene su materia el verdadero «clímax» de la historia familiar que da a «Gigante» su fábula: la pelea entre el ranchero tejano —todavía racista por tradición de grupo, pero ya sentimentalmente ganado por la más noble causa de sus hijos— y el dueño de un restaurante en que sigue habiendo discriminación de razas. Orientada hacia el espectador norteamericano, esa pelea es, más que un episodio dramático, una confesión pública y una homilía.

Y este sentido, ¿no es también el que posee la «concordia discors» que a lo largo del tiempo van configurando las sucesivas generaciones de la familia Benedict? En la sucesión del curso del tiempo histórico parece haber dos modos cardinales: el paulatino o biológico (maduración y corrupción) y el subitáneo o personal (decisión). El tiempo de «Gigante» es tiempo biológico de maduración, de aurora, como el tiempo de «Los Buddenbroks», la gran novela de Thomas Mann, es tiempo biológico de corrupción, de ocaso. ¿Qué significa en el curso de la historia el advenimiento de una nueva generación? ¿Es un crecimiento perfectivo, o es un golpe de timón hacia un rumbo nuevo? Acaso convenga que sea lo uno y lo otro; acaso sea siempre una y otra cosa, aunque a veces sólo aparezca visible uno de los dos ingredientes. En cuanto expresión de un sentimiento tópico en el pueblo norteamericano, «Gigante» subraya la operación ma-

turativa y procesual de las diversas generaciones sucesivas. Estas pugnan entre sí, pero su contienda es la que la yema primaveral emprende contra la corteza de la rama, para servir eficaz e inconscientemente al destino del árbol a que una y otra pertenecen. Y como las generaciones, los sexos, tal y como la sociedad norteamericana los entiende y realiza: laborioso, tenaz y emprendedor el varón, sensible y más espiritual y humana la mujer. La muchachita de Maryland y el hombre de Tejas son símbolos norteamericanos tanto como personajes y personas.

El destino de Jett Rink —el personaje más complejo de la fábula; el mozo huraño e irónico que fracasa en amores y triunfa en negocios— plantea, acaso sin deliberación, el problema humano e histórico de la prosperidad. Prosperidad, ¿para qué? Hay una respuesta inmediata e ineludible: para vivir con seguridad y holgura. Mas cuando la prosperidad sigue creciendo, ¿puede bastar esa respuesta? Mediata, pero no menos ineludiblemente, la abundancia propone a los hombres un grave problema ético, a un tiempo personal e histórico. Con la borrachera de Jett Rink en el homenaje que sus corterráneos le tributan —mejor realizada por el actor (James Dean) que por el guionista y el director—, fracasa el empeño narcisista de «Gigante». La imagen del rostro de Narciso queda deformada ahora por una onda del agua en que ella se formó. Prosperidad, ¿para qué? Tal es el interrogante que la inseguridad y la miseria del mundo tienen que ver en torno a «Gigante», muy estimable y muy sugeridora muestra del problemático narcisismo norteamericano.

14

«MESAS SEPARADAS»

Varias e importantes son las cuestiones que esta película propone al espectador caviloso. Es posible discutir, frente a ella, la mutua relación entre el cine y el teatro. ¿Hay o no hay temas propios de cada uno de estos modos de representar la vida humana? Más aún: ¿hay o no hay un «espacio teatral» y un «espacio cinematográfico» específicamente distintos entre sí? La expresividad escénica, ¿debe ser o no debe ser la misma en el actor teatral y en el actor cinematográfico? «Mesas separadas» consiente también la glosa sociológica. En la sociedad occidental, ¿qué son y qué significan esos grupos de gentes solitarias que los «jubilados de la vida», como movidos por una suerte de afinidad electiva, suelen constituir? El grupo congregado en el «Hotel Beauregard», ¿hasta qué punto es privativamente inglés, y en qué medida podría pertenecer a cualquier otro país de Occidente? En una ciudad española o italiana, ¿sería verosímil esta comedia de Terence Ratigan? Cabe, en fin, el comentario psicológico. ¿Por qué las almas de esas personas son como son? ¿Qué hay de común entre todas ellas? Estos hombres, ¿podrían instalarse de nuevo en los modos de vida que solemos llamar «normales»?

