

La empresa de ser hombre

P. LAÍN ENTRALGO



TAURUS

Bajo el título de *La empresa de ser hombre*, Pedro Laín Entralgo, que recientemente ha obtenido el Premio Nacional de la Crítica en su sección de Ensayo, ha recogido una amplia serie de artículos y estudios, en su mayoría inéditos, consagrados a los temas que más le atraen como escritor: la consideración intelectual del ser humano, la visión del pasado histórico y el atento y amistoso examen de los españoles egregios. En la primera parte del libro—"Hombre en el tiempo"—predomina el historiador. La idea platónica de la pureza, la situación del cristiano en el mundo antiguo y en el mundo moderno, la relación entre el psicoanálisis freudiano y la práctica médica del cristianismo primitivo, la significación y la estructura histórica de la ciencia europea, son las cuestiones que sucesivamente la integran. En la segunda parte—"Hombre entre hombres"—prevalece el escritor preocupado por la convivencia humana y sus problemas: convivencia entre quienes hablan y escriben el mismo idioma castellano, entre el autor de un poema y sus lectores, entre el médico y el enfermo. La tercera parte, en fin—"Hombre solo"—, estudia un tema estrictamente antropológico: el descubrimiento de las creencias personales cuando el hombre sabe contemplar en soledad su realidad más propia, esa de la cual puede decir: "Yo soy yo y lo mío".

LA EMPRESA DE SER HOMBRE

ENSAYISTAS DE HOY

PEDRO LAIN ENTRALGO

LA EMPRESA
DE SER HOMBRE



TAURUS

Conde del Valle Suchil, 4
M A D R I D

Primera edición: Madrid, junio de 1958

© TAURUS EDICIONES, S. A. - MADRID, 1958

DEPÓSITO LEGAL. M. 6402.—1958

SELECCIONES GRÁFICAS.—AVDA. DE LAS ISLAS FILIPINAS, 22.—MADRID

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
La empresa de ser hombre	7
I. HOMBRE EN EL TIEMPO	
1. Lo puro y la pureza a la luz de Platón	15
2. El cristiano en el mundo	29
3. La obra de Freud y el cristianismo primitivo	61
4. San Ignacio, Santo moderno	75
5. Europa y la Ciencia	93
II. HOMBRE ENTRE HOMBRES	
1. La acción de la palabra poética	115
2. Las cuerdas de la lira	135
3. Hombres de España	155
José Ortega y Gasset	157
Eugenio D'Ors	173
Gregorio Marañón	179
Américo Castro	183
Xavier Zubiri	189
Dámaso Alonso	203
4. Lengua y ser de la Hispanidad	207
5. Entenderse hablando	223
6. Enfermedad y biografía	229
III. HOMBRE SOLO	
1. Soledad y creencia	265

LA EMPRESA DE SER HOMBRE

Más que la manifestación de un modo de ser invariable, «ser hombre» es el término provisional y sucesivo de una empresa. Cuando se trata del hombre in genere, de la Humanidad, esa empresa se llama «historia»; cuando el sujeto emprendedor—el empresario—es un hombre individual, el empeño suele recibir el nombre de «biografía». Esencialista en unos o existencialista en otros, atenta sólo al tiempo huidizo e irreparable o consideradora del «trastiempo» que la temporeidad humana lleva en su entraña metafísica, la visión del ser del hombre como permanente empresa corre sin tregua por todo el pensamiento contemporáneo. Si alguna vez el siglo XX tiene que proclamar ante un Tribunal de los Siglos el sentido de su hazaña, dirá, entre otras cosas: «Esto he descubierto yo, más radical y consecuentemente que ninguna otra centuria: que en el caso del hombre la palabra ser significa ante todo empresa de ser.»

Tres parecen ser los momentos que integran la empresa de ser hombre. Al más decisivo e íntimo solemos llamarle «vocación». Que ésta se muestre arrrolladora y absorbente, como en los hombres que sólo pueden ser aquello que son, o que aparezca sólo tenue y timidamente entre los resquicios de una profesión ardua y no elegida, poco importa ahora. Ni siquiera en las vidas más adocenadas falta por completo esa interior vocecita que clara o turbiamente va dando sentido al dolor y al gozo de cada día. Realizándose sin obstáculo o sorteando penosamente la diaria contrariedad, la vocación de ser hombre y persona individual no podría

ser cumplida sin la posesión de un limitado conjunto de «instrumentos» más o menos eficaces: cuerpo viviente; dotes, talentos y capacidades de toda índole; recursos ofrecidos por el mundo en que se existe. Todo lo cual lleva implícita la afirmación del tercero de los momentos integrantes de nuestra empresa de ser: la peculiar «situación» de nuestra existencia. Vocación, instrumentos y mundo en situación dan su estructura real a la empresa de ser hombre. Existir humanamente es, por supuesto, «pasión de ser», ontopáthesis, porque así lo impone el encuentro con lo que por vía de imposición o por vía de ofrecimiento nos está dado; pero también es, de modo más alto y decisivo, «creación de ser», ontopoesis, y ésta es la razón por la cual nuestra existencia, contra lo afirmado por Sartre, no queda reducida a ser «pasión inútil». Genial o gregario, el hombre es siempre «ontopoeta», poeta del ser, comenzando por el suyo.

El cumplimiento de mi vocación me obliga a ser «hombre en el mundo» o, como Ortega diría, «yo circunstanciado». Mundo es, por lo pronto, la realidad que no soy yo y con que me encuentro o puedo encontrarme; una realidad que se me presenta u ofrece en una determinada «sazón» de su curso temporal. A la Zeitigung heideggeriana corresponde nuestra «sazón» (1); y así, la situación es siempre «mundo en sazón», realidad ocasionalmente dispuesta para que mi existencia la modifique y haga suya de un modo más o menos fácil y gustoso. Cuando la facilidad y el gusto de la faena ontopoética y ontopatética de un hombre son notorios, es buena la «sazón» con que el mundo se le ofrece; cuando, por el contrario, prevalecen la dificultad y el disgusto, la buena sazón se le truca en «desazón», y el mun-

(1) “Sazón” tiene su origen en *satio*, -onis, la siembra, y a su vez *satio* es palabra derivada de *satum*, participio de *sero*. Ahora bien, *sero* no es sólo sembrar o plantar, es también producir, excitar, causar. “Sazón”, en consecuencia, es el ocasional estado de una realidad por cuya virtud ésta se halla en disposición de “producirse” de un determinado modo y no de otro. Tal es, en efecto, el sentido propio de la frase adverbial “a la sazón”.

do se le muestra «desazonado» y «desazonante» a la par.

Quiere esto decir que el mundo—realidad en sazón—puede ser contemplado de dos modos distintos. Cabe contemplarlo, en efecto, poniendo especial atención en lo que de «sazón» tiene. Muestra entonces con acusado relieve la dimensión tempórea de su constitución propia, su historicidad constitutiva; y así instalado, el hombre—con suficiencia técnica mayor o menor—se convierte en historiador del mundo. Aun cuando se sienta arraigado en el «trastiempo», es, muy literalmente, «hombre en el tiempo». Mas también resulta posible contemplar el mundo con preponderante atención a su obstante, incitante e inmediata «realidad»; con lo cual acaece que el mundo nos manifiesta su índole presencial, su constitutiva e intuible presencialidad. El hombre en tal caso es veedor del mundo, ya por la vía de la intuición sensible, como el pintor, ya por el camino de la teoría, como el filósofo, y ora mirando con mayor solicitud la realidad de las cosas, ora buscando o entendiendo la compañía de los hombres. Así dispuesto frente al mundo, y aun cuando piense y crea que no hay mundo sin «trasmundo», viene a ser «hombre entre cosas» u «hombre entre hombres». «Hombre en el tiempo», «hombre entre cosas» y «hombre entre hombres» son, por tanto, los tres cardinales modos humanos de estar en el mundo.

Las páginas subsiguientes dan múltiple testimonio de una bien poco importante empresa de ser hombre, la mía; una empresa cuya diaria faena ontopoética y ontopatética suele cobrar figura a través de tres pacíficos verbos: leer, pensar y escribir. La primera parte de este libro—«Hombre en el tiempo»—ofrece al lector unas cuantas muestras del modo como yo entiendo, desde la «sazón» del mundo en que me ha tocado existir, la peculiar «sazón» de situaciones y personas que ya pasaron; y le brinda, además, una opinión acerca del modo como un hombre, en cuanto cristiano o en cuanto médico, puede y debe enfrentarse con la condición tempórea del mundo, sea sazonante, desazonante o, como suele acontecer, de mixta y agridulce virtualidad. Pero yo no soy ni quiero ser mero historiador, simple

«hombre en el tiempo». Soy y quiero se también «hombre entre cosas» y «hombre entre hombres», y aún más esto que aquello. La segunda parte del libro presenta diversas expresiones—decir «ejemplos» sería equívoco y presuntuoso—de mi personal modo de ejercitár, sentir y entender la convivencia con algunos de los hombres y de los problemas humanos de mi mundo.

Algo más contiene este libro. Si la empresa de ser hombre es primariamente vocación, ¿no habrá, además de los anteriores, otro modo humano de ser, el del hombre que por un momento procura quedarse a solas con su vocación propia? No hay sobre la tierra hombreidad completa sin tiempo, cosas y hombres; mas tampoco sin la tarea de conquistar de cuando en cuando esa ascética soledad con uno mismo. No es preciso para ello ser filósofo o sabio; basta con ser persona cabal, ser viviente y libre, capaz de poseer digna y racionalmente la propia vida y la propia libertad. Más claro: capaz de renunciar metódicamente—aunque no sea sino para luego volver a ellos—al mundo y a la historia. No se trata de la duda metódica cartesiana. Con este metódico desasimiento no pretendo saber si algo es para mí verdadero y cierto, sino saber «quién soy yo» allende toda experiencia mundanal e histórica. Trato, en suma, de alcanzar lúcidamente mi propia soledad radical, frente a todos los hábitos históricos que dan pábulo y cuerpo a mi existencia concreta. Desasiéndome de ellos, retrayéndome hacia el fondo de mi persona, siento y sé que los tengo yo, y hasta que los soy yo, sin que ellos sean yo mismo. Digo entonces, en un orden meramente humano, lo que empieza diciendo Jesús en las bodas de Caná, cuando le hacen saber que no hay vino: Quid mihi est?, «¿qué me va en ello a mí?». Es el «arte de quedarse solo», según el feliz epígrafe de un ensayista español. En este caso, el arte de quedarse mundanal e históricamente solo.

Un punto de precisión, sin embargo. Con este desasimiento metódico de la realidad presente y de la historia, el hombre no queda sin realidad presente y sin historia, lo cual sería metafísicamente imposible; pero se ha ejercitado

en una suerte de «santa indiferencia» frente a una y otra. Una «indiferencia» que no es pasiva, como querían ser la apatía, la adiaforía y la ataraxia de los estoicos, sino potencialmente activa, intimamente dispuesta a la operación personal, como el «sosiego» de la virtud a la española y como la «calma» que ponderó Ortega y recientemente comentaba Marías en su ensayo Ataraxia y alcionismo. Una indiferencia, en suma, a cuya estructura psicológica y ontológica pertenecen tres notas esenciales: la soledad, la libertad y la creatividad.

Desasiéndose de la realidad presente y de la historia, el hombre queda solo. ¿Absolutamente solo? Esto es imposible, y con imposibilidad metafísica, porque la realidad del hombre—y aun cualquier realidad particular—se hallan constitutivamente abiertas hacia «lo otro». Queda el hombre consigo mismo y con sus creencias y referencias fundamentales: aquellas en que de modo primario se determina su vocación de ser a la vez hombre y la persona individual que día a día va siendo. En ese momento «yo soy yo y aquello a que no puedo renunciar sin deshacerme en el vértigo»—un vértigo simultáneamente físico y metafísico.

Con esa soledad conquista el hombre aquello en que su existencia se hace aventura temporal y dinámica; gana su libertad íntima, según la doble determinación de la libertad humana. Queda, en efecto, en «libertad de», en cuanto se hace libre «de» lo que le subyugaba, y en «libertad para», en cuanto puede disponerse libremente «para» aquello que constituye su vocación genérica y personal. Pasa, por tanto, de lo que Luis Rosales llama «embargo» a lo que Gabriel Marcel ha llamado «disponibilidad». La vida puede ser entonces libre compromiso, libre misión, libre oblación.

Así desligado o desasido de una realidad presente y una historia a las que no quiere renunciar para siempre—la historia y la realidad presente ante las cuales y no contra las cuales está—, el hombre puede hacer que su vida sea, humilde o egregiamente, según sus talentos, humana creación. Cuando el hombre existe sobre la tierra cumpliendo libremente su vocación personal, ¿no es acaso creación hu-

mana, obra original y poética—ontopoiesis—, la vida más humilde y recoleta?

El hombre que de tal modo ha sabido proceder frente a la realidad presente y a la historia es quien con pleno derecho puede hacer suya la gran frase de Don Quijote: «Yo sé quien soy». No es entonces sólo un «qué» objetivo y subyugado; es también un «quién» personal y dominador. En orden al quehacer filosófico nadie lo ha dicho más honda y cristalinamente que Xavier Zubiri: «Si por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siendo pasar por su abismático fondo, como umbrae silentes, las interrogaciones últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación transreal: es una situación estrictamente transfísica, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea».

La soledad deja al hombre con su vocación genérica (ser hombre) y con su vocación personal (ser tal hombre) y le pone en trance de descubrir por sí mismo la condición «trans» y la condición «ultra» de su existencia. «Ultra», todos lo saben, vale tanto como «más allá»; «trans», por su parte, significa «a través de». Pues bien: el hombre es el ente cuya permanente operación consiste en existir a ultranza a través del mundo y del tiempo; más allá y través de. La última parte de este libro—«Hombre solo»—declara algo del personal modo con que yo me siento vocado en la ejecución de esa secreta «ultranza» que es la empresa de existir humanamente.

Dispersas y escasas, parvamente valiosas en sí mismas, ¿compondrán todas estas notas la unitaria melodía que debe ser un libro merecedor de tal nombre? Pienso que sí. Y creo, por añadidura, que en esta entrecortada y pobre melodía se hace palabra—canta—no poco de mi personal manera de ser hombre o de esforzarme por serlo.

PEDRO LAÍN ENTRALGO

Madrid, mayo de 1958.

I

HOMBRE EN EL TIEMPO

LO PURO Y LA PUREZA A LA LUZ DE PLATON

Si hubiese que elegir el adjetivo más prestigioso de nuestro idioma—y, *mutatis mutandis*, de todos los idiomas cultos—, pocos habría capaces de disputar la palma al vocablo «puro». Para designar el modo de la razón que él juzga más excelente, un filósofo hablará de la «razón pura»; para ensalzar la calidad de un alma, el hombre de la calle la llamará «alma pura»; «¡Qué amarillo más puro!», dice a veces el beato de Van Gogh ante los girasoles del pintor holandés; «¡Qué línea tan pura!», hay que decir ante una cerámica de Cumella; y el poeta, ¿ha dejado de sentir en su corazón el inmenso prestigio de la «poesía pura», aunque se halle—o crea hallarse—de vuelta de «purismos»? El cigarrillo «puro» es el monarca de los cigarros; el bicarbonato de sosa «químicamente puro» pretenderá ser siempre el principio de los bicarbonatos... Por todas partes asoma la excelsitud de nuestra idea de «lo puro». No puede extrañar al hombre actual que el Evangelio corone todas esas altísimas estimaciones de la pureza prometiendo la suma recompensa a los «puros» o «limpios» de corazón (*Mt.* V, 8). Puro, limpio, nítido, neto, terso, incontaminado, incolume, íntegro, inmaculado, impoluto, intacto, sano: he ahí una serie de sinónimos cuya pronunciación—grave o irónica, igual da—nunca se halla exenta de cierta sutil actitud venerativa.

Y siendo esto así, ¿no valdrá la pena meditar un poco acerca de lo que es y debe ser «lo puro»? En tal empresa

vamos a emplearnos, a la sombra ilustre y fecunda de Platón. «Cercano ya a su muerte—escribe Olimpiodoro—, Platón tuvo un sueño: mudado en cisne, volaba de árbol en árbol, y daba así mucho trabajo a los pajereros, que querían cazarle con liga. Simmias el Socrático dedujo de ello que Platón sería inaprensible para los que luego intentasen interpretarle: cuando persiguen el pensamiento de los antiguos, los intérpretes, en efecto, se parecen a los pajereros.» Fieles al viejo símil de Olimpiodoro, vamos a ser pajereros de Platón y de la pureza, dos aves egregias. Procuremos que las dos vengan a nuestras manos sin gran pérdida de plumas.

I. ¿Qué son lo puro y la pureza? Más precisa, más acuciantemente: ¿qué son lo puro y la pureza de la realidad humana? Tres parecen ser los métodos iniciales para responder con alguna seriedad a esas interrogaciones: la etnología, la historia y la reflexión fenomenológica. La etnología nos ilustraría acerca de la idea de «lo puro» en las sociedades y formas de vida que solemos llamar «primitivas»; la historia, por su parte, nos haría conocer las diversas vicisitudes que esa idea ha ido sufriendo a lo largo del tiempo, hasta la actualidad. Sólo después de haber recorrido esos dos largos caminos podríamos emprender sin ligereza la tarea de construir una teoría descriptiva y sistemática de «lo puro».

Asomémonos volandemente al sugestivo campo de la etnología, y extraigamos de él, sin más preámbulo, la lección que nos da. No es liviana. Basta un rápido examen de la vida «primitiva» para advertir, en efecto, que en ella lo puro—y, por tanto, lo limpio—posee una indudable condición sacra. La pureza del hombre, cuya expresión más sensible e inmediata se da en la limpieza, es el estado que le hace semejante a los dioses y la condición para presentarse dignamente ante ellos. Quien ha quebrantado la ley moral—quien ha cometido un crimen, quien ha tocado objetos impuros u objetos prohibidos, «tabú», según su nombre técnico—es un hombre impuro, manchado, y necesita

purificarse para entrar en comunión con la divinidad. Esto es, para alcanzar la forma más excelsa de la vida humana, porque tal excelsitud ha sido siempre concebida, hasta por quienes se llaman ateos, como una armoniosa relación con lo divino. Para el primitivo, «puro» o «limpio» es, en el sentido fuerte de estas palabras, el hombre que dignamente puede tratar con Dios.

Nada más incitante que perseguir a lo largo de la historia este sublime pájaro de la pureza, y discernir las varias figuras con que se le ha visto. No es posible en tan poco tiempo. Harto será que lleguemos a percibir los matices del pensamiento acerca de «lo puro» en uno de los hombres que más profundamente han determinado la historia del problema que ahora nos ocupa: el divino Platón.

II. El tema de la «purificación»—de la *kátharsis* o «catarsis», según su tan conocido nombre griego—ocupa un lugar esencial en el corazón mismo del pensamiento platónico. Una serie de estudios recientes lo ha demostrado con larguezza (1). La idea que de la vida teórica tuvo Platón—y, por lo tanto, su idea acerca de nuestro conocimiento de la verdad de las cosas—es por completo indisoluble de su concepción de lo puro y la pureza. No sería ilícito decir, apurando un poco la expresión, que con su ingente obra intelectual Platón se propuso ante todo la meta de enseñar a los griegos—y, por extensión, a todos los hombres—a ser real y verdaderamente *katharoi*, «puros» o «limpios». Así

(1) Además de la ya clásica *Psyche*, de Rohde, deben ser mencionados los siguientes estudios: A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (París, 1936); P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1937); G. van der Veer, *Reiniging en Reinheid bij Platon* (Utrecht, 1936); E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1951); L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs* (París, 1952); Fr. Pfister, art. "Katharsis" en Pauly-Wissowa, Suppl. VI, 146-162; H. Flashar, "Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik", en *Hermes*, 84 (1956), 12-48; W. Artelt, *Studien zur Geschichte der Begriffe "Heilmittel" und "Gift"* (Leipzig, 1937).

considerado, Platón habría sido un colossal higienista filosófico y religioso. Lo cual nos lleva sin demora a la faena de distinguir con limpieza los varios sentidos con que la palabra *kátharsis*—«catarsis», «purificación»—es usada en los escritos platónicos.

Esos sentidos son, por lo menos, cinco: 1.º En su acepción más neutra y cotidiana, «catarsis» es para Platón, como para todo el pueblo griego, la «limpieza» o «purificación» de los objetos materiales sucios: la tierra potásica (*litron*) sirve para la «catarsis» de las manchas del aceite y polvo (*Tim.* 60 d); la criba es instrumento para la «catarsis» del grano (*Tim.* 52 e), etc. *Katharós*, «puro», es en tal caso el cuerpo que se halla exento de todo lo que no es él mismo: oro «puro», vino «puro». 2.º Según otra acepción igualmente tradicional y popular, «catarsis» es un concepto religioso: la «purificación» a que obliga el ingreso en un lugar sagrado o la «ilustración» ritual y punitiva de quien se ha manchado con algún crimen. Más que suficiente será leer, a título de ejemplo, la frecuente referencia de las *Leyes* a los ritos catárticos de carácter religioso. 3.º «Catarsis» o purificación es también, en varios escritos platónicos, un concepto estrictamente médico. Como en tantos lugares del *Corpus Hippocraticum*, la «catarsis» es el intento de «purgar» al cuerpo de los humores o impurezas que en él son causa de enfermedad. La administración de un purgante—valga este ejemplo—es un acto de «catarsis». Toda-vía hoy llamamos «medicamentos catárticos» a los purgantes. Eso significa el término en *Tim.* 72 c, 83 d e, 86 a y 89 a b, en *Rep.* III 406 d, en *Leg.* I 628 e, etc. 4.º La «catarsis» que define y propugna el *Fedón*—que el alma se libre o «purifique» del cuerpo mediante el ejercicio de la vida teórica—es, en cambio, un concepto rigurosamente filosófico. Dos imperativos determinaron esa sutil y extremada elaboración platónica de la vieja catarsis religiosa y

(2) Cuantas veces hablamos de “razón pura”, “conocimiento puro”, etcétera, nuestras expresiones tienen detrás, sepámoslo o no, la *kátharsis* del *Fedón* platónico.

popular: uno de carácter religioso (salvar la realidad de los dioses y de «lo divino en nosotros») y otro de índole intelectual, a la vez metafísico y antropológico (garantizar la realidad de las cosas, puesta en cuestión por la sofística, y entender en qué consiste la pureza del *nous* o mente del hombre). 5.^o La palabra «catarsis» es empleada por Platón, en fin, con un sentido a la vez ético, psicológico y médico, cuando habla de las «enfermedades del alma» y de la manera de tratarlas.

No será inoportuno señalar el doble vínculo que traba en unidad esas cinco acepciones de la *kátharsis* platónica. Entre todas ellas hay, en primer término, un nexo formal y externo, porque todas aluden a la «pureza» o «limpieza» de algo. Pero también hay—y esto es lo decisivo—un nexo profundo, radical, afincado en el fundamento mismo de la realidad a que cada una de ellas se refiere: el carácter sacro o divino de lo verdaderamente «puro», sea la naturaleza cósmica, la contemplación de las ideas o la armonía anímica del hombre que vive según la justicia. Podría decirse sin falsedad que la *kátharsis*, tan diversa en los escritos de Platón, es en ellos «divinamente una», y esto hace que sea analógico—y no meramente metafórico, como a veces se ha dicho—el empleo de un mismo vocablo para designar cosas en apariencia tan distintas entre sí como el lavado de un mueble, un rito lustral y el conocimiento filosófico. Bajo el juego verbal y conceptual de la metáfora hay en este caso verdadera analogía, la analogía que los escépticos denominan «intrínseca».

De las cinco acepciones antes señaladas, las tres primeras eran típicamente griegas en tiempo de Platón, en contraste con las dos últimas, tan enteras y originalmente platónicas. Platón fué, en efecto, el primero en hacer del alma el sujeto de la «purificación» o «catarsis» (3). «La *káthar-*

(3) La expresión *kathairein ten psykhén* aparece por vez primera en el círculo socrático (Jenofonte, Platón). Ha de pensarse, pues, que Sócrates debió de ser su inventor. Hasta él, para decir que algo distinto del cuerpo era impuro en el hombre, los griegos usaban la palabra *phren*. En la famosa inscripción de Epidauro,

sis y los agentes catárticos de la medicina y la adivinación —dice Sócrates en el *Cratilo*—..., todo ello no parece tener más que una virtud: hacer al hombre puro de cuerpo y de alma» (405 a b). Pero aquí está el problema. ¿En qué consiste eso de ser «puro de alma»? La pureza del cuerpo se obtiene mediante los medicamentos y los baños higiénicos y lustrales. ¿Cómo se consigue, en cambio, la «pureza» del alma? Y, sobre todo, ¿qué ha pasado en el alma de quien se ha sometido a la *katharsis* que Platón propugna?

Tratemos de recoger y ordenar el sutil, matizado y disperso pensamiento platónico acerca del tema. El *nous*, la mente, «lo divino en nosotros» (Crat. 396 b), es puro por sí mismo; por tanto, no tiene necesidad de *kátharsis*. Pero el hombre es a la vez *nous* y cuerpo viviente; si se quiere más precisión, el hombre es a la vez mente o *nous*, cuerpo y alma o *psykhé*, entendiendo por ésta la vida del cuerpo individual y el principio de esa vida. De lo cual se desprende que el hombre viviente sólo podrá ser «puro» mediante la «catarsis» de su cuerpo y de su alma. «Purificar el alma»: tal es el nueva consigna (4). ¿Cómo cumplirla?

La respuesta que Platón va a dar a esta urgente e ineludible pregunta tiene dos hitos principales. El primero de ellos se halla constituido por uno de los más hermosos diálogos de la madurez del filósofo, el *Fedón*; el segundo aparece en dos diálogos de su maravillosa, de su joven y buscadora senectud: el *Sofista* y el *Filebo*.

III. Todos conocen la bella y patética escena del *Fedón*. En la prisión de los Once, pocas horas antes de morir, Sócrates conversa con sus discípulos y trata de convencerles de que el verdadero filósofo debe desear la muerte, porque «el hombre cuya vida ha sido empleada en la filosofía está

donde se manifiesta, parece, una preocupación moral, se lee *phronēin*, y en Eleusis se trataba de *gnomen kathareúein* (cf. Moulinier, op. cit., p. 329).

(4) Quede intacta la cuestión de si los órficos y los pitagóricos hablaron expresamente de ese *kathairein ten psykhén*.

lleno de una firme y dulce esperanza en el momento de morir» (63 e).

No debo seguir aquí el curso del razonamiento socrático; sí he de consignar, en cambio, su tajante y resuelta conclusión: la hostilidad contra el cuerpo. El cuerpo, he ahí el enemigo de quien aspire a la perfección. El alma piensa y vive del modo mejor, dice Sócrates, «cuando no le sobreviene turbación alguna, ni del oído, ni de la vista, ni por obra del dolor, ni por obra del placer», esto es, cuando «aislada en sí misma en cuanto puede, rompiendo todo comercio con el cuerpo, aspira a lo real» (65 c). La «demenzia del cuerpo» (67 a) impregna el alma del mal (66 b); y así, tanto más perfecto será un acto humano cuanto menos corporal haya conseguido ser, cuanto más intensa y ampliamente participe de la pureza exenta y cimera de la mente, del *nous*. De ahí que nos hallamos más próximos al verdadero saber y más penetrados por la esperanza de la felicidad allende la muerte, «cuando no tengamos con el cuerpo sociedad ni comercio alguno, a menos de necesidad ineludible, cuando no estemos contaminados por su naturaleza y nos hallemos, por el contrario, puros o limpios del contacto con él» (67 a).

Volvamos ahora a nuestra interrogación anterior: ¿cómo cumplir la consigna de «purificar el alma»? ¿Cómo el hombre puede ser real y verdaderamente «puro», con pureza más radical que la otorgada por baños, lustraciones y fumigaciones? La respuesta se adelanta hacia nosotros: será el hombre puro, alcanzará la pureza más adecuada a su específica naturaleza, cuando sepa renunciar al cuerpo, desatar el alma de él y menospreciar todos los placeres de que la envoltura corporal es instrumento (65 a). Habían dichos los órficos que el cuerpo es la prisión del alma: *soma, sema*. Platón da un paso más, y afirma sin ambages que el cuerpo humano es la mancha o contaminación del alma, la causa de su mal, la realidad que impide el alma ser «pura». «Qué habrá de ser entonces la purificación, la *kátharsis* del hombre? He aquí el célebre texto del *Fedón*: «Purificarse es... habituar el alma a dejar la envoltura cor-

poral, a retraerse sobre sí misma desde todos los puntos del cuerpo, y a vivir tanto como pueda, en las circunstancias actuales, y en las venideras, sola consigo misma, desatada de los lazos del cuerpo, como si éstos fueran sus cadenas» (67 c d).

Permítaseme aquí la expresión de un penoso recuerdo personal. Ante esas palabras hermosas y tremendas, por fuerza tiene que venir a mi alma la imagen de un gran comentarista del *Fedón*, fraternal amigo mío. Veo y oigo otra vez a Angel Alvarez de Miranda, trabajado ya por la enfermedad, leer el quinto ejercicio de su oposición a la cátedra de Historia de las Religiones. Su tez está pálida, su lengua seca, su mirada es alta, clara y encendida. Con voz todavía firme, va recitando de memoria, sin un fallo, el texto griego de la famosa definición platónica. Fiel e infiel a la vez a este Platón cruel y sublime que ahora nos habla, su alma empezaba el terrible ejercicio de purificarse, no desatándose voluntariamente del cuerpo, como Platón propuso, sino aceptando con heroísmo íntimo y silencioso que el cuerpo se fuese separando lentamente de ella. Aquella viviente rectificación suya de la sentencia platónica era—¿verdad, amigos?—su mejor comentario al *Fedón*.

Obsérvese la doble e inexorable consecuencia de esta primera visión platónica de la pureza. Desde un punto de vista psicológico, la vida humana va a sufrir una enorme reducción: si de veras quiere ser puro el hombre, afirma Platón, debe renunciar a toda su vida sensorial, salvo en aquello que sea de necesidad ineludible. Una dulce pregunta a Platón: ¿cuándo la vida sensorial no es, durante la existencia terrena, una necesidad ineludible? Desde un punto de vista ético, el hombre se ve forzado a la soledad y al desdén; su vida ha de ser, preceptivamente, desdeñosa soledad. No lo invento yo: el filósofo, enseña el *Fedón*, debe vivir en constante desdén del cuerpo y de lo sensible; el «desdén», la *oligoria*, viene a ser así uno de los imperativos esenciales de la vida «pura», y tanto la valentía como la templanza no parecen merecer su título de virtudes, si no se ejercitan ante todo en el menosprecio de cuanto al

cuerpo atañe (69 c d). Y con el desdén la soledad. Próxima ya la hora suprema de Sócrates, le pregunta Critón: «¿Qué órdenes nos das, a éstos o a mí, con respecto a tus hijos o en relación con otra cosa cualquiera? Por complacencia para contigo, eso, Sócrates, sería nuestro quehacer principal». A lo cual responde el maestro: «Cuidad de vosotros mismos, y todo será por vuestra parte un complaciente obrar por vosotros mismos y por lo mío, aunque hoy no hubiésemos convenido nada» (115 b). Ahora bien: una existencia individual cuyo mandamiento supremo es el escueto «cuidado de sí mismo», ¿no es una existencia forzada a realizarse en desdñosa soledad? Pensador solitario y desdñoso, hostil contra su cuerpo y cuidadoso de sí mismo: tal es el hombre «puro», según la doctrina del *Fedón*.

IV. Pero la mente de Platón no podía quedar encerrada dentro de los límites de tan estrecho y rígido antisomatismo. Apenas compuesto el *Fedón*, comienza a ser matizada o revisada su rigurosa enseñanza. De lo que el cuerpo comunica o transmite al alma, ¿hay algo que no sea radicalmente impuro? La relación del cuerpo con el alma, ¿es para esta última sólo contaminación y causa de desorden? El bien del hombre, ¿debe excluir todo lo corporal? La renovada discusión del problema del bien va a orientar a Platón hacia metas nuevas y no tan extremosas e inhumanas.

Trátase de la cuestión siguiente: el bien del hombre, ¿es el placer, como algunos sostienen, o es el conocimiento racional, la *phrónesis*? Tan grave cuestión, esbozada en el libro VI de la *República* (505 b), va a ser ampliamente discutida en el *Filebo*, y obliga a Platón a elaborar su delicada tesis del «placer puro».

Para exponerla, siquiera sea en apretada sinopsis, utilicemos la sutil diferencia semántica que en castellano existe entre dos expresiones aparentemente iguales: «puro placer» y «placer puro». Puro placer: el placer no es más que placer. Placer puro: el placer humano a cuya índole pertenece la pureza. Tan somera discriminación basta para ad-

vertir que el bien del hombre no puede consistir en «puro placer». Ni un placer somático exento de conocimiento racional ni un conocimiento racional frío, desprovisto de placer, pueden constituir el bien del hombre. El «bien vivir», no puede ser sino «mezcla» de placer y conocimiento; debe ser, con palabras del propio Platón, «vida mixta bellamente ordenada» (61 b). Lo cual nos plantea por modo inmediato el problema de averiguar la índole de los placeres convenientes a esa bien ponderada «mezcla» de placer y conocimiento racional que es la vida perfecta.

Al término de las oportunas precisiones que el buen método impone, Platón nos da su respuesta. Dice así: tales placeres son los «placeres puros». No el «puro placer», pues, sino el «placer puro»; con otras palabras, aquel «cuya ausencia no es penosa ni sensible, y cuya presencia nos procura plenitudes sentidas, gratas y exentas de dolor». De tal condición son, por ejemplo, «los placeres que nacen de los colores que llamamos bellos, de las formas y de la mayor parte de los perfumes y sonidos» (51 b). Estos placeres son «puros» en dos sentidos: se hallan, por una parte, exentos de dolor, a diferencia de los «placeres impuros»—Platón lo explica muy graciosa y desenfadadamente con el ejemplo del placer de rascarse—(5), en los cuales el dolor nunca falta; y son, por otro lado, dignos de entrar en la constitución de una existencia humana verdaderamente «pura» o «limpia», dotada de la «pureza» del alma que exigen de consuno la perfección de la vida teórica y un trato no impío con los dioses.