Puesto que es necesario optar, ceñiré mi glosa al costado sociológico de «Mesas separadas», y trataré de entender la relación existente entre ese puñadito de personas cobijadas en el «Hotel Beauregard» y la sociedad de nuestro tiempo. Bournemouth es una ciudad veraniega situada en la costa meridional de Inglaterra. Pasado el estío, los hoteles de Bournemouth bajan sus precios. He aquí uno de ellos, modesto y un poco anticuado. ¿Quienes acudirán a él? Según «Mesas separadas», las personas que por impaciencia o por inutilidad no son capaces

de vivir con plenitud de derechos en la sociedad a que pertenecen: los «impacientes por vivir» (en este caso, el estudiante de Medicina y su novia) y los «jubilados de la vida», sea la edad o sea el fracaso la causa de su jubilación.

El «jubilado» constituye hoy un grave problema social. Con su resuelta entrega a la «religión del trabajo» y con su permanente exigencia de novedad, la sociedad de nuestro tiempo expele hacia su periferia a los que ya no pueden rendir lo que ella pide y a los incapaces de rápida adaptación a lo nuevo. Con sus técnicas higiénicas y terapéuticas, esa sociedad ha prolongado considerablemente la pervivencia media de sus hombres. Consecuencia: el número de los jubilados es hoy mayor que nunca. ¿Será sólo social el problema que de esto resulta? ¿Serán sólo los políticos, los sociólogos y los economistas quienes tengan que enfrentarse con él? La respuesta de «Mesas separadas» es rotundamente negativa; y lo es, y tiene que serlo, porque la contextura individualista y dinámica de nuestra sociedad hace también dramático ese grave problema social de la jubilación. El hombre activo y negocioso de nuestro tiempo suele vivir —allende la zona de las afecciones más íntimas— terriblemente solo; pero la acción continua a que se entrega no le deja percibir su soledad, le embriaga frente a ella. El jubilado, en cambio, se ve forzado a sentir su propia soledad, y vive el drama de no haber sido formado para utilizarla. Descubre, en suma, que su ser consistía en su quehacer; y cuando el quehacer termina, percibe dentro de sí el penoso vacío de su persona.

En esta situación, ¿qué hará el jubilado? La vida personal —como la naturaleza, según los antiguos— no tolera el vacío. El solitario inactivo tratará de llenar su existencia inútil fingiendo un recuerdo (el pasado bélico del Comandante), inventando una esperanza (la visita que nunca llega, esa visita del antiguo alumno que continuamente espera el viejo profesor), urdiendo una intriga de apariencia mo-

ralizadora, redentora (la vieja ante el pequeño vicio oculto del Comandante) o cultivando con crispada vehemencia una afición cualquiera, un «hobby» (la solterona que apuesta a las carreras de caballos). Y junto a éstos, los solitarios por fracaso: una millonaria neoyorquina ávida de sensaciones y el hombre áspero, inteligente y honrado a quien esa «vamp» había roto la vida. (Entre paréntesis, ésta es la parte más trivial y menos interesante de «Mesas separadas»).

Pero a la larga no es tolerable la soledad forzosa. La intriga de la vieja redentora descubre a todos la existencia del «otro»; un «otro» que no es simple compañero de hotel, sino un hombre conmovido por pasiones y problemas, siquiera sean éstos tan mezquinos como los que una primera mirada advierte en la conducta del Comandante. La escena final de la cinta viene a ser como un grito tímido, cuya letra dijera: «¡Solitarios de todos los países, uníos!» Pero el drama del solitario, ¿es cosa sólo suya? ¿No afecta también, éticamente, a la sociedad a que el solitario todavía pertenece? Esta me parece ser la moraleja de «Mesas separadas», comedia psicológica y moral, hábilmente construída por Terence Ratigan y espléndidamente representada por un manojo de grandes actores.

15

«EL DESPOTA»

Cuando yo era joven comenzó a adquirir vigencia y prestigio entre nosotros la palabra «mensaje». Decir que una persona o una obra traían su «mensaje» era afirmar que esa persona y esa obra aportaban a la vida común algo a la vez original y valioso. Bajo la vestidura de lo accidental y externo, latiría en ellas, como un corazón joven, la eficaz promesa de su legado de verdad, belleza o bien.