¿Cómo, entonces, puede ser «puro» en este sentido platónico, el placer de contemplar un paisaje? La contemplación visual de la realidad sensible ofrece constantemente el goce de placeres impuros, no muy distantes del que puede otorgar el cosquilleo; éstos son los únicos que saben percibir las

(5) No es un azar que la discusión del *Fedón* comenzara con el análisis que Sócrates hace del placer que le produce rascarse la pierna en las zonas donde la opresión de la cadena había sido más sensible. Para razonar su primitiva hostilidad contra el cuerpo, Sócrates elige deliberadamente el análisis de un placer «impuro».

gentes vulgares. Pero, junto a tales placeres, otros menos fáciles y más altos deben ser capaces de sentir los hombres tan inteligentes y avisados como el Protarco a quien se dirige la advertencia socrática: «de lo que yo hablo—dice Sócrates—es de líneas rectas, y de líneas circulares, y de las superficies y de los sólidos que de ellas provienen, con ayuda, ya de giros, ya de reglas y escuadras... Tales formas son bellas, no relativamente, como otras, sino siempre bellas, en sí mismas, por naturaleza, y encierran en sí placeres en modo alguno comparables al cosquilleo; bellos son también los colores de este tipo, y fuente de placeres» (51 c d). No parece inoportuno relacionar estas precisiones de *Filebo* con el célebre texto de la *República*, en que se describe la percepción del mundo de la caverna, por los que han vuelto a ella después de haber conocido el beneficio de la luz. Y tampoco será improcedente relacionarlas, trayendo las cosas hasta nuestro mundo, con el credo estético que confiesan y defienden el cubismo y el arte abstracto. Cuantos sienten un placer visual «puro» contemplando la pintura de Juan Gris, Picasso y Mondrian, tienen sobre sus ojos y sobre su frente, acaso sin saberlo, el alto patronazgo del divino Platón.

También el sentimiento de la buena salud, realidad necesariamente somática, aunque no todo en ella sea armonía del soma, se halla en esencial conexión con estas fruiciones a la vez corporales y puras (63 e). Todo lo cual nos permite llegar sin más rodeos a la conclusión que ahora importa; a saber, la estimación positiva del cuerpo en estos diálogos de la senectud del filósofo, frente a la cerrada hostilidad que contra el cuerpo descubrimos en el *Fedón*. Hay, en suma, goces corporales no menesterosos de purificación; el cuerpo en cuanto tal no mancha o impurifica al alma; y así hasta los placeres impuros o «mezclados»—ni siquiera el exquisito placer de la ciencia deja de serlo, porque la «sed de saber» y el dolor de olvidar lo que antaño se supo ponen en él una veta de ansiedad penosa (52 a)—, hasta de esos placeres «impuros», es posible extraer algo que no sea impureza o causa de desorden. Digámoslo con la nueva y

brillante fórmula de Platón: la regla de la vida perfecta es «una suerte de ordenanza incorpórea para el gobierno de un cuerpo bellamente animado» (64 b).

El cuerpo ha dejado de ser el gran enemigo. A la vez, la pureza del alma deja de exigir el desdén y la soledad, y se aviene mejor con la melancolía y la compañía. El desdén se hace melancolía cuando la mente del filósofo llega al ápice de su complejidad y su sutileza. ¿No enseñó Aristóteles que el humor melancólico es el más favorable para la excelencia del hombre en la educación, en la política y en la filosofía, cuando alcanza un estado equidistante del excesivo calor y el excesivo frío (*Problem.* 954 a b)? No debió de ser otro el temple de ese humor en el Platón del *Filebo*. La soledad, a su vez, deja de ser soledad aislada y se trueca en soledad acompañada. «Estar solo, aislado e inasociado—dirá Sócrates al término del diálogo—no es ni posible ni provechoso»; y así, «el mejor compañero será siempre el que, conociendo todo lo demás, nos conozca también a cada uno de nosotros lo mejor posible» (63 b c). Es ésta la poblada soledad de la madurez intelectual, la sonora y acompañada soledad que tan nítida y bellamente definía Xavier Zubiri en su ensayo sobre Hegel: «Quien se ha sentido radicalmente solo es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme solo me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los otros más presentes que nunca». Soledad lúcida y conviviente. «Tengo a mis amigos—en la soledad», escribió, también sutil y melancólico, nuestro Antonio Machado.

La pureza, enseña ahora Platón, no es el menosprecio filosófico del cuerpo, ni es el instante cuidado de sí mismo en desdeñosa soledad; es la divinización del hombre (*Theaet.* 176 a b) a través de una esforzada, ordenada y armoniosa vida de su alma y su cuerpo en la verdad y en la belleza, y mediante la virtud de la palabra «lógica» y la palabra «mítica». De ahí que la corrección punitiva y la palabra educadora o formativa—la palabra que por una parte demuestra y por otra encanta y persuade—sean, según

el *Sofista* (229 d 230 d), los dos máximos recursos para la real purificación del alma. *Dià tou lógoú kátharsis*, «purificación por la palabra», dirá siglos más tarde un escritor neoplatónico.

V. Hemos descubierto dos platonismos bien distintos entre sí: el platonismo del *Fedón* y el del *Filebo*. ¿Quién no advertirá la larga y honda huella de uno y otro en la historia de Occidente? La idea de la pureza que el *Fedón* proclama va a ser—aunque a veces ellos no lo sepan—la norma rectora de los utopistas, de los evadidos, de todos los que en nombre de un mundo ideal combaten absoluta y maniqueamente contra el mundo sensible, y, por lo tanto, contra el cuerpo. Si, como enseñó Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia», el cuerpo es la instancia circunstanciante de mi individual realidad; y así acaece que un yo tan enemigo del cuerpo como el del «puro» del *Fedón*, no puede ser otra cosa que un yo sin circunstancia, un alma constantemente proyectada hacia el mundo posible y creído de la utopía; y viceversa, que el yo del verdadero utopista no pueda eludir el menosprecio de su realidad corporal. Noble, áspera e imposible manera de buscar y practicar la pureza.

Bien distinta es la que propugna el *Filebo*. Si aquélla es la pureza del hombre en evasión, del utopista, esta otra es la pureza del hombre en situación, del hombre «situado» o «circunstanciado». Suprímase de la palabra «situado» el retintín social, casi siempre irónico y peyorativo, con que suele usársela, y quedará, limpio y expresivo, el sentido con que yo la empleo ahora. Bien o mal situado, a favor o en contra de su circunstancia, el «situado» cuenta con ella, y en ella, contemplativamente unas veces, si es intelectual, reformadoramente otras, si además es hombre de acción, discriñe—como Sócrates en el *Filebo*—lo que es puro y lo que no lo es.

Mas no olvidemos que entre el puro a la manera del *Fedón* y el puro al modo del *Filebo*, suele insinuarse, antiplatónicamente, la falsa pureza del que llamaré «seudoutopista aprovechado». No es el puro salteador de caminos; es el

hombre que disfraza de pureza su honda, firme y decisiva vocación de vivir «bien situado». Necesita, por tanto, de un ideal bajo forma de utopía; mas no para combatir denodadamente contra el cuerpo y la circunstancia, como el «puro» del *Fedón*, sino para realizar en ésta con buena apariencia —así proceden los *salauds* de Sartre—su avidez inmediata de bienes corporales, llámense éstos lucro o poder.

Platón, divino e inmarcesible, siempre joven Platón. Para los griegos—ha escrito Zubiri, glosando una sentencia del gran filósofo (*Rep.* VI 484 b)—, el ámbito de la mente es el «siempre». Fiel a su propia exigencia, Platón vale siempre y sigue siendo actual; y no sólo para los filósofos de oficio, mas también para los que hemos de movernos en los distritos suburbanos del saber, y aun para todos aquellos que en cualquier actividad o profesión, aunque ésta no sea de orden intelectual, quieren vivir *inmunes* al *adocenamiento*. Por eso me ha parecido que no sería del todo impertinente en estas páginas una sencilla meditación platónica acerca de lo puro y la pureza.

Octubre de 1957.

EL CRISTIANO EN EL MUNDO (*)

I. EL CRISTIANO EN EL MUNDO ANTIGUO

Contemplemos imaginativamente la vida de los primeros israelitas que recibieron y siguieron el llamamiento de Cristo: Pedro, Juan Evangelista, Pablo o Bernabé. Educados en el Antiguo Testamento, estos hombres incorporan al naciente Cristianismo la tradición de Israel, sienten, asumen y realizan en sí mismos la *novitas vitae* de que habló San Pablo a los cristianos de Roma, y fieles al mandato de Cristo—«*Id y enseñad a todas las gentes*»—, inician la empresa de dar realidad histórica al mensaje del Evangelio. «*Enseñad a todas las gentes*». Desde su nacimiento, y sin dejar de ser «misterio», el Cristianismo existe en el mundo con vocación de «publicidad». Acéptese esta palabra—tan degradada a veces—en gracia a su fuerza expresiva. Nada más alejado del estilo cristiano de vivir que la clandestinidad, aunque ésta intente disfrazarse en ocasiones con el pretexto de la eficacia. La catacumba puede en ocasiones ser dolorosa necesidad, nunca debe ser prebenda o táctica. Así lo enseñaron los cristianos de la edad apostólica, agrupándose a plena luz en comunidades de vida religiosa y

(*) Transcribense aquí, sin ulterior pulimento literario y documental, dos lecciones—lecciones, que no ensayos—del curso que bajo el título de “Historia del hombre occidental” dió su autor en el Colegio Mayor “Santa Teresa de Jesús”, de la Universidad de Madrid.

lanzándose a la conquista del mundo israelita y gentil, sin otras armas humanas que la conducta y la palabra.

El hombre cristiano comienza a existir en el mundo—dígamoslo en el lenguaje tópico de nuestro tiempo—dando testimonio de la autenticidad de su existencia. Testimonio de misericordia, en el trato cotidiano y en la misión; testimonio de fidelidad, en la confesión de la fe y en el martirio. En su raíz, ¿qué debe ser la misión para el cristiano, sino un acto de misericordia frente a quien no conoce la verdad? ¿Y qué es el martirio, sino extremada confesión de la fidelidad? Misión y confesión: en último término, palabra. Más que predicar la palabra, los primitivos misioneros cristianos, con su predicación y su conducta, *son* palabra viva, palabra hecha carne a la vez pecable, locuente y ejemplar. También en orden a la vigencia histórica del Cristianismo es verdad que «en el principio era el verbo».

¿Qué hace la palabra cristiana en el mundo? Dicho en otros términos: ¿cómo el Cristianismo se hace vida histórica y social? ¿Cómo, por tanto, adquiere existencia concreta y situada el hombre cristiano? Creo que para responder correctamente a estas preguntas hay que distinguir tres operaciones distintas:

1.^a El Cristianismo *se realiza* en el mundo y con el mundo. La palabra, en tal caso, es causa de vida real, bien sacramental o invisible, bien—y ello es lo que en este curso nos importa—visible e histórica.

2.^a El Cristianismo *se expresa* en el mundo y con el mundo. En tal caso, la palabra es germe y forma de doctrina, ya como declaración dogmática, ya como reflexión o especulación teológicas.

3.^a El Cristianismo *trata de asumir y salvar* el mundo. En tal operación, la palabra es voz que llama y vía de asunción y ofrecimiento.

Pero con ello no está dicho todo. Además de realizarse y expresarse en el mundo y con el mundo, además de tratar de asumir y salvar al mundo, el Cristianismo—o, con más precisión, el hombre cristiano—*padece opresión en el*

mundo. Clara y reiteradamente se lo dice el Nuevo Testamento. «Forzoso es que en el mundo haya escándalos», enseña el Evangelio de San Mateo (*Mt. XVIII, 7*). «En el mundo padeceréis opresión», léese en el Evangelio de San Juan (*XVI, 33*). La predicación del Evangelio es «escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles», escribirá San Pablo a los fieles de Corinto (*I Cor. I, 23*). No sería licencia excesiva traducir la palabra que emplea San Juan —*thipsis*— por «angustia». ¿Qué es la angustia, en efecto, sino la opresión de existir en el mundo? «En el mundo padeceséis angustia». Existir en el mundo no es y no puede ser para el cristiano vivir «como el pez en el agua». Pero según las conclusiones de la analítica existencial más distante del Cristianismo—y, sobre todo, según lo que la experiencia de cada cual día a día advierte—, ¿puede decirse que el hombre en cuanto tal, el mero hombre, viva en el mundo como el pez en el agua? El Cristianismo, siquiera, concibe un modo humano de existir en que esa «opresión» haya cesado por completo.

La existencia del hombre cristiano en el mundo es, por tanto, una constante y sucesiva tensión entre la realización y la opresión, entre el crecimiento y el ahogo. San Agustín llamó *inquietudo* a esa ineludible tensión; Santo Tomás, *anxietas*. Forma primaria de la realización y el crecimiento de la existencia del cristiano en el mundo es la *oblación*: el cristiano hace suya su vida ofreciéndola, y ofreciendo con ella el mundo que bajo especie de saber y sentir la impregna. La opresión del mundo, en cambio, adopta modos muy diversos. Unas veces será *indiferencia*, renuencia del mundo a la palabra del Cristianismo: recuérdese, sumo ejemplo, la reacción de los atenienses al discurso de San Pablo en el Areópago: «Otro día volveremos a oírtte». Otras veces será *hostilidad* y hasta persecución: pronto iba a descubrirlo el Cristianismo apostólico. La opresión de vivir en el mundo cobrará en ocasiones la forma de la *apostasía* o de la *herejía*. Si el cristiano reniega de su fe o si se desvía de la fe común, en su comercio con el mundo está casi siempre el motivo determinante del apar-

tamiento. La opresión, en fin, será en ocasiones *contaminación* por el mundo, penetración de los diversos intereses mundanos—el poder, el lucro, la sed de prestigio y fama—en el modo de sentir y vivir la verdad del Cristianismo.

Volvamos ahora a nuestro punto de partida. El hombre cristiano, veíamos, se realiza y se expresa en el mundo y con el mundo, trata de asumir y salvar el mundo. Pues bien: ¿cómo la tensión dinámica entre la realización y la opresión se manifiesta, en orden a cada una de esas operaciones histórico-sociales? ¿Cómo la realización, la expresión y la asunción del cristiano en el mundo son a la vez acciones creadoras y vicisitudes oprimentes? Más concretamente: ¿cómo lo fueron durante los primeros siglos del Cristianismo?

I. El Cristianismo, he dicho antes, se realiza *en el mundo* y *con el mundo*. *En el mundo*, porque el mundo es el ámbito de su realización; *con el mundo*, también, porque a las realidades del mundo pertenece la materia de esa realización suya. En el mundo y con el mundo, el Cristianismo adquirió consistencia histórica y social, realidad visible, creando formas de vida en la existencia comunal de los hombres.

Hablo ahora no más que de las formas de vida autónomamente creadas por el Cristianismo, como manifestación directa de lo que él es. Lo cual vale tanto como decir que la realización a que ahora me refiero puede adoptar dos formas principales: la liturgia y la costumbre civil. El Cristianismo fué creando paulatinamente su propio culto y, a la vez, realizó su idea de la relación interhumana en una serie de costumbres e instituciones nuevas. Baste mencionar, por lo que a estas últimas atañe, la asistencia a los enfermos. Frente a la «amistad técnica» entre el médico y el enfermo—nunca pudo pasar de ella la *philanthropía* helénística—surgen ahora las distintas formas de la «amistad caritativa», desde la institución de las diaconisas—las primeras enfermeras de la historia—hasta la efusión espontánea del amor cristiano. Nada más expresivo a este respec-

to que los relatos de la peste que en el siglo III devastó las ciudades del Mediterráneo: «La mayor parte de nuestros hermanos—escribe Dionisio de Alejandría—, movidos por su exaltado amor al prójimo, no miraron a su propia persona y permanecieron unidos. Visitaban sin temor a los enfermos, les atendían *con amabilidad*, les cuidaban por amor de Cristo... Muchos murieron, después de haber procurado a otros la salud, como si hubiesen trasplantado la muerte ajena a su propio cuerpo... Entre los paganos, en cambio, ocurrió justamente lo contrario. Echaban de sí a los que comenzaban a enfermar, huían de los seres más queridos, arrojaban a las calles a los moribundos y dejaban sin entierro a los muertos. Así trataban de sustraerse al contagio y a la general mortandad. Pero, a pesar de tal proceder, no podían eludirla».

Liturgia y costumbre civil, realización directa del Cristianismo. Pero por muy directa que esa realización sea, ¿podrá eludir la diversidad del mundo, el contraste entre las distintas mentalidades y culturas? En modo alguno. «La Iglesia oriental—valga este ejemplo, que tomo de Prümm—ora de un modo ardiente y entusiasta. Su oración parece brotar de los ojos profundos de sus oscuras Madonas. Ha creado una simbólica mucho más rica y honda que la correspondiente al más reposado modo de los cristianos occidentales. La liturgia occidental, en especial la romana, es por ello más contenida. Su solemnidad es la de los antiguos senadores romanos, con su *gravitas* y su *auctoritas*... El espíritu de Dios afirma la diversidad de los pueblos que él mismo ha creado: no quiere la apoteosis de uno a expensas de los otros».

Mas ya sabemos que la opresión no es evitable en el mundo. ¿Cómo se expresa, en cuanto a la realización social atañe? Recordemos el esquema anterior. En el caso más notorio, la opresión es franca hostilidad, persecución: la liturgia y la costumbre civil del Cristianismo se ven obligadas a ocultarse en la catacumba. En casos más solapados o sutiles, la opresión cobra forma de contaminación y herejía. El Cristianismo se realiza socialmente en el mundo.