Pero esto, ¿equivale acaso a decir que sin «mensaje» no hay obra humana estimable?

Perdóneme el lector que descienda —o me eleve, que no siempre es la cocina menos noble que el escritorio— a la metáfora culinaria; perdónemelo, y recuerde conmigo lo que es comer una alcachofa aderezada a la francesa. Con ese peculiar gesto suyo, intermedio entre la amenaza y la caricia, la alcachofa entreabre sobre el plato el quieto torbellino de sus hojas. ¿De qué modo, con qué intención la comeremos? Hay la escuela de los que apenas dan importancia a la morosa y repetida degustación de cada una de las hojas, siempre en espera del placer definitivo que va a ofrecerles la densa e informe ternura del núcleo. Hay, por otra parte, la escuela de quienes cifran su deleite sazonando con destreza las hojas separables y gustándolas una a una. ¿Cuál de las dos escuelas es la preferible? No es posible una respuesta terminante. De gustos hay mucho escrito, pero nada de lo escrito es —ni puede ser— definitivo, porque, en siendo lícitos, todos ellos pueden ser camino de perfección.

Transportemos este esquema a la degustación de una obra cinematográfica. Las hojas exteriores y separables son ahora la representación, la ambientación, el juego escénico, los caracteres, la fotografía, el diálogo; el núcleo interior es el «mensaje» de la obra, que unas veces será social, estético otras, y otras religioso, ético, psicológico y hasta metafísico. Pero, ¿y si la cinta carece deliberadamente de «mensaje»? ¿No hay acaso obras de arte, como nuestro sainete, cuyo deleite sólo en el de sus «hojas exteriores» consiste? La obra de arte se limita entonces a ser gustoso pasatiempo, y frente a ella sólo los apresurados y los ambiciosos desconocerán el placer de saborear la múltiple envoltura de su «nada» o «casi nada» interior.El Polinario, un tabernero de Granada, era especialista en la confección de un plato ligero y apetitoso; y cuando alguna señora, deseosa de conocer el secreto del guiso, le preguntaba: «¿Qué tiene este

plato, Polinario?», el hombre solía sabiamente contestar: «En el fondo, zeñora, cazi nada.»

Esto venía a pensar yo después de asistir a la proyección de «El déspota», gustosa creación del cine inglés. Poco a poco, los espectadores habíamos ido degustando las «hojas exteriores» de la comedia. Déjeseme nombrarlas una a una, según la enumeración anterior. La representación insuperable de Charles Laughton, en el papel de un burgués tiranuelo, egoísta y borrachín, y la apenas inferior del actor que da vida al oficial de zapatería Willy Mossop. La ambientación, tan magistralmente dickensiana. Nada más auténtico que ese suburbio obrero y ese parque municipal de una pequeña ciudad industrial de la Inglaterra ochocentista: el ambiente de que salieron las descripciones literarias de Carlos Dickens, en las cuales la ternura tiene un papel redentor, y las descripciones económicas de Carlos Marx, con sólo la lucha de clases como instancia redentora. El juego escénico y los caracteres, sobre los que gravita felizmente, junto a la influencia de Dickens, la todavía más alta de Shakespeare. Algo de Falstaff —un Falstaff empequeñecido por la vida burguesa— hay en el industrial zapatero Mr. Hobson, y un poco de «alegre comadre de Windsor» tiene la resuelta e ingeniosa hija mayor de Mr. Hobson, capaz de jugar, en beneficio suyo y de todos, con las ocultas flaquezas de su padre. La fotografía, tan clásica, tan exenta de genialidades y atrevimientos, pero tan fielmente adecuada al tema y al ambiente. El diálogo, en fin, que aun doblado —dura prueba— se oye sin extrañeza ni sobresalto. Y dentro de todo esto, la «nada» o «casi nada» de la carencia de mensaje, porque «El déspota» no pretende dejar en el alma del espectador el legado de una moraleja intelectual, ética o estética.

Cuando yo como una alcachofa aderezada a la francesa, no desdeño la fruición culminante que ofrece el suave y carnoso corazón: al contrario, la espero, la deseo y la agradezco. Pero si de ante-

mano sé que el núcleo interior es escaso o nulo, no por eso deja de complacerme el escandido saboreo de unas hojas en que la alcachofa agota ahora todo su ser. Tal es la módica, pero efectiva y refinada delectación que ofrece «El déspota» a cuantos sin rostro cejijunto sean capaces de contemplar —en la realidad o en la ficción— el juego inagotable de la vida.

16

«EL HOMBRE DEL TRAJE GRIS»

Los antiguos tratadistas de poética llamaban «anagnórisis» o «reconocimiento» al episodio del drama en que, por esclarecerse interna y externamente lo que antes estaba oscuro, se decide hacia el desenlace el curso de la acción dramática. Pues bien: la «anagnórisis» de «El hombre del traje gris» —y el momento en que transparece la verdadera intención de esta cinta— es aquel en que su protagonista dice por teléfono al jefe de la empresa en que sirve: «No acepto el viaje que usted me propone. No quiero supeditar mi vida a mi empresa. Yo soy y quiero seguir siendo un hombre de nueve a cinco.» Con estas palabras, todo queda claro. El protagonista renuncia a la posibilidad de triunfar socialmente y opta sin reservas por la «aurea mediocritas» y la felicidad familiar: no llegará a capitán de empresa, pero será dueño de su tiempo desde las cinco de la tarde hasta las nueve de la mañana y nunca se verá obligado a hipotecar su sinceridad. La esposa del protagonista, a su vez, renuncia a una parte de sus sueños de prosperidad doméstica —el tópico abrigo de visón, el refugio campestre entre los árboles de los Adirondacks—, y se avendrá a enviar cien dólares mensuales al hijo natural que su marido dejó en Roma, cuando era oficial del ejército norteamericano y descubrió en una muchacha italiana el amor que da y no

exige, el amor verdadero. En esa decisiva conversación telefónica triunfan resueltamente el buen sentido y la bondad. Pero, ¿no triunfa al mismo tiempo un nivelador, un adocenado conformismo?

A esta deliberada lección de «moral social» veo supeditarse los tres mundos que reúne y presenta «El hombre del traje gris». El sano, pero recortado mundo familiar del funcionario medio norteamericano: el hombre del «white collar», como allí suelen decirle, para contraponer la habitual blancura de su camisa al color abigarrado de las que ostentan quienes trabajan manualmente; ese uniforme «commuter» que desde Connecticut y Nueva Jersey llega a miriadas, entre ocho y nueve de la mañana, a las estaciones ferroviarias de Manhattan. El mundo bélico de Italia y del Pacífico. En la interna economía de la cinta, ¿qué función cumplen todas esas prolongadas escenas de guerra? En el fondo, sólo ésta: demostrar cómo un hombre tan propicio al rapto de dureza (el estrangulamiento del soldado alemán) como al rapto de amor (el apasionado idilio con la muchacha romana) es capaz de elegir a la postre lo que le dictan la mesura y el buen sentido. Y junto al hogar y a la guerra, el mundo interior de las grandes empresas comerciales, tan tosca e ingenuamente pintado en las conversaciones del protagonista con sus compañeros de trabajo. El antiguo guerrero, el honrado padre de familia, el posible millonario, dice con su conducta a todos los «white-collars» de su país y del mundo entero: «Yo no puedo elegir la libertad plena, porque mi vida pertenece a la «organización» entre nueve de la mañana y cinco de la tarde. Tampoco quiero elegirla, como los viejos héroes de Charlot, porque me aterra la inseguridad económica y no puedo prescindir del automóvil y la televisión. Pero, puesto en el trance de optar, opto por una vida que me permita gozar de libertad, ternura familiar y televisión de 5,30 de la tarde a 8,30 de la mañana.» Grave, histórica decisión. Con ella, la sociedad norteamericana da una réplica optimista

a la desesperación y al suicidio de Willy Loman, el héroe de «La muerte de un viajante». Pero con ella, a la vez, el «pionero» se trueca irremisiblemente en «white-collar», en «commuter», y el sueldo fijo triunfa sobre el espíritu de aventura.