¿Dónde acaba a veces la realización idónea y dónde empieza la contaminación por el mundo? El desorden en la celebración de los ágapes eucarísticos que tan duramente vitupera San Pablo en la I Epístola a los Corintios—recordad sus palabras: «Cada uno come allí lo que ha llevado para cenar sin atender a los demás. Y así sucede que los unos no tienen nada que comer, mientras los otros comen con exceso» (XI, 21)—, ese desorden, ¿qué es sino contaminación de un acto ritual por los hábitos sociales del mundo? No parece ser un azar histórico y teológico que las dos primeras herejías de la historia del Cristianismo se hallen en directa relación con su realización social en el mundo a que nació: el «particularismo judío» y el «antinomismo». En aquélla, la vida litúrgica y social de los cristianos se hallaba contaminada por los resabios formalistas de la ley vieja; en esta otra, por la falsa impresión de muchos gentiles, que interpretaban la abolición de la ley antigua como una supresión de toda ley moral, y convertían la libertad cristiana en relajación de costumbres. En uno y otro caso es patente la contaminación de la pureza del Cristianismo y la pronta confirmación de la sentencia del propio Cristo: «En el mundo padeceréis opresión.»

II. Más delicados problemas plantea la conversión de la palabra cristiana en doctrina; o, más precisamente, el paso de la predicación a dogma y teología.

Una urgente necesidad obligó a presentar la verdad revelada en fórmulas cada vez más precisas. En parte, por exigencia de la propia predicación, que había de atenerse, cualquiera que fuese el lugar adonde llegara, a una misma verdad y, por lo tanto, a una *regula fidei* o canon de la fe; en parte, también, como respuesta a las contrapuestas desviaciones en el modo de entender y exponer la fe cristiana. En la vida de la Iglesia nació así el *dogma*.

El dogma cristiano es siempre la expresión verbal de una verdad misteriosa. Pero sin desconocer la misteriosidad de la verdad dogmática, más aún, proclamándola de antemano, la mente del cristiano puede intentar hacerla más o me-

nos razonable, mediante el conocimiento histórico y la especulación intelectual. Tanto más, cuanto que la infidelidad del gentil y el error del gnóstico obligaron pronto a mostrar intelectualmente la razón de la *regula fidei*. Así fué constituyéndose la *teología* cristiana.

Ni yo tengo saber para ello, ni ésta es ocasión idónea, para exponer la historia de esa primitiva y paulatina constitución del dogma y la teología del Cristianismo. Pero acaso no sea inoportuno exponer concisamente los principales problemas que ella presenta, en cuanto expresión de la palabra cristiana en el mundo.

Haciéndose doctrina, el Cristianismo se expresa—decía yo antes—*en* el mundo y *con* el mundo. *En* el mundo, porque el mundo es el ámbito de la predicación cristiana; *con* el mundo, porque del mundo toma esa predicación las palabras que dan expresión al dogma y los modos de pensar que sirven de cañamazo a la teología. ¿Cuál es, según esto, el problema histórico del dogma y cuál el de la teología? ¿Cómo la «opresión del mundo» se manifiesta, en lo que atañe a la expresión doctrinal del Cristianismo?

He aquí el problema fundamental de la expresión dogmática. La verdad del Cristianismo es, por esencia, sobrehumana y universal; pero su formulación bajo especie de dogma se hace—y es inevitable que así sea—mediante las palabras y los conceptos con que operan las mentes humanas; más aún, mediante palabras y conceptos procedentes de dos culturas históricas muy determinadas y circunscritas, la griega y la romana. ¿Cómo es esto posible? ¿Acaso no es cosa notoria que la visión helénica de la realidad difiere ampliamente de la visión bíblica, comprendido en ésta el mensaje neotestamentario? Empleando en la formulación del dogma las palabras *physis* o *natura*, *ousia* o *substancia* e *hypóstasis*, *suppositum* o *persona*, ¿no nos hallaremos a un paso de deformar con una determinada mentalidad—con el pensamiento helénico y occidental—la verdad universal y supracultural del Cristianismo? ¿No opondremos una muralla o, por lo menos, una barrera a la aceptación de la verdad cristiana por los hombres de otras cul-

turas? Pensadores muy ortodoxos, como Amor Ruibal o Claude Tresmontant, no se hallan tan lejos de pensar así.

Pero estos pensadores no dan toda la importancia debida a lo que a mi juicio es verdaderamente fundamental; y lo fundamental es, en este caso, el proceso de transformación o transfiguración semántica que la palabra experimenta, cuando sirve de expresión a la verdad dogmática. *Ousia, substantia*, no quiere decir exactamente lo mismo en el libro quinto de la *Metafísica* de Aristóteles que en la expresión de que en la Trinidad el Hijo es *homousios, consubstantialis* con el Padre. Al expresarse en griego o en latín, la verdad dogmática somete a una suerte de «transformación analógica» a los términos empleados; y así, estos términos humanamente regionales, en cuanto pertenecen a una determinada cultura, ni expresan de un modo total el contenido infinito y misterioso de la verdad dogmática, lo cual es teológica y metafísicamente imposible, ni deforman con una mentalidad parcial y excluyente el dogma a que dan expresión. Más que «contorno» del dogma, son, podría decirse, «cauce» suyo. «La Revelación—escribe el P. Daniélou—trasciende toda cultura particular, y debe expresarse en todas las lenguas del mundo. Lo cual no es una deformación, sino un enriquecimiento; porque al expresarse en culturas diferentes la verdad única de la Revelación, pone de relieve aspectos diversos. En el plano teológico, concluiremos, por tanto, que lejos de negar la legitimidad de expresar la Revelación con las categorías de la filosofía griega, es preciso decir que lo deseable hoy es que se emprenda una tarea análoga para la India o para la China». El juego dinámico de la incoación y la declaración, tan característico de la marcha histórica del pensamiento humano, es el instrumento natural de la transfiguración semántica a que antes he aludido. No es un azar que Zubiri, a quien debemos la descripción filosófica de ese proceso, lo haya descubierto en la historia del dogma cristiano, comparando la cristología de San Ireneo con la de Arrio y San Atanasio, formas divergentes y explícitas—errónea la de

Arrio, verdadera la de San Atanasio—de la verdad implícita en aquélla.

Pero no es esto sólo. A mí, al menos, se me ocurre preguntar: esa transformación teológica y semántica de las palabras griegas y latinas usadas para la expresión del dogma, ¿sería posible, sin distender abusivamente la analogía del término—mejor dicho: sin romperla—, si esas palabras no tuviesen una significación genéricamente humana, universal? Solemos llamar «Occidente» a la empresa de la manifestación verdadera de lo humano en cuanto tal; y desde los primitivos pensadores griegos, esa empresa ha sido deliberadamente querida y realizada por los hombres occidentales, sus protagonistas. *Physis*, en griego, *natura* en latín, son palabras con las cuales el hombre occidental pretender nombrar algo que «es» realmente; algo, por tanto, que vale para todos los hombres, cualquiera que sea su lenguaje. Pensar según el «ser» de las cosas, ¿qué es, sino pensar con deliberada pretensión de universalidad? La inicial realización del Cristianismo en el mundo occidental parece cobrar a esta luz una profunda significación histórica y teológica: el Cristianismo se difundió en primer término allí donde los hombres vivían con la deliberada pretensión de manifestar lo humano en cuanto tal, lo que «es» verdadero y bueno para cualesquiera hombres. El Cristianismo primitivo cumplió, en consecuencia, la empresa de asumir y ofrecer a Dios la figura greco-latina del mundo occidental.

Lo dicho respecto al dogma puede decirse, a mayor abundamiento, respecto a la especulación teológica. Hay un dogma, pero puede y aun debe haber una pluralidad de teologías igualmente verdaderas (1). Xavier Zubiri lo ha mos-

(1) Nada sería más erróneo que ver en estas palabras un relativismo dogmático. La pluralidad de teologías a que me refiero confluye necesariamente en la verdad única y permanente del dogma. Tal es, por otra parte, la enseñanza de la encíclica *Humani generis*. Los lectores de mentalidad excesivamente unilateral harán bien leyendo el trabajo del P. Francisco Pelster, “La autoridad de Sto. Tomás en las escuelas y ciencias eclesiásticas”, publicado en *Estudios Eclesiásticos*, 27 (1953).

trado con especial vigor en su espléndido estudio acerca de la teología griega, distinta de la teología latina y no menos valiosa que ella. Y ya dentro de la teología latina, el P. Daniélou ha subrayado la existencia de diversos modos de explicar humana y teológicamente la Trinidad: el de San Agustín, el de Ricardo de San Víctor y el de Ruysbroeck; modos cuya diversa condición no excluye el carácter a la vez complementario y coincidente de todos ellos.

También la expresión doctrinal de la verdad cristiana se ve obligada a sufrir la opresión del mundo. Repitamos, en lo que a ella toca, la interrogación anterior. En la predicación y en la explicación teológica de la verdad cristiana, ¿dónde acaba la expresión idónea y dónde empieza la deformación? Junto a las herejías de la realización social, pronto aparecen las herejías de la expresión doctrinal: el adopcionismo o negación de la divinidad real y sustantiva de Cristo, el monarquianismo o afirmación de la identidad personal del Padre y el Hijo, y las copiosas herejías trinitarias y cristológicas de los primeros siglos del Cristianismo. Con sus conceptos de *physis* o naturaleza, *ousía* o sustancia e *hypóstasis*, supuesto o persona, la cultura griega había permitido formular una concepción teológica de la Trinidad y de la Encarnación; pero a la vez, la misma cultura que permitió tal expresión, oprimía a la verdad, deformándola y contaminándola con interpretaciones inaceptables. Como siempre para el Cristianismo, el mundo era a la vez vehículo y torcedor.

III. Además de expresarse y realizarse en el mundo, el Cristianismo trata de asumir y salvar al mundo, desde la más humilde realidad inanimada hasta la creación cultural más alta y exquisita. La palabra cristiana, en tal caso, es voz que llama al mundo y vía por la cual éste es asumido y ofrecido a la recapitulación de las criaturas en Cristo. En tal proceso soteriológico e histórico hay que distinguir, como en los casos anteriores, las formas con que es cumplido y las actitudes frente al imperativo de su ejecución.

La asunción del mundo por el cristiano puede adoptar tres formas distintas: la incorporación recreadora, la mera acomodación y la polémica. La edificación basílical, creación de la arquitectura romana, fué recreadamente incorporada por los cristianos a las exigencias de su culto. Otro tanto cabe decir de una parte de la filosofía griega. El médico cristiano de los siglos III y IV adoptó, para acomodarse a ella, la medicina de Galeno. Tanto se acomodó, que en ocasiones llegó hasta a hacer suyo, con detrimento de su ortodoxia, el abusivo naturalismo antropológico del médico de Pérgamo. Así nos lo hace saber Eusebio de Cesárea. Otras veces, en fin, el cristiano polemiza con el mundo, como San Ireneo de Lyon contra la gnosis.

Apenas será preciso decir que la diversidad de esas formas cardinales de la relación del cristiano con el mundo—y, con esta palabra me refiero ahora exclusivamente al mundo histórico y social—depende, ante todo, de dos instancias: la disposición más amistosa o más hostil del mundo frente al Cristianismo y la actitud del cristiano frente a lo que parece estar al margen de su fe. Siguiendo a Aristóteles, para quien en todo lo humano hay siempre extremos y medio. «justo medio», tratemos de reducir a tres tipos distintos los modos de esa actitud del cristiano ante la historia que le rodea.

Limitemos metódicamente nuestra consideración a los problemas de orden intelectual, y consideremos el abigarrado y cambiante cuadro de la gnosis. En ocasiones, más parece ser ésta un sincrétismo religioso que una herejía cristiana; otras veces su cuerpo muestra un claro predominio de la visión cristiana de Dios, el mundo y el hombre. Nunca, sin embargo, deja de ser una composición más o menos orgánica de elementos dispares: cosmogonías y dualismos orientales, misterios helenísticos, filosofía griega y fragmentos de la revelación cristiana. La importancia de la gnosis en el primer siglo del Cristianismo fué considerable; pero ahora no nos interesa tanto su importancia como su significación. Mirada desde el

punto de vista del Cristianismo, la gnosis es el resultado de una asunción indiscriminada de todo o casi todo lo que el mundo y la historia ofrecen. Todo parece aceptable, y todo se acepta; todo ocupa el mismo plano: Ormuz y Ahrimán, Mitra, el *Timeo* platónico, Pitágoras y Cristo. La materia del mundo es vituperable, dice la gnosis; pero todo lo que ha producido el espíritu del hombre debe ser asumido por quien aspire a la perfección. Combatiendo con los gnósticos, los primitivos cristianos libraron a la posteridad del peor de los males del mundo: la confusión.

Contemplemos ahora la actitud contraria. Frente a la asunción indiscriminada de toda creación del espíritu humano, la oposición radical a todo lo que parezca hallarse fuera del Cristianismo; frente a los seudocristianos gnósticos, los cristianos como Tertuliano y Taciano el Asirio. Con un ánimo en que se mezclan, en proporciones diversas, una vivencia deslumbradora de la nueva fe, la vehemencia entusiasta y un resentimiento que bien podemos llamar histórico o cultural, estos hombres pretenden que el Cristianismo se declare incompatible con el pensamiento y el arte de la Antigüedad griega; más aún, que sea hostil a Grecia. A la hostilidad o la indiferencia del mundo, se responde ahora con otra hostilidad semejante y opuesta. Fuerá Grecia, abajo Grecia: el Cristianismo sacará de su seno todo lo que en su vida histórica necesite el hombre cristiano; abandonada a sí misma, la naturaleza humana conduciría al error y al desastre. Pero esa actitud, tan peligrosamente simple, tan seductoramente fácil, ¿podía ser, puede ser la actitud de un verdadero cristiano? ¿Es ese el verdadero sentido de la diatriba de San Pablo contra la *sophía tou kósmou* o «sabiduría del mundo»?

Ya vimos que no (2). Pero no vimos todas las razones

(2) Alúdese aquí a otra lección del mismo curso, consagrada a estudiar la originalidad de la vida cristiana dentro del marco del Antiguo Testamento y de la Antigüedad grecolatina.

por las cuales no es así. En la Carta a los Romanos, San Pablo reconoce a los gentiles capacidad para hacer por razón natural lo que manda la ley: la ley está escrita en el corazón del hombre (*Rom.* II, 14-15). En la Epístola a los Filipenses dice algo más: aconseja a los cristianos pensar y hacer suyo «todo lo verdadero, todo lo justo, todo lo amable» (*Fil.* IV, 8). ¿No fué esto lo que había hecho él mismo en el Areópago, cuando, forzando un poco las cosas, dió por existente entre los poetas griegos la doctrina de la filiación divina del hombre (*Act.* XVII, 28)? Nace así, entre la asunción indiscriminada de los gnósticos y la hostilidad vehemente de Tertuliano y Tacián, una actitud frente al mundo no cristiano harto más cristiana y fecunda que las dos hasta ahora descritas.

Es la actitud que esplende en San Justino, Lactancio, San Agustín, San Anselmo y Sto. Tomás. Apoyado en un célebre y decisivo texto del Evangelio de San Juan—el Verbo «esa luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (I, 9)—, San Justino escribirá en su *Apología* estas hermosas palabras: «Cuantas cosas han sido dichas con acierto, nos pertenecen a nosotros los cristianos» (*II Apol.*, c. XIII). Toda verdad, según esto, es cristiana por definición. «Justino—ha escrito Gilson—no está lejos de exclamar, con Erasmo: ¡*Sancte Socrate, ora pro nobis!*!» Lactancio, por su parte, dirá que en cada uno de los filósofos, Sócrates, Platón o Séneca, hay una parte de la verdad; de tal modo, que juntando todos esos fragmentos se llegaría a componer la verdad natural entera (*Instit.* VII, 7). Y Santo Tomás repetirá más de una vez esta frase de San Ambrosio: «Toda verdad, dígala quien la diga, del Espíritu Santo es».

Dos son los supuestos de esta salvadora asunción de la verdad: en el no cristiano, la capacidad natural de conquistar verdades naturales; en el cristiano, la voluntad de discernir y asumir la verdad ajena. Con ello el Cristianismo sobrenaturaliza la hazaña del Occidente—manifestar la verdad de lo humano en cuanto tal—y se consti-

tuye en eje y nervio de la historia universal. Y ello no sólo frente a lo que en la antigüedad no era cristiano, mas también frente a lo que en la actualidad no lo es. Con el *Nihil obstat* de un padre dominico, lector en Teología, y el *Imprimatur* del Vicario general del Arzobispado de París, se publicó hace pocos años un párrafo que vale la pena traducir: «En la historia de Israel como en la historia de la Iglesia, los enemigos y los adversarios tienen su función providencial. Cada vez que la Iglesia deja perder o descuida una parte de la verdad de que es depositaria y a la que tiene el encargo de hacer fructificar, un adversario se levanta—¡humor de la historia!—en nombre de ese fragmento de verdad que la Iglesia ha descuidado y ataca a la Cristiandad invocando tal verdad parcial. Piénsese en la utilidad del Renacimiento, que ha salvado a la Iglesia de la tentación del poder temporal y de la tiranía intelectual; piénsese en Nietzsche, que nos ayudó a no hacer del cristianismo una ética morbosa, y en Freud y en Marx. Cada adversario ha llegado a ser indispensable por un desfallecimiento de la Cristiandad. Si la Cristiandad no anuncia a los pobres la justicia, otros la anunciarán. Pero, como contrapartida, atacarán a la Cristiandad y la desgarrarán, como antaño el Asirio y el Caldeo atacaron a Israel y le devastaron, cuando Israel era infiel a su Dios y a la Alianza. La Verdad no quiere estar ausente de la tierra. Cuando la Verdad no es guardada y servida con fuerza bastante por el Cuerpo que ha sido encargado de ello, emigra y suscita un hombre o un movimiento que se hacen campeones de la parcela de verdad abandonada por la Cristiandad. Pero este hombre o este movimiento se levantan contra Jerusalén para hacerle guerra, como si la Verdad no tolerase ser fragmentada y dividida. La guerra es la forma que toma su Unidad rota. La guerra significa el deseo de la Verdad de volver a sí misma, a su Unidad. Cuando el Asirio ataca a Israel, un profeta es suscitado en Israel para dar a su pueblo la inteligencia del fracaso y del sufrimiento, y para ayudarle a volver a Yahveh. Dios no deja a su pueblo

en reposo cuando se ha desviado del destino que es su vida» (3).