Desde hace cuarenta años, los hombres de Occidente vienen planteándose literaria y sociológicamente los problemas que suscita la vida del «hombre de la organización», del puro «funcionario». Bastará recordar, sólo en el orden literario, los nombres de Hans Fallada, John Dos Passos, Aldous Huxley, J. B. Priestley, George Orwell, Arthur Miller. ¿Cómo resolver humanamente la oposición inexorable entre el afán de seguridad, por un lado, y la sed de personalidad y perfección, por otro? Una seguridad que nivela —con otras palabras: una seguridad que priva de esperanza terrena, que desespera—, ¿puede ser meta deseable? El buen orden de la sociedad exige sin duda la existencia de muchos «hombres de nueve a cinco». Pero ese buen orden, ¿no pide también la obra de quienes por vocación siguen trabajando —sin televisión, sin el dulce contorno vesperal de los juegos infantiles— más allá de las cinco de la tarde? El pensamiento, el arte, la ciencia, la técnica y la política de Occidente, ¿hubiesen sido posibles sin este segundo tipo de hombres? Pensemos, por otra parte, en el ocio de «El hombre del traje gris». Sin algo que estimule y satisfaga el apetito de novedad y perfección que desde Grecia tan vivamente opera en las almas de Occidente, ¿no acabará ese ocio por convertirse en tedio, y por tanto en secreta desesperación? «El hombre del traje gris» hizo muy bien contestando así al jefe de su empresa. Después de todo, su ascenso no le habría librado de la esclavitud a la omnipotente «organización». Pero con sus palabras, ¿no plantea también, sin resolverlo, uno de los más graves problemas de la sociedad en que vivimos? La lección de «moral social» que esta cinta pretende dar no es y no puede ser única y concluyente.

INDICE

		Págs.
NOTA PREVIA		7
I.	PASIÓN DE COMPRENDER	9
	Teoría de la comprensión	11
	Comprensión de Sartre	20
	El intelectual católico en la sociedad actual	42
	Por la integridad de España	55
	1. *La aventura y la idea*	55
	2. *Los católicos y Ortega*	57
	3. *Modos de ser cristiano*	76
	4. *Carta a dos sacerdotes*	84
	5. *La razón de un homenaje*	89
	Comprensión de Menéndez Pelayo	95
II.	«YO SOY NOS-OTRO, NOS-UNO»	103
	Prólogo al amigo muerto	105
	Angel Alvarez de Miranda	113
	Maragall y la esperanza	120
	Lorenzo Riber	128
	Mauricio Legendre	136
	Arturo Duperier	140
	Etica para españoles, ética para hombres todos.	147
	Carta de un pedantón a un vagabundo por tierras de España	151
	Píndaro en Buenos Aires	170
	Los paisajes de Francisco Lozano	176
	1. *La alegría de Castilla*	176
	2. *El paisaje mediterráneo*	179
	Cánovas, de verdad	181
	Dios en Antonio Machado	185
III.	A SIMPLE VISTA	189
	Vivir para ver	191

Págs.

El envés de la pantalla 229
1. *Hacia el mundo del cine* 229
2. *«Conspiración del silencio»* 231
3. *«Los vikingos»* 234
4. *«Bus Stop»* 236
5. *«Al Este del Edén»* 239
6. *«La sirena y el delfín»* 242
7. *«Los jueves, milagro»* 245
8. *«El mundo es de las mujeres»* 248
9. *«La venganza»* 250
10. *«El cebo»* 253
11. *«Seguiré tu camino»* 256
12. *«Mi tío»* 258
13. *«Gigante»* 261
14. *«Mesas separadas»* 265
15. *«El déspota»* 267
16. *«El hombre del traje gris»* 270

ESTE LIBRO
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 29 DE MAYO DE 1959.
EN LOS TALLERES DE
MARIBEL, ARTES GRÁFICAS.
TOMÁS BRETÓN, 51.
MADRID

Testimonios de un empeño día a día repetido por el autor para adiestrarse en él: el empeño—cada vez más necesario—de comprender al «otro».