Peleando a veces en el mundo que le oprime o le incita, asumiendo, a la postre, la verdad del mundo, el hombre cristiano va cumpliendo su mudable destino histórico. Con él, la estructura del Occidente ya está completa. La estructura, no la figura. La Edad Media y el mundo moderno—y tras éste otras y otras situaciones, hasta la consumación de los siglos—van a ser ahora las nuevas figuras del mundo occidental.

II. EL CRISTIANO EN EL MUNDO MODERNO

Antes de 1700, el cristiano europeo podía vivir en su tiempo y en el mundo. Y podía hacerlo, esto es lo decisivo, como tal cristiano. Basta pensar en el diálogo entre Bossuet y Leibniz; diálogo pronto fallido, para desgracia de Europa. Basta, más brevemente, recordar los nombres de Pascal, Calderón, Bernini y Rubens. Pero después de 1700, cuando son los paladines de la secularización los hombres que orientan y definen el estilo histórico de la cultura occidental, ¿podrán vivir en su tiempo y en su mundo los cristianos europeos? Y, por otra parte, ¿es posible no vivir en el tiempo y en el mundo a que se ha nacido y en que se existe? Grave cuestión. Permanente cuestión.

Más de una vez ha afirmado Ortega la condición trágica de la existencia del cristiano en el mundo moderno. «El cristiano de la Edad Moderna y Contemporánea, tiene, quiera o no, que ser también racionalista y naturalista». Esto impondría a su vida un punto de inauténticidad: «El católico moderno no es auténtico en una parte de su ser—todo lo que tiene, quiera o no, de hombre mo-

(3) Cl. Tresmontant, *La pensée hébraïque* (París, 1953).

derno—*porque* quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa. Esto significa que el destino de ese católico es en sí mismo trágico. Y al aceptar esa porción de inautenticidad, cumple con su deber». En el mundo occidental ulterior a 1700, el cristiano y el hombre secular se han escindido hostilmente entre sí; y con mayor o menor predominio de una u otra parte, esa misma escisión existiría en el interior de cada alma cristiana. Al menos—tal es la tesis de Ortega—en las almas de quienes no han querido o no han podido renunciar al mundo.

¿En qué medida, de qué modo la realidad efectiva del cristiano moderno ha sido la que Ortega tan aceradamente denuncia? Para responder a esta interrogación ineludible, tal vez sea oportuno plantearse una cuestión previa: ¿qué ha sido ser el cristiano a los ojos del hombre secularizado de los siglos XVIII y XIX? Sin necesidad de documentación probatoria, la respuesta salta a los ojos de cualquiera: en el cristiano ese hombre ha visto, ante todo, un *retrasado*, un tipo humano cuya oportunidad histórica pertenecería al pretérito. Antes de que la razón crítica e inventiva se despertase en Europa, todavía era posible ser cristiano, piensan el ilustrado y el positivista. Más aún: para la educación y el progreso de la humanidad parece haber sido incluso conveniente la existencia del Cristianismo, que ha enseñado virtudes hasta él inéditas. Pero desde que la razón ha sabido conquistar su propio fuero, ya no se juzga posible que un hombre resuelto a existir en el nivel de su tiempo siga siendo cristiano. Pese a sus diferencias, personales e históricas, en ello convendrían Voltaire y Condorcet, Lessing y Herder, Hegel y Comte, Spencer y Haeckel, Marx y Freud.

Síguese de ahí que el cristiano moderno, con su menguada apariencia de residuo histórico en los senos de un mundo hostil, haya sido visto como un ser a la vez *envuelto* y *absurdo*. Envuelto, porque, con su visión de la historia y de la naturaleza humana, el hombre seculari-

zado se ha creído capaz de explicar histórica y psicológicamente la aparición y el auge del Cristianismo sobre el haz de la tierra. Absurdo, también, porque no otra cosa parecían ser las porciones de la creencia cristiana a cuya explicación racional no era capaz de llegar la mente ilustrada. Para un positivista del siglo XIX, ¿qué eran sino absurdos los dogmas tocantes a la creación del hombre y a la encarnación del Verbo? Con lo cual queda implícitamente dicho que la conducta visible del hombre secularizado frente al cristiano ha sólidamente oscilar entre dos polos: la hostilidad crítica y la sonrisa compasiva. La amistad personal, cuando existía—recuérdese a título de ejemplo la que hubo entre Augusto Comte y el P. Bekx, General de la Compañía de Jesús—, no lograba borrar por completo uno u otro de esos dos sentimientos. «Dios ha muerto», escribía Nietzsche, pensando en el Dios del Cristianismo. Y la respuesta de Rudolf Eucken, un pensador «moderado», al título de un libro suyo, famoso hace nueve lustros—*Können wir noch Christen sein?*—, «Podemos todavía ser cristianos?»—tenía, bien mirada, muy poco que ver con lo que católicos y protestantes llamamos «Cristianismo».

Envuelto históricamente por un mundo frente al cual era, como ha dicho Zubiri, el «heterodoxo», ¿cuál podía ser la actitud del cristiano moderno? ¿Acaso la misma que adoptó el cristiano primitivo frente al mundo pagano de Grecia y Roma? ¿Era esto posible? El Cristianismo, que frente a declinación de la cultura antigua había sido «lo nuevo», lo históricamente inédito y prometedor, ¿no era acaso «lo viejo» ante una cultura juvenil e ilusionada que, por añadidura, había salido de su propio seno? Cuando el revolucionario de 1789 lanzaba al aire de Europa su consigna de «libertad, igualdad y fraternidad», ¿qué hacía, sino proclamar —secularizadas, racionalizadas—ideas que el Cristianismo había enseñado a los hombres? Dentro de una sociedad a la vez hostil y filial, próxima y adversa, ¿qué podía hacer el cristiano de los siglos XVIII y XIX?

Limitémonos a ver lo que realmente hizo. Pero la respuesta del cristiano a la agresión del mundo secularizado ha sido tan diversa, que sólo podremos llevar a término nuestro empeño distinguiendo en ella cinco modos típicos: la escisión, la mundanización, la hostilidad, la renuncia y la asunción. Veámoslos uno a uno.

I. *Escisión*; esto es: limpia y decidida separación entre lo que atañe a la fe y lo que concierne a la razón. Puesto que el Cristianismo y el mundo secular no se entienden, y aun disputan, ¿no será lo mejor partir la vida en dos mitades sólo práctica y moralmente comunicadas entre sí, la mitad correspondiente a la vida religiosa y la mitad perteneciente a la vida profana? De quienes así han procedido puede muy bien decirse lo que de los comerciantes ingleses de la era victoriana ha dicho un historiador: los días laborables, el libro mayor era su Biblia; los domingos, la Biblia era su libro mayor.

Abstengámonos, sin embargo, de la ironía fácil. No pocos hombres de los siglos XVIII y XIX han podido ser a la vez sabios eminentes y excelentes cristianos mediante este ascético recurso. Ascético, digo, porque en muchos casos la religión ha quedado acantonada en el reducto de la práctica piadosa y el sentimiento; y del saber científico ha sido cuidadosamente amputada, por otra parte, cualquier pretensión de índole metafísica. Sirva de ejemplo el médico francés Laennec, creador de la moderna patología torácica. *Medicus pius, res miranda!*, «¡cosa de admirar, un médico piadoso!», dijo el papa Pío VII, cuando a fines de 1804 le presentaron en París al futuro inventor del estetoscopio.

Médico piadoso fué Laennec, en efecto. El año 1803 ingresó en la *Sancta Maria auxilium christianorum*, asociación piadosa para seglares fundada por el jesuíta P. Delpuits. He aquí las palabras con que lo comunicaba a su padre: «Tengo bien poca ambición. Con poder vivir y hacerme útil, me daré por contento; todo lo demás me parece ocioso. No pocas veces he sentido que la fortuna,

la gloria y los éxitos más brillantes son cosas que no pueden saciar el corazón del hombre. *Gloria mundi peribit, veritas Domini manet in aeternum.* Me he vuelto hacia el Único que puede dar la felicidad verdadera, y vuestro hijo ha entrado por entero en el seno de la religión». Ni los años ni el triunfo mermarán la piedad de este mozo. Un día va a buscarle el duque de Broglie, para que asista a Mme. de Staël, muy próxima ya a la muerte. «Su puerta—escribirá el duque en sus memorias—estaba custodiada por un cancerbero hembra que no la abría sino a hora fija. El doctor Esparon y yo aguardamos no poco tiempo en un pequeño oratorio que tenía por todo mobiliario un reclinatorio y un crucifijo...» Esta acendrada piedad cristiana, ¿quedará también expresada en su obra médica? En modo alguno. Tan firme y resueltamente se atiene Laennec a la concepción mecánica y sensualista de la patología, que no faltó quien le tildara de «materialista». Su vida fué, en suma, un permanente y claro dilema, un dilema sin sombra de «agonía» unamuniana: o patólogo o creyente. A un lado, las lesiones anatómicas de los órganos y los signos que en el enfermo las revelan: tubérculos, cirrosis, bronquiectasias, matideces, estertores. A otro lado, la fe y la vida piadosa. Más radicalmente: a un lado, el mundo visible; al otro, el Dios uno y trino del Cristianismo. O el sensualismo que ha enseñado Condillac o la fe de los pescadores de Genezaret. La teología y la cosmología que implícitamente profesa Laennec se limitan a no ser incompatibles entre sí.

No ha sido Laennec una figura solitaria en la historia del siglo XIX. Como él ha procedido toda una serie de sabios ilustres: su amigo el patólogo Bayle, Ampère, Cauchy, Pasteur, Branly. Cada uno a su modo, todos ellos han dado realidad personal al modo de ser cristiano en el mundo moderno que antes llamé «escisión».

II. Más frecuente que esa «escisión»—más vulgar que ella también—ha sido y sigue siendo la *mundanización*. Llamo así a la adopción habitual y aficionada de los mo-

dos de vivir propios del mundo moderno; tan habitual y aficionada, que el cristiano sólo parece distinguirse del hombre secularizado en las situaciones-límite de su existencia. Fuera de ellas, piensa, siente, estima y opera como sus contemporáneos no cristianos; en ellas—llámense cambio de estado, riesgo de muerte o aflicción profunda—, su existencia personal, forzosamente situada frente a la totalidad de su destino, se atiende de un modo más o menos lícido a la creencia sobrenatural que le da último fundamento. Sería más que interesante un estudio antropológico de ese salto existencial desde la mundanidad a la vida cristiana. No hay tiempo para ello. Bástenos considerar históricamente la enorme frecuencia de este modo de ser cristiano en el mundo moderno, desde que la secularización se hizo en él hábito dominante.

III. Bien distinta de la escisión y de la mundanización es la *hostilidad* del cristiano moderno contra el mundo histórico que le rodea. Se trata de una explicable actitud reactiva: si el mundo ataca mi condición de cristiano y hace irrisión de ella, responderé al mundo combatiendo resueltamente con él; y puesto que el Cristianismo es la verdad—*Ego sum veritas*, dijo Cristo—, denunciaré con valentía y sin descanso el error de quienes con las razones del mundo se oponen a la perenne verdad de que soy yo titular y testigo. Gallarda, valiosa, necesaria actitud. Sin ella no hubiera sido posible en la Antigüedad el nacimiento de una teología cristiana. Pero en el ejercicio concreto de entenderla y realizarla es preciso distinguir cuidadosamente tres modos cardinales: el total, el nostálgico y el resentido.

Pónense en *hostilidad total* contra el mundo secularizado los cristianos que, por negar los supuestos de ese mundo, atacan hasta las virtualidades de la naturaleza humana de que esos supuestos son abusiva y viciosa derivación. Tal ha sido el proceder de los tradicionalistas a la manera de Bonald. ¿Cuál es el fundamento del mundo moderno y de su error? La confianza desmedida y aun

exclusiva del hombre en la capacidad de su mera razón natural. Pues bien: la mejor manera de enfrentarse con el mundo moderno consistirá—así piensa Bonald—en afirmar que la razón humana conduce inevitablemente al error cuando actúa por sí sola. Por tanto, si el hombre ha conocido verdades sociales, intelectuales, morales y religiosas, esas verdades sólo han podido llegar a su espíritu por obra de una inmediata revelación divina, la misma en cuya virtud la naturaleza humana recibió el don del lenguaje. Bonald y los tradicionalistas de su corte dan última radicalidad a un conocido y bien discutible adagio: *bona non nova, nova non bona*. No estará de más recordar que la Iglesia católica ha condenado el tradicionalismo bonaldiano.

Más razonable y, por supuesto, plenamente ortodoxa, pero no menos tajante y violenta ha sido la *hostilidad nostálgica* del cristiano contra el mundo secularizado. Objeto de esa nostalgia histórica ha solidado ser la Edad Media o—entre españoles—el siglo de la Contrarreforma. Recuérdese, en el cuadro de la tan invocada «polémica de la ciencia española», la subpolémica entre Pidal y Mon y el P. Fonseca, medievalistas, y Menéndez Pelayo, devoto del Renacimiento español. El mundo moderno ulterior al siglo XIII, para los medievalistas, el posterior al siglo XVII, para los contrarreformistas, serían puro descarrío, puro error: «Error total», llamaba Pidal y Mon al Renacimiento. Frente a la amenazadora realidad del siglo XIX, el cristiano se refugia ahora en una repetición nostálgica de lo que pensaron los grandes maestros de la Edad Media, en el primer caso, o los filósofos y teólogos del Renacimiento católico, en el segundo. Desde Novalis y los románticos, ésa ha sido la regla. El gótico, las Cruzadas y la filosofía escolástica se ponen de moda en Europa, tras la sangrienta convulsión napoleónica, y de alguna manera aún siguen, pese a tantos cambios. Pero un gótico copiado o un escolasticismo medieval a palo seco, ¿pueden ser marco auténtico para la oración y forma idónea para el afán de saber de un hombre que ya no vive en el cen-

tro del firme universo de Ptolomeo, sino sobre un inestable grumito cósmico del universo expansivo de Lemaitre y Hubbe? (4). Pensemos en algo tal trivial como la puntualidad. Para los hombres del siglo XIII, ser puntual en el tiempo era, a lo sumo, una utopía; para los hombres del siblo XX es una exigencia inabdicable. Y siendo esto cierto, ¿podrán tener unos y otros la misma idea de la realidad cósmica y de la realidad humana? No sería un ejercicio estéril la construcción de una fenomenología y una metafísica de la puntualidad, a la luz de la visión einsteiniana del cosmos.

Hay, por fin, una *hostilidad resentida* contra el mundo moderno. En tal caso, el cristiano vive en el mundo secular y disfruta cuanto puede de las técnicas y comodidades que éste le ofrece, pero mirándole, por decirlo así, «de reojo», y acogiendo con una secreta complacencia sus fallos y limitaciones. Valga un solo ejemplo: el íntimo regocijo con que muchos españoles leyeron hace meses la especie—tan absurda como estúpida—de que Picasso pinta como pinta para burlarse del papanatismo que le rodea. Ese papanatismo—innegable, por supuesto—y la no menos innegable ironía picassiana, ¿son acaso incompatibles con la seriedad inmensa y aun dramática de un pintor que se siente en insoslayable necesidad histórica y personal de vivir creando y ensayando caminos nuevos? Y el agresivo y visible regocijo de tantos lectores españoles, ¿qué fué, sino señal cierta de que todos ellos vivían «de reojo», resentidamente, en el mundo occidental de 1955?

IV. Mucho más noble y meritoria que la hostilidad contra el mundo será siempre la *renuncia* cristiana al mundo. Tal es la conducta del espiritual «puro»; del

(4) Lo cual no quiere decir que en la filosofía medieval no hubiese verdades fundamentales perfectamente válidas en nuestro tiempo. Los seguidores del Cardenal Mercier—valga su ejemplo—viene demostrándolo muy eficazmente. Entre ellos se halla el propio Lemaitre.

hombre que, pudiendo vivir en el mundo, rompe con él y se retira al claustro o al yermo. Pensad—deliberadamente elijo un ejemplo actualísimo—en Thomas Merton, el poeta trapense, y recordad conmigo algunas líneas de *El signo de Jonás*: «La vida, por lo general, es muy sosegada. Uno se acostumbra pronto a dormir sobre pajas y tablas. No hay conversación. Los trapenses hablan a sus superiores o a sus directores espirituales sólo cuando es necesario. En el monasterio, el silencio es algo que lo invade todo, que penetra hasta las mismas piedras, saturando de él a los hombres que viven allí». En el seno de ese silencio penetrante, ¿qué pensamientos pueblan el alma de Thomas Merton? «A las ocho y cuarto—escribe en otra página—permanezco sentado en la oscuridad y sumido en humano silencio. Luego empiezo a escuchar la noche elocuente, la noche de los árboles húmedos, con rayos de luna deslizándose sobre el dorso de la iglesia, en un halo de humedad y de calor tenue. El mundo de esta noche resuena desde el cielo hasta el infierno, con elocuencia animal, con la inocencia salvaje de un millón de seres desconocidos. Mientras la tierra se alivia y refresca como un enorme animal mojado, la ingente vitalidad de su música resuena, vibra, zumba hasta meterse en todo y cubre el ancho mundo con su indiferente locura, que nunca se convierte en orgía porque todo es inocente y puro. No hubiera mencionado la posibilidad del mal, si no hubiese recordado hasta qué punto el calor y la música turbulenta de los seres vivientes puede enloquecer a cualquiera, cuando no se halla en un monasterio, haciéndole cometer acciones que el mundo se ha olvidado ya de lamentar. Por eso ciertas gentes actúan como si la noche, y el bosque, y el calor, y los animales llevaran en sí algo contagioso, cuando por el contrario el calor es santo, y los animales, las criaturas de Dios y la noche han sido creados para abrir infinitas distancias a la caridad y mandar a nuestras almas a jugar más allá de las estrellas». ¡Qué sencillez trascendente, qué dignidad suprema, qué ingenuidad sabia e inapelable! Dije antes que para el

hombre moderno secularizado el cristiano es un ser «envuelto». Pues bien: renunciando al mundo, instalando habitualmente su existencia en la realidad que da último fundamento al mundo, he aquí que el cristiano «envuelve» con su espíritu, por modo a la vez misterioso y expresable, el tiempo en que vive, la historia entera y aun todo el universo. «Manda a su alma a jugar más allá de las estrellas», según la hermosa expresión de Merton. De parecer retrasado y envuelto, el cristiano ha pasado a ser eternamente actual, envolvente.

V. Pero la renuncia al mundo es y debe ser excepción. Dios no ha querido que la superficie terrena del planeta sea un apretado mosaico de monasterios cistercienses. Por imperativo de su vocación y por indudable designio divino, la mayor parte de los cristianos ha de vivir en el mundo. Debe el cristiano, por tanto, realizarse y expresarse en y con el mundo, asumir y salvar el mundo. Una pregunta surge, incontenible. ¿Asumir y salvar el mundo? ¿También cuando ese mundo nos combate y nos persigue, cuando hace irrión de nosotros, cuando trata de aniquilarnos? ¿Asumir y salvar el mundo de los Voltaire, los Feuerbach, los Nietzsche y los Haeckel? Pues bien, sí. La *asunción* discriminadora es, en efecto, la quinta y última de las actitudes del cristiano frente al mundo moderno y secularizado. Más aún: la única verdaderamente capaz de «envolver» con alguna eficacia histórica la insolencia y el desengaño de ese mundo distanciado del Cristianismo o enemigo de él.

No es tarea fácil esa cristiana asunción del mundo moderno, después de iniciada la segunda fase de su historia. Tampoco se halla exenta de peligros. Requiere osadía, firmeza, paciencia, saber, sutileza, tacto; pero, sobre todo, un inmenso y esforzado deseo de «hacer la verdad en caridad» según la espléndida y perdurable fórmula de San Pablo (*Ef.*, IV, 1) (5). Ese *veritatem facere in caritate*,

(5) Preferible será siempre esa consigna paulina a esta otra, fre-

¿no es acaso el más arduo ejercicio del cristiano, cuando aquél que ha de ser objeto de nuestra «caridad verificante» es quien nos vilipendia y menosprecia, más aún, quien nos ha desposeído de lo que legítimamente era nuestro? La secularización del mundo, ¿qué ha sido en fin de cuentas, sino deschristianización del mundo?

Bien. Todo eso es cierto. Pero por ardua y enojosa que parezca, la actitud asuntiva del cristiano nunca dejará de ser necesaria. Frente al mundo, el cristiano que no renuncia a él—y aun el que renuncia, porque nunca el renunciamiento puede ser absoluto—ha de optar entre ser maniqueo y ser asumiente. Y si no quiere ser maniqueo; si no incurre en el grave error de pensar que una época, una situación o una persona, son el mal y el error absolutos; si, por consiguiente, ve en esa época, esa situación o esa persona la verdad, el bien y la belleza que puedan contener, ¿podrá eludir el hermoso imperativo que con sus palabras y su conducta levantaron sucesivamente San Justino, Lactancio, San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás de Aquino? Contra lo que postula una versión semítica del Cristianismo, el cristiano no puede sentarse a la puerta de su tienda para ver pasar el cadáver de su enemigo. Debe, por supuesto, denunciar el error y resistirle, dondequiera que esté, mas también hacer suyas las parcelas de verdad que en el seno del error descubra. Como San Justino, que supo morir mártir proclamando para siempre la parcial y espléndida verdad de los paganos que le quitaban la vida. El mundo más ab-

cuenteamente repetida desde hace algunos años: “Intransigencia frente a las doctrinas, caridad para con las personas”. Tal proceder sería perfecto, si quienes lo proponen no soñiesen utilizarlo para rechazar en bloque las “doctrinas” de una persona determinada, como si no fuese posible que en la obra de un hombre haya partes dogmáticamente inaceptables y partes filosófica y literariamente valiosas. Cumpliendo esa máxima como algunos la entienden, Santo Tomás de Aquino, tan genial y fecundo disector de Aristóteles, no hubiese podido ser lo que fué. Sin un firme apoyo en la “justicia para con las obras”, esa proclamada “caridad para con las personas” no puede tener realidad.

yecto o más anticristiano se halla formado por hombres, y a todo hombre, enseña San Juan, le ilumina el Verbo, aunque él no lo quiera o no lo sepa, aunque emplee su libertad en la persecución del Cristianismo. La razón natural de la criatura humana, pese a Bonald y a sus secuaces—menos infrecuentes de lo que parece—, no conduce necesariamente al error cuando procede por sí misma.

Los nombres ejemplares que he mencionado—San Justino, Lactancio, San Agustín, San Anselmo, Sto. Tomás—muestran bien claramente que la actitud asuntiva del cristiano no es un pánfilo y nivelador irenismo. Nada más lejos de ello. Tampoco es un arte de disimular con sutileza la falta de virilidad, sino la forma más cimera y eficaz del testimonio cristiano. Es, en suma, la lúcida y ordenada incorporación a la vida cristiana de toda la verdad, todo el bien y toda la belleza que contenga la circunstancia histórica y social en que se existe.

Examinemos ahora los supuestos y los modos principales de esa tarea asuntiva. Y para proceder con método, distingamos en aquéllos los que conciernen a la persona del asumiente y los que dependen de la realidad asumida.

Para llevar a buen término su empeño, el asumiente, el cristiano atento a salvar y ofrecer el mundo, debe reunir por lo menos las cualidades siguientes: gravedad, jovialidad, suficiencia técnica y formación cristiana. Gravedad, inmensa gravedad, porque se trata de una operación formalmente soteriológica; mas también jovialidad, porque el mundo el mundo debe ser para el cristiano una realidad sólo penúltima. ¿Qué es, en fin de cuentas, la jovialidad, sino el talante de quien, hallándose muy firme en orden a lo último, se ve en deportiva incertidumbre frente a la validez y al sentido de lo penúltimo? Frente a Aristóteles, recién llegado a la circunstancia histórica del siglo XIII, Santo Tomás es a la vez grave y jovial, como el P. Teilhard de Chardin ante Darwin. Pero algo más es necesario. Sin conocer de un modo técnico y riguroso la

materia de que se trata—filosofía, arte, ciencia o técnica—, nadie podrá cumplir con eficacia la misión asuntiva. Si en ella es de rigor el acendrado entusiasmo, más aún lo es un saber auténtico y serio. Y sin una formación cristiana que permita distinguir en cada caso lo cierto de lo opinable y lo misterioso de lo decible, la presencia de lo verdadero, lo bueno y lo bello en el cuerpo de nuestra vida personal se hallará muchas veces más próxima a ser disfraz que piel viviente.

La realidad asumida ha de ser para el cristiano, según lo expuesto, importante, penúltima y susceptible de discección estimativa. Una de las más claras muestras de la tosquedad humana consiste en la jactancia de ser «hombre de una pieza». Recuerdo lo que esto irritaba siempre a Eugenio d'Ors. Pues bien: lo que se dice acerca de la actitud ante la realidad propia, debe decirse también acerca del juicio frente a la realidad ajena. Ni las épocas, ni las situaciones, ni siquiera las personas son entes «de una sola pieza». En la obra más sistemática y coherente, una mente sensible podrá siempre deslindar intuiciones, conceptos, intenciones, calidades, juicios y esquemas de operación susceptibles de consideración discriminadora. En Voltaire, por ejemplo, hubo a la vez—tal es, para un cristiano, el drama de la existencia histórica concreta—torpe intención anticristiana y claro anhelo de verdad; en modo alguno fué su obra el mal absoluto o el error total. ¿Qué hacer, entonces, frente a Voltaire? El historiador cristiano ulterior a la publicación del *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* debía, ciertamente, responder con gallardía y entereza a las tesis y mordacidades anticristianas de su autor; pero no menos debía asumir en su obra de historiador cristiano la valiosa novedad historiográfica e historiológica que Voltaire había alumbrado; y también, por supuesto, el estilo cristalino, sutil y penetrante con que Voltaire supo siempre expresarse. Donde he dicho Voltaire podría decir, *mutatis mutandis*, Kant, Hegel, Augusto Comte, Carlos Marx o Ernesto Haeckel. Sin ello, el cristiano vivirá fuera de su mundo no habiendo

renunciado a él; es decir, en la más desairada y enojosa de las situaciones.

Dos palabras ahora acerca de los modos principales de esta faena asuntiva. Dejando aparte los que imponga el carácter de la materia asumida—filosofía, arte, ciencia o técnica—, veo ahora dos: uno atañe a las realidades históricas de orden resultativo, técnicas o saberes científicos concretos; otro, más hondo y arduo, concierne a las realidades de índole fundamental o principal, visiones del mundo, intuiciones radicales de lo real, intenciones últimas. El primero de ellos es sobremanera fácil; muy idóneo, por tanto, para simular que se está, como suele decirse, «al día». Ningún cristiano culto del siglo XIX dejó de utilizar un invento técnico útil o una ley física importante, aunque su inventor y su descubridor hubiesen sido crasamente ateos. Más delicado será siempre el segundo. Pero por delicado y aun peligroso que sea, ¿podrán prescindir de él los cristianos que seriamente aspiren a asumir y salvar el mundo? Me ceñiré a sólo un ejemplo. La intención última del mundo moderno secularizado consiste, como sabemos, en edificar la vida humana sin más apoyo que la razón, la imaginación y el sentimiento naturales. Esto, para un cristiano, es tan imposible como erróneo: porque es teológica y metafísicamente imposible que el hombre consiga con las solas fuerzas de su naturaleza todo aquello a que su ser aspira, es también errónea la tesis que proclama tal posibilidad. Pero esto, ¿exime al cristiano del deber de ejercitar rectamente su razón hasta donde él, en cuanto hombre, sea capaz, y de la obligación de celebrar y asumir todo lo que los demás hombres vayan logrando en el brioso empeño de su existencia secular? A las oportunas discriminaciones del Cardenal Belarmino frente a la obra de Galileo, ¿no les faltó, acaso, una inmediata y más explícita estimación positiva de lo mucho que en esa obra era cierto y prometedor? Eso venían a significar, entre otras cosas, las hermosas y certeras palabras que en elogio del genial pisano

pronunció Pío XII hace varios años ante la Academia Pontificia de Ciencias.

«La metafísica griega, el derecho romano y la religión de Israel (dejando de lado su origen y destino divinos) son—ha escrito Zubiri—los tres productos más gigantescos del espíritu humano. El haberlos absorbido en una unidad radical y trascendente constituye una de las manifestaciones históricas más espléndidas de las posibilidades internas del Cristianismo. Sólo la ciencia moderna puede equipararse en grandeza a aquellos tres legados». He aquí, pues, la gran empresa actual del cristiano, en cuanto hombre del siglo: absorber, asumir, salvar en esa «unidad radical y trascendente» el pensamiento del mundo moderno. Quien no considere esto posible, no es verdadero cristiano, no cree en la decisiva misión soteriológica que históricamente ha de cumplir—pese a tantos cristianos de uno u otro matiz—la Iglesia de Cristo.

A través de caídas, vacilaciones, torpezas, contratiempos, impaciencias y dramas espirituales de toda índole —tal contextura ha tenido siempre la dialéctica real y la marcha efectiva de la historia—se va cumpliendo lentamente esa alta empresa asuntiva. Permítaseme que me limite a demostrarlo con la mención de dos sucesos, relativo uno al orden de los logros y pertinente el otro al orden de las actitudes. Es aquél la obra del dominico francés P. Lagrange, tan fundamental y decisiva en la constitución de la actual exégesis bíblica. Esa obra, que tanta inteligencia, tanto paciente esfuerzo y tanta caridad—sí, tanta caridad—exigió de su autor, ¿hubiera sido posible sin la asunción real y efectiva, no sólo de los métodos, más también de muchos de los conceptos y puntos de vista de la historiografía secular y secularizada? Vituperado un tiempo por quienes vestían de celo un lamentable temor a la verdad, el P. Lagrange—muerto hace ahora veinte años—es hoy el patriarca de la escriturística católica. Refiérese el segundo suceso a la llamada «Escuela católica de Tubinga». Fundáronla Joh. Seb. Drey y Joh. Bapt. Kuhn en la primera mitad del siglo XIX, con

el propósito de incorporar al pensamiento cristiano cuan-
to pareciese verdadero y fecundo en la filosofía alemana
entonces en boga. Sobre los resultados conseguidos por
esa escuela no soy yo el llamado a opinar. Admito, in-
cluso, que no hayan sido muy importantes. Pero sí quie-
ro recordar lo que acaeció cuando algunos celosos de la
excomunión—nunca faltan—postularon, pocos decenios
más tarde, la condenación oficial de Kuhn. Las obras de
Kuhn no fueron condenadas; y quien más resueltamente y efi-
cazmente supo defenderlas en aquel trance fué, según to-
das las apariencias, el jesuíta P. Kleutgen, principalísima
figura del neoescolasticismo alemán. Este proceder,
que tanto honra a Kleutgen, ¿pudo no llevar en su seno
la convicción de que el ensayo de Drey, Kuhn y sus se-
guidores era lícito y, por tanto, prometedor?

VI. Hemos contemplado sumariamente las cinco acti-
tudes cardinales del cristiano frente al mundo moderno
ya secularizado: la escisión, la mundanización, la hostili-
dad, la renuncia y la asunción. Adoptando cualquiera de
ellas, los cristianos posteriores a 1700 han mostrado no
ser íntegramente «hombres modernos» siendo también, en
alguna medida, «hombres modernos». ¿Hay en ello, como
afirma Ortega, una punta de «inauténticidad» y, por con-
secuencia, el deber ineludible de afrontar un destino trá-
gico? Tal vez. Pero leamos lo que a continuación de ese
texto nos dice el propio Ortega: «El ateo moderno y con-
temporáneo tiene una zona decisiva de su vida a la cual
no llegan la razón ni el naturalismo: ve esa zona, la
siente, la lleva en sí, aunque luche por negarla y cegarse
para ella. Es decir, vive una fe deshabitada y en hueco». Lo
cual vale tanto como sostener que también la existencia
del ateo moderno—el hombre secularizado en cultivo
puro—es en sí misma inauténtica y trágica, porque tiene
deshabitada su zona más profunda, la zona a que no pue-
de llegar la razón natural. En tal caso, ¿no será preciso
dar un paso más y afirmar que la vida terrena del hombre
no puede nunca ser enteramente auténtica o, con otras

palabras, que a la vida terrenal pertenece constitutivamente el reato que el Evangelio de San Juan llama *thlipsis*, «opresión»? La «opresión del mundo», concepto cristiano, tiene sin duda un fundamento natural e histórico.

El mundo es y no puede no ser para el hombre opresión y estímulo, prisión y jardín, cilicio y sirena. Más o menos próximo a uno u otro de tales términos, eso ha venido siendo a través de las incontables situaciones históricas en que ha tomado figura, desde que la criatura humana apareció sobre la superficie del planeta.

Febrero de 1957.

LA OBRA DE FREUD Y EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Es seguro que la lectura del epígrafe precedente suscitará reacciones espirituales muy diversas. No pocos cristianos verán en él poco menos que una blasfemia. «¿Es tolerable—pensarán—poner la obra de Freud, a la cual pertenecen las tesis antirreligiosas de *El porvenir de una ilusión*, junto a la fe y la caridad de nuestros primeros mártires?» Otros, menos impetuosos, más objetivos, se negarán a admitir la menor conexión entre una doctrina surgida del tratamiento de los neuróticos y la creencia en la divinidad de Jesucristo y en la verdad de su predicción. Algunos, en fin, interpretarán ese epígrafe como una tentativa para explicar psicoanalíticamente los primeros dogmas del Cristianismo.

Aspiro a demostrar en el curso de esta conferencia que la relación entre la obra de Freud y el Cristianismo primitivo puede y debe ser entendida de un modo harto diferente. Mas para ello, es imprescindible exponer, siquiera sea en rápido esquema, la verdadera significación histórica del psicoanálisis freudiano.

El sentido histórico de la obra de Freud.

Para un historiador libre de dogmatismos freudianos o antifreudianos, la contribución del psicoanálisis a la Medicina puede cifrarse, a mi juicio, en cinco puntos principales:

1.^o El descubrimiento de la *rígurosa necesidad del diálogo con el enfermo*, así para el diagnóstico como para el tratamiento de su enfermedad. Antes de Freud, la Patología había sido preponderante o exclusivamente *visual* y *táctil*: hasta los datos percibidos acústicamente—por percusión y auscultación—eran referidos a imágenes y medidas visibles y tangibles. Desde Freud, la Patología es, a la vez que visual y táctil, también *auditiva*; quiero decir, atenta a zonas del ser y de la vida del hombre susceptibles de audición verbal, comprensión e interpretación, mas no de intuición eidética. Un «complejo» puede ser oído, pero no visto. De ahí la discrepancia fundamental entre las ideas de Freud y de Charcot acerca de la histeria. La histeria de Charcot fué siempre *hysteria ex visu*, hasta cuando el gran clínico la consideraba desde el punto de vista del mecanismo de sus síntomas; la de Freud, en cambio, fué desde el primer momento *hysteria ex auditu*.

Equivale esto a decir que con Freud cambia el sentido y se amplía el ámbito de la anamnesis. El diálogo anamnéstico anterior a Freud era sólo *testifical*: el enfermo contaba al médico algo de que su yo había sido testigo pasivo: una enfermedad infantil, un dolor lumbar, etcétera. Merced a Freud, la anamnesis se hace también *interpretativa*, y ello en doble sentido: el enfermo dice al médico cómo interpreta su propia vida, y el médico somete a interpretación cuanto del enfermo oye. El coloquio anamnéstico se extiende, por otra parte, a zonas de la intimidad del enfermo que hasta entonces no habían sido exploradas por el médico: proyectos de vida, sentimientos y recuerdos recónditos, etc.

Más aún: la palabra dejará de ser mero instrumento de pesquisa diagnóstica y se convertirá en agente terapéutico. Freud, en efecto, introduce en Medicina con importancia y significación inéditas la *psicoterapia verbal*.

2.^o La estimación diagnóstica y terapéutica del *componente instintivo de la vida humana*. No discutiré ahora si la libido ha de ser o no ha de ser considerada como

puro instinto sexual. Lo importante es que entre el «cuerpo» y el «yo» pensante aparece con ella un componente de la vida humana, apenas considerado hasta entonces por el médico: el instinto. Sydenham había imaginado la existencia de un *homo interior* invisible, constituido por los espíritus animales y funcionalmente situado entre el cuerpo visible y *homo exterior* y la mente. Corvisart, por su parte, escribió que entre *l'homme physique* y *l'homme moral* hay «un lazo para siempre sustraído a nuestra mirada». Pues bien: cualquiera que sea la ulterior interpretación psicológica, física y metafísica de la libido, Freud ha hecho ver que ese «lazo» se halla constituido por los sentimientos, impulsos e instintos vitales.

3.^o El descubrimiento de la existencia y la significación que en la vida del hombre poseen *los diversos modos de la conciencia psicológica*. Que uno de esos modos de la conciencia sea el «inconsciente» o «subconsciente» que describió Freud, o que sólo deba hablarse de una «esfera de la conciencia», como propuso Schilder, o de «hiponoya» e «hipobulia», al modo de Kretschmer, es ahora cuestión secundaria. Más importante cosa es haber demostrado que la concepción tradicional de la conciencia psicológica era inaceptable, tanto por la existencia de diversos modos en su actividad, como por la significación que en ellos poseen sus respectivos contenidos.

4.^o Una decisiva aportación al conocimiento de *la influencia de la vida anímica sobre los movimientos vegetativos del cuerpo y, de éstos, sobre aquélla*. Este saber es tan antiguo como el hombre. ¿Cuándo no se ha sabido, por ejemplo, que el terror altera el ritmo del pulso? Corresponde, sin embargo, a la obra de Freud el mérito de haber contribuido con gran eficacia al estudio científico del problema.

5.^o La preocupación por *ordenar comprensivamente en la biografía del enfermo el suceso de la enfermedad*. Para la patología tradicional, una enfermedad era un accidente azaroso en la trama de una biografía sana o normal; un «quiste morboso», si se me admite la expresión. Fren-

te a esa idea, Freud demostró que en el dominio de las neurosis, la patografía pertenece constitutivamente a la biografía del enfermo. De él procede, pues, la actual «patología biográfica».

Tales son, en sumario esquema, las novedades que el psicoanálisis ha traído a la historia de la medicina general. Con ellas a la vista, ¿es posible afirmar la existencia de una conexión entre el pensamiento psicoanalítico y el Cristianismo primitivo? Para responder a esta pregunta, indaguemos cuál fué la actitud de ese Cristianismo primitivo frente al hecho de la enfermedad.

El Cristianismo primitivo y la enfermedad.

Debe ser nuestro punto de partida un hecho histórico elemental: la propagación del Cristianismo en la sociedad hebrea y en el mundo helenístico de los siglos I y II; y, por consiguiente, su contacto inmediato con las dos concepciones de la enfermedad imperantes en ese mundo, el naturalismo de los griegos y el personalismo de los semitas.

Desde Alcmeón de Crotone hasta Galeno—esto es, desde su origen hasta su término—, la medicina científica de los griegos tuvo como fundamento la idea helénica de la *physis* y la concepción del hombre como un peculiar retoño de esa *physis*, dotado de varias propiedades específicas: el habla, la mano instrumentífica, la bipedestación. Léase, como texto probatorio, el Libro I del escrito galénico *de usu partium*.

Esta visión del hombre como un fragmento de la Naturaleza hizo concebir a la enfermedad como un puro proceso natural, y en ello consistió la gloria de la medicina griega. El decisivo fragmento de Alcmeón y los escritos hipocráticos *de morbo sacro* y *de aëre, aquis et locis* acreditan esa fundamental y originaria relación entre la nosología helénica y la vieja *physiología*. Pero si el hombre es sólo «naturaleza», ¿cómo habrá que interpretar

el desorden moral, el pecado? El naturalismo griego, consecuente consigo mismo, vió en el pecado una alteración de la naturaleza humana; afirmó, por lo tanto, la radical semejanza entre el pecado y la enfermedad. Tres breves escritos de Galeno—*quod animi mores corporis temperamenta sequantur, de propriorum animi cuiusdam affectuum dignotione et curatione* y *de cuiuslibet animi peccatorum dignotione et medela*—demuestran claramente mi aserto. «Los hombres—enseña el primero de esos escritos—no nacen todos enemigos de la justicia, ni todos amigos de ella; unos y otros llegan a ser lo que son a causa de la complejión humoral de su cuerpo» (c. 11). No hay duda: para Galeno, toda la vida moral es de la incumbencia del médico, y el pecado puede ser reducido, como la enfermedad, a una *diáthesis para phisin*, a una «disposición preternatural» de la naturaleza del hombre. Con otras palabras: en su realidad misma, el pecador es un enfermo.

El radical personalismo de las grandes culturas semíticas—la asirio-babilonia y hebrea—condujo a una doctrina perfectamente simétrica de la precedente. Fieles a su concepción de la divinidad y de la relación del hombre con ella, los semitas no edificaron su medicina sobre la «naturaleza» del ser humano, sino sobre la condición «personal» de éste, es decir, sobre la idea de su esencial responsabilidad moral. Si para la mentalidad naturalista de los griegos un pecador es, en el fondo, un enfermo, un hombre de complejión humoral anómala, para la mentalidad personalista de los semitas, un enfermo sería, en último extremo, un pecador cuyo castigo consiste en la enfermedad que padece. Toda la estructura de la medicina asirio-babilonia reposa sobre esta convicción fundamental; y en cuanto al pensamiento médico vigente en el pueblo hebreo, basta recordar la interrogación que los discípulos dirigen a Jesús, ante el ciego de nacimiento: «Maestro, ¿quién ha pecado para que este hombre haya nacido ciego, él o sus padres?» (Jo. IX, 2). La enfermedad es interpretada como una consecuencia afflictiva y sensible del pecado. Más aun: como una consecuencia hereditariamente transmisible.

Ante esas dos opuestas concepciones de la enfermedad, ¿cuál va a ser la actitud del naciente Cristianismo? Una lectura atenta de los primeros textos cristianos demuestra que también en este respecto fué el Cristianismo—lo diré con la expresión de Karl Prümm—una vigorosa *Neuheitserlebnis*, la vivencia de que algo muy nuevo comenzaba. Dejando aparte el grave problema filológico, teológico y antropológico de las posesiones demoniacas a que aluden los Evangelios sinópticos, examinemos, para demostrar tal aserto, la visión evangélica de las enfermedades propiamente dichas.

La respuesta de Jesús a los discípulos frente al ciego de nacimiento es altamente significativa: «No es por culpa de él ni de sus padres, sino para que las obras de Dios resplandezcan en él» (Jo. IX, 3). Wolf von Siebenthal ha hecho notar que Jesús deslinda con sus palabras dos cuestiones distintas: la *causa* de la enfermedad y su *sentido*; o, si se prefiere un lenguaje más tradicional, la «causa eficiente» y la «causa final» del estado morboso. Desde el punto de vista de su causa eficiente, la enfermedad física *no es* la consecuencia de un pecado; desde el punto de vista de su causa final, de su sentido último en la economía de la existencia humana, esa enfermedad *es* para que en el enfermo resplandezcan las obras de Dios, en este caso el milagro. El hombre puede enfermar, sin haber transgredido la ley moral. El pobre Lázaro, varón justo, sufre de llagas que los perros vienen a lamer (Luc. XVI, 21); y no pocas de las enfermedades que Jesús cura (el hombre de la mano seca, la hemorroísa, el hijo del centurión, la suegra de Pedro) son mencionadas sin aludir a la existencia de una relación causal entre el pecado y la dolencia física. Si se une la fuerza suavizante de este *argumentum ex silentio* con la mayor eficacia demostrativa del texto de San Juan antes mencionado, una tesis mínima se impone: para Jesús, la enfermedad humana *puede no ser* consecuencia del pecado.

¿Afirmó Jesús alguna vez que la enfermedad física es debida a los pecados del enfermo? Los críticos menos afec-

tos a tal idea, como von Siebenthal y Greeve, se creen obligados a conceder que esto habría ocurrido en dos casos: el del paralítico de Cafarnaum y el de la piscina probática. Pero en mi opinión, ni siquiera en ellos es admisible tal hipótesis. Ante el paralítico de Cafarnaum, Jesús interviene dos veces: una para perdonarle sus pecados y otra para sanarle de su parálisis. El simple perdón de los pecados no cura al enfermo, sino una *segunda y nueva* acción taumaturgica de Jesús (Mat. IX, 1-6; Marc. II, 1-12; Luc. V, 17-26). Si se hubiese tratado de mostrar que los pecados del paralítico eran la causa de su dolencia, la milagrosa absolución de aquéllos le habría sanado de un modo inmediato y *ya no* milagroso. No fué así. Para curar al lisiado, Jesús tuvo necesidad de un nuevo milagro. No es más demostrativo el caso del paralítico sanado junto a la piscina de Betsaida. Jesús le cura—sin previo perdón de sus pecados, esta vez—, y le dice más tarde, al encontrarle de nuevo en el templo: «No peques en adelante, no sea que te suceda algo peor» (Jo. V, 14). Con tales palabras, ¿quiso enseñar que en este caso existía una relación causal entre el pecado y la enfermedad? No parece que tal interpretación sea la más evidente entre las varias posibles.

A mi entender, la actitud de los textos evangélicos frente al problema de las causas reales de la enfermedad humana es *siempre* negativa; o, si se prefiere, de inhibición. Se diría que Jesús quiso entregar la cuestión a la experiencia, la reflexión y las disputas de los hombres; por lo menos, en lo relativo al poder nosogenético del pecado y a las relaciones entre el desorden moral y las dolencias físicas. Más que el castigo de un pecado, la enfermedad aparece ante los ojos de los primeros cristianos como una prueba para quien la padece, y como una ocasión de ejercitarse en la caridad para quienes se hallan próximos al enfermo. Un pasaje del Evangelio de San Mateo (Mat. XXV, 39-40), un claro mandamiento de San Pablo a los Tesalonicenses (I Thes. V, 14) y otro del apóstol Santiago, en su Epístola (V, 14), lo demuestran con indudable suficiencia.

El problema, sin embargo, comienza aquí. Esa inicial

actitud de los escritos neotestamentarios frente a la enfermedad, ¿cómo se realiza históricamente en el mundo helenístico que sirvió de primer ámbito a la difusión del Cristianismo? Con otras palabras: ¿cómo se situaron los primeros cristianos frente al hecho de la enfermedad?

No menos de seis motivos distintos integran, compleja y diversamente enlazados entre sí, esa expresión médica del primitivo espíritu cristiano: la visión «medicinal» del pecado y de la penitencia; la adopción de la patología galénica; la instauración de un tratamiento «integral», psíquico y somático a la vez, del individuo enfermo; la elaboración de una teología de la enfermedad; la asociación de actos rituales estrictamente religiosos, como la oración de los presbíteros y la unción sacramental, al tratamiento de los enfermos conforme a la *tékhne iatriké* de los griegos; y en sexto lugar—*last but not least*—, la realización social de la actitud cristiana ante el enfermo (tratamiento de desahuciados e incurables, asistencia puramente caritativa, creación del hospital cristiano). Ahora nos interesan principalmente los tres primeros.

Comencé nombrando la visión «medicinal» del pecador y de la penitencia. Jesús se había presentado como médico y sanador de los pecados de los hombres. «Cristo, nuestro médico», suelen decir los primeros apologistas cristianos. Poco a poco va ganando eficacia esta metáfora medicinal, y a mediados del siglo III el pecado y el pecador son abiertamente tratados *como si* aquél fuese una enfermedad y éste un enfermo. En dos escritos de ese siglo, la *Didascalia Apostolorum* y el *De lapsis*, del áspero Cipriano de Cartago, es sobremanera patente esa actitud espiritual. Pero es en la obra de Gregorio de Nisa donde el propósito culmina. La mente helenizada de Gregorio trata de entender la realidad psicológica del pecado—o, si se quiere, el alma del pecador—según las enseñanzas de Platón y Galeno. En el pecado, enfermedad del alma, hay afecciones de especie diversa, y cada una de ellas requiere su tratamiento específico; el cual sólo será razonable y eficaz cuando el terapeuta—esto es, el penitenciario—actúe conforme a la

índole de la afección tratada. La doctrina platónica acerca de la estructura del alma—distinción de una parte racional o *logikón*, otra concupiscible o *epithymetikón* y otra irascible o *thymoeidés*—sirve ahora para establecer una ordenación psicológica de los principales pecados: una «harmatematotaxia», equivalente, *mutatis mutandis*, a la «nosotaxia» galénica.

Obsérvese lo ocurrido. Galeno, fiel al radical naturalismo griego, declara de la incumbencia del médico los pecados y errores del alma; como la enfermedad, el pecado es una *diáthesis parà physin* del ser del hombre. El cristiano Gregorio de Nisa no puede aceptar íntegramente el punto de vista de Galeno: el pecado tiene una raíz (la libertad) y un término de imputación (el espíritu personal) de orden espiritual y transfísico. Pero si su condición de cristiano le impide ver en el pecado una «enfermedad física», su situación de hombre helenizado le lleva a entender y a tratar al pecador *como si* éste fuese un enfermo. Lo que en el Evangelio y en la época apostólica fué una *metáfora* feliz, hácese ahora, helénicamente, una *analogía*, una relación *kat'analogian*, como Aristóteles había enseñado a decir.

Más importancia tuvo para la historia de la Medicina la adopción de la patología galénica. El Cristianismo antiguo hizo pronto suyas, en efecto, las doctrinas patológicas y terapéuticas de Galeno. La creencia en una creación *ex nihilo* impedía a los cristianos aceptar las ideas del médico de Pérgamo—ideas tradicionalmente helénicas—en torno a la originalidad de la materia y la naturaleza, y menos aún su concepción «fisiológica» del pecado y de la vida moral. La polémica de Galeno contra Moisés en su escrito *de usu partium* (XI, 14) hubiera bastado para poner en guardia a los herederos del Antiguo Testamento. Pero ello no fué obstáculo para que el pensamiento patológico y terapéutico del Pergameno viviese entre los antiguos cristianos como en casa propia. Cuenta Eusebio de Cesárea que un grupo de cristianos cultivaba en Roma, hacia el año 200, la filosofía aristotélica, la geometría de Euclides y la ciencia natural, y añade: «Galen era venerado por algunos de ellos».

(*Hist. eccl.*, V, 1, 49 ss.). La ardorosa hostilidad de Tacianno el Asirio y Tertuliano contra la medicina griega no prevaleció en el mundo cristiano; mucha mayor eficacia tuvieron Orígenes, Clemente de Alejandría y Gregorio de Nisa. En su escrito *contra Celsum* enseña Orígenes que «sólo llega a ser hábil en Medicina quien ha estudiado las distintas escuelas y, tras cuidadoso examen, se adhiere a la mejor entre todas» (III, 13); y fiel a la mejor parte del naturalismo griego, afirma que «la potestad para curar las enfermedades no manifiesta nada divino», en el sentido cristiano de esta palabra, y «es cosa concedida, no sólo a los justos, más también a los impíos» (III, 25). El triunfal destino del galenismo en el mundo cristiano estaba asegurado desde la primera mitad del siglo III.

Debo examinar, por fin, lo concerniente a la iniciación de un tratamiento «integral» o «total» del enfermo; un tratamiento simultáneamente dirigido al cuerpo (medicamentos, intervenciones quirúrgicas) y al espíritu (palabras de consuelo y esclarecimiento). Es cierto que Platón, en una hermosa página del *Cármides* parcialmente divulgada por Oswald Schwarz, preconiza el tratamiento del alma mediante *lógoi kaloi* o «bellos discursos» (*Carm.* 157 a); mas no parece que esa fugaz incitación a la psicoterapia verbal haya sido utilizada por los médicos de la Grecia pagana. Muy otro fué el proceder terapéutico de los médicos cristianos en el Oriente helenizado. Hablando del médico Teodoto de Laodicea, dice Eusebio de Cesárea: fué «eminente en la curación del cuerpo humano y sin igual en la cura del alma» (*Hist. eccl.* VII, 32, 23). San Basilio de Capadocia escribía, por su parte, a su médico Eustacio: «En ti la ciencia es ambidexta, y dilatas los términos de la filantropía, no circunscribiendo a los cuerpos el beneficio del arte, sino procurando también la curación de los espíritus» (*Epist.* 189). El mismo sentido tienen los bellos párrafos en que Clemente de Alejandría describe y ensalza la acción «curativa» de la palabra de Cristo—Verbo o *Lógos* del Padre—sobre el cuerpo y el alma de los enfermos (*Paedag.*, I, *passim*). Todos estos preciosos textos indican claramente cuál

fué la conducta terapéutica de los primeros médicos cristianos: mediante el empleo de medicamentos, trataban de actuar sobre el cuerpo del enfermo; y mediante expresiones verbales idóneas—versión cristiana de los «bellos discursos» de Platón—esclarecían en el alma del paciente la relación entre su dolencia y su creencia, y lograban un alivio total de la enfermedad. La *tékhne iatriké* o *ars medica* de los griegos pudo llegar a ser medicina del hombre entero, haciéndose a la vez *tékhne agapetiké* o *ars caritativa*, mediante la conducta y la palabra del terapeuta.

Lo que antecede nos permite comprender en su integridad el aspecto médico del Cristianismo primitivo. Pese a la ineludible gravitación de las tradiciones helénica y judía, los cristianos, orientados por el espíritu y la letra del Nuevo Testamento, comenzaron distinguiendo cuidadosamente el pecado y la enfermedad. El *pecado* tiene su raíz primera y el definitivo término de su atribución en la intimidad ontológica y personal del hombre, en el «espíritu» del pecador. Kant hablaría de un desorden del *homo noumenon*. El desorden de la *enfermedad* afecta, en cambio, a la «naturaleza» del enfermo, al *homo phaenomenon*, y es antes ocasión de merecimiento espiritual que signo de impureza. A pesar de las deformaciones de su cuerpo—dice de los leprosos Gregorio de Nisa—también en ellos resplandece la imagen de Dios (*de paup. am.*, 2).

Pero esta diferencia esencial entre el pecado y la enfermedad no implica la independencia absoluta de uno y otra. Al contrario, hay entre los dos una relación a la vez analógica y genética. La relación *analógica* entre la enfermedad y el pecado es el supuesto de la concepción medicinal de este último. Por su parte, la relación *genética* entre ambos desórdenes del ser humano se expresa en doble forma: el pecado puede constituirse en causa de enfermedad, desordenando la armonía psicofísica del hombre—así la gula, dice Anastasio Sinaíta, puede engendrar la gota (*Quaest.*, 94)—, y la enfermedad hacerse origen de pecado cuando el enfermo la soporta con ira, odio o desesperanza.

Pero el Cristianismo no quedó ahí. Movido siempre por su idea del hombre, el médico cristiano intentará influir por doble vía sobre la *diáthesis* psicofísica del enfermo: mediante los remedios de la *tékhne iatriké*, tal y como había enseñado la medicina helénica, desde Hipócrates a Galeno, y con palabras de consuelo, exhortación y esclarecimiento. Logró así superar la radical oposición entre el craso naturalismo griego y el abusivo personalismo semítico, y vino a hacer posible una verdadera «patología antropológica». Sólo posible. Para que tal posibilidad fuese plenamente realizada era necesario un cultivo sistemático, exploratorio y terapéutico a la vez, de esa incipiente utilización médica de la palabra. El triunfo exclusivo de un galenismo demasiado literal y estrecho en Bizancio y en el Islam —y, consecuentemente, en la Europa medieval—hizo que esa posibilidad se perdiera hasta los últimos años del siglo XIX, cuando Janet, Breuer y Freud empezaron a consumir horas y horas dialogando con sus histéricas.

Freud y el Cristianismo primitivo.

Cuanto hasta ahora llevo expuesto permite formular la siguiente conclusión: la obra de Freud ha reconocido la oculta razón de ser del abusivo personalismo que sirvió de base a la medicina semítica antigua; y, sin proponérselo, ha realizado alguna de las posibilidades ofrecidas por el Cristianismo primitivo a la inteligencia y a la operación del médico. Muchos freudianos ortodoxos juzgarán intolerable que un historiador relacione a su maestro con los *azubaru*, *shabru* y *ashipu* de la antigua Asiria, o con las especulaciones de los Padres alejandrinos y capadocios. Por su parte, no pocos cristianos se resistirán a ver en Freud el realizador de alguna de las posibilidades que el primer Cristianismo ofrecía. Permitaseme, pues, recapitular brevemente mi pensamiento.

El semita antiguo sostuvo la esencial relación entre la enfermedad y el pecado: para él, la enfermedad sería la con-

secuencia punitiva de un pecado personal. No afirma eso el psicoanálisis. Freud proclamó repetidamente su fidelidad al naturalismo tradicional en Occidente. Pero es lo cierto que la investigación psicoanalítica ha logrado descubrir la existencia de una frecuente, acaso constante, relación entre el trastorno «físico» o «psicosomático» de la neurosis y los «sentimientos de culpabilidad» de la persona que la padece. En el fondo de toda dolencia neurótica entran en juego las creencias morales del enfermo. Por lo tanto, en el dominio de la neurosis—y de toda enfermedad, en cuanto de «neurosis» tenga—ha sido demostrada la secreta razón de ser de la nosología semítica antigua. Freud, un semita in-doeuropeizado, ha sabido reconquistarla para la medicina «occidental».

El médico-sacerdote asirio comenzaba su intervención sometiendo al enfermo a un interrogatorio ritual, dirigido a la intimidad moral y a la memoria del paciente; hoy hablariamos de una «confesión». Algunos médicos cristianos —recuérdense los textos alusivos a Teodoto de Laodicea y a Eustacio—repitieron luego, elevándola a un plano más claro y noble, esa práctica de la antigüedad semítica. Pues bien: con sus coloquios ante la *chaise-longue* de su consultorio, Freud logró demostrar científicamente la parcial, pero profunda razón de ser de aquella vieja ceremonia mesopotámica.

No fué esto solo. Aun cuando la primitiva especulación cristiana distingüiese cuidadosamente la enfermedad del pecado, supo vislumbrar la relación analógica y genética que existe entre esos dos desórdenes del ser humano e iniciar, como consecuencia, una doble y complementaria práctica «curativa»; psicagogo o rector de almas, procuraba el buen orden de las pasiones que pudieran alterar la *physis* humana; el médico, por su parte, cuida de los afectos determinados por la enfermedad física y capaces de perturbar la vida moral. Esta doble actividad terapéutica tuvo un mismo fundamento y un método común. Era ese fundamento la comunidad de creencias del psicagogo, el médico y el paciente. Sobre tal comunidad, existente de antemano o

suscitada por una conversión, operaba la acción de los dos primeros. La exhortación iluminadora y suasoria fué el método común. Las palabras del psicagogo y del médico —o las de éste sólo, si asumía la función de los dos— robustecían en la intimidad del paciente su creencia religiosa y le esclarecían acerca de la contextura interna y el sentido antropológico de los varios movimientos de su ánimo. Daban así realidad cristiana a la enseñanza de Sócrates en el *Cármides* sobre la operación de los «bellos discursos».

Según esto, ¿no es el proceder de Freud una versión secularizada, científica y—*sit venia verbo*—libidinizada, de esa antigua práctica cristiana? Un tratamiento psicoanalítico exige la previa instalación del alma del paciente sobre los supuestos antropológicos de la doctrina freudiana; de otro modo no hay *rapport* y no es posible la curación. Con esa disposición del enfermo como fundamento, el psicoterapeuta, como el antiguo psicagogo cristiano, trata de esclarecer al neurótico la íntima estructura de sus trastornos y el sentido oculto de éstos en la trama de su vida personal. No hay duda: sin saberlo y sin proponérselo, Freud ha sabido actualizar una de las olvidadas posibilidades que el Cristianismo ofrecía al médico. Es probable que San Pablo repitiera hoy su famoso *oportet haereses esse*.

Antropólogos, filósofos y teólogos podrían decir ahora cosas muy oportunas y profundas acerca de cuanto acabo de exponer. Sería feliz si lo hiciesen. Yo, modesto historiador de la Medicina, he debido limitarme a extraer y relatar una parte de la inmensa lección que nos ofrece el pasado.

Abril de 1953.

SAN IGNACIO, SANTO MODERNO

¿Qué es el santo? ¿Qué es la santidad? Desde un punto de vista antropológico, la santidad puede ser concebida como la recta y constante oblación de la vida personal a la Divinidad. Es santo quien ofrece su vida a Dios y acierta a conseguir que lo ofrecido—obras, palabras, pensamientos y afectos—no sea indigno de ese supremo ofrecimiento. Pero el vivir humano, la trama sucesiva de actos y hábitos mediante los cuales cada hombre va dando cuerpo y figura a su propia existencia, se halla en muy buena parte determinado por la situación histórica y social en que se existe: la biografía y la obra del hombre más genialmente innovador serán siempre, en muy crecida proporción, legamo de la época y del medio en que ese hombre haya vivido, sedimento mostrencio de su mundo. Siendo pasmosamente original, Platón no dejó nunca de ser griego de Atenas y de su tiempo.

Síguese de ahí que la santidad tiene y no puede dejar de tener un estilo histórico determinado. Por muy personal que sea el santo—nadie, a la postre, más auténticamente personal que el santo verdadero—, la vida que él ofrece a Dios impone al ofrecimiento un cariz diferencial, especificado por la época histórica, la condición social y el país nativo del oferente, e individualizado, en último extremo, por su singular, intransferible y creadora personalidad. Comparando el modo de ser santos Simeón Estilita, Francisco de Sales y Contardo Ferrini, ¿quién no verá evidentemente con-

firmada esa diversa gama de instancias configuradoras? Como la torre del templo, el santo, el sabio, el artista y el héroe, levantados hacia lo alto todo cuanto la naturaleza humana permite, llevan consigo el estilo de la fábrica histórica a que ellos pertenecen.

He aquí al santo Ignacio de Loyola. Recordémosle capitán en Castilla y en Navarra, peregrino en Montserrat y en Tierra Santa, estudiante en Barcelona, Alcalá, Salamanca y París, viajero en Flandes e Inglaterra, ejercitante en Venecia, Fundador y General de su Orden en Roma; veámosle, ya General, dirigir epistolarmente el rápido auge de la Compañía en todos los países de Europa y su expansión misionera en África y en el Oriente asiático. La santidad de Ignacio de Loyola llega a ser, entre tanto, una delgadísima y casi cotidiana aventura mística: ahí están para demostrarlo las insospechables páginas de su *Diario Espiritual*. Pero el hombre que a tanta excelencia contemplativa ha sabido elevarse, logra a la vez su consistencia definitiva conversando con Luis Vives en Brujas, discutiendo la obra de Erasmo, tratando con Miguel Ángel en Roma, escribiendo a Carlos V, Felipe II y Juan III de Portugal, oyendo acaso a Realdo Colombo, el gran anatomista que había de practicar la autopsia de su cadáver. Lo más grande del Renacimiento nutre a diario los ojos y los oídos de Ignacio, desde sus años de paje en Arévalo hasta el día de su muerte, en la Roma de Paulo IV. Y quien así fué edificando tan poderosa humanidad, ¿hubiera podido alcanzar una santidad ajena a los motivos y las instancias de la Europa renacentista? Ni lo pudo, ni lo quiso. Al contrario: San Ignacio se propuso ser santo de su tiempo, santo del mundo moderno, entonces, en lo más radiante de su aurora. Sin consultar la bibliografía idónea, sin más apoyo, por tanto, que los textos del Fundador de la Compañía, permítidme que intente la demostración de esa modesta tesis hagiográfica: San Ignacio, cristiano y santo del mundo moderno. Para ello estudiaré sucesivamente la actitud de Ignacio frente a las realidades sensibles—el mundo, el hombre—y frente al problema de la perfección espiritual.

La realidad del mundo.

Exige nuestra pesquisa discernir con cuidado los dos órdenes de la realidad que integran el mundo del hombre: la naturaleza cósmica y la sociedad humana, el «mundo natural» y el «mundo social». ¿Cuál fué, ante uno y otro, la actitud de Ignacio de Loyola?

I. Desde que en Italia nace la espiritualidad franciscana, la historia de la sensibilidad europea es un auge continuo del interés por la naturaleza visible. En todos los órdenes de la actividad humana—el estético, el científico, el técnico, el filosófico—se hace patente esa poderosa afición del espíritu. Los fondos dorados de los retablos medievales van trocándose en esas imágenes de la realidad natural (paisajes, plantas, animales) que de modo cada vez más rico y más preciso pueblan las tablas y los frescos del Giotto, de Botticelli, de Durero. A través de Buridan, Nicolás de Cusa, Leonardo y Copérnico, surge, incontenible, una *scienza nuova* del movimiento cósmico celestial y terrestre. Leonardo y Juanelo Turriano idean sin descanso nuevos artificios para el dominio técnico del mundo material. Y desde el siglo XIII, la mente del hombre va atribuyendo importancia real y filosófica cada vez mayor a las «causas segundas» de la realidad creada, a lo que la Naturaleza puede hacer por sí misma, una vez ha venido de la nada al ser. Un paso más, y el hombre llegará a la visión antropocéntrica y fisiocéntrica del mundo que en el Renacimiento se proclama.

Sin dejar todavía de atenerse a la Sagrada Escritura o «libro de la *palabra* de Dios», las almas de los europeos posteriores al siglo XIII tratan de orientar su vida, cada vez con mayor ahínco, estudiando mediante la experiencia y la razón el «libro de la *obra* de Dios», la Naturaleza. «Mayordomo de Dios» llamará a la realidad natural el bueno de Cervantes, dando palaciana expresión a un sentir típico en el siglo XVI. Y ante esta vigorosa y aficionada esti-

mación del mundo natural, ¿cuál será la actitud espiritual de San Ignacio?

San Ignacio es, ante todo, un santo cristiano, un hombre que se propone resueltamente—digámoslo con sus famosas palabras—«alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima». De ahí que la precedente interrogación tenga primera respuesta en dos afirmaciones: Ignacio de Loyola contempla las criaturas naturales como habitáculos de Dios y prescribe, frente a ellas, una santa indiferencia. «El segundo punto—de la Contemplación para alcanzar amor—es mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender», dice en un conocido texto de los *Ejercicios* (*O. C.*, 205) (1); y poco antes ha proclamado el menester de hacerse «indiferentes a todas las cosas criadas» (*O. C.*, 162) que tienen todos los cristianos deseosos de perfección espiritual.

Pero una vez conseguida esa fundamental indiferencia, San Ignacio no practica ni predica la aversión ante las realidades de la naturaleza, sino su contemplación amorosa y gustosa. Muy linda y elocuentemente lo declara el P. Ribadeneira: «De ver una planta, una hierbecita, un hoja, una flor, cualquier fruta, de la consideración de un gusanillo o de otro cualquiera animalejo—escribe el biógrafo del santo—, se levantaba sobre los cielos y penetraba en lo más interior y más remoto de los sentidos... Subíase a un terrado o azotea, de donde se descubría el cielo libremente; allí se ponía en pie, quitando su bonete, y sin menearse estaba un rato fijos los ojos en el cielo» (2). La visión de

(1) Cito a San Ignacio por la edición de sus *Obras Completas* de la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1952). A primera vista, el texto transscrito parece indicar que San Ignacio entiende la realidad de las cosas creadas como si la noción de “causa segunda” no hubiese sido inventada por la mente cristiana en el siglo XIII. Mas, como pronto veremos, no conviene dejarse engañar por las apariencias.

(2) *Vida de San Ignacio*, lib. V, cap. I.

los seres naturales alegra el alma del triste. «Vea el enfermero—manda Ignacio en sus *Constituciones*—que la estancia de los enfermos sea sana y esté limpia y compuesta, cuanto se pueda..., teniendo algunas hierbas u otras cosas que puedan alegrar al enfermo sin perjuicio de la salud» (*O. C.*, 619). Como en esas flores humildes que al pie de ciertos cuadros del Greco rinden tributo a la encendida majestad del tema principal, en estas «hierbas» de la primitivas enfermerías jesuíticas se hace cristianamente visible la estimación renacentista de los seres que la tierra sustenta y ofrece.

Recordemos la famosa consigna ignaciana: ante las cosas criadas, «el hombre tanto ha de usar de ellas, cuanto le ayudan para su fin» (*O. C.*, 162). Ya no puede extrañar la frecuencia de naturalistas distinguidos entre los jesuítas de las generaciones inmediatamente posteriores a la fundación de la Compañía: el óptico Grimaldi, el microscopista Kircher, la pléyade de los astrónomos del siglo XVII. No hay duda. Frente a la Naturaleza, San Ignacio sabe ser cristiano y hombre de su tiempo.

II. Mas no sólo frente a las criaturas de la naturaleza cósmica; también sabe serlo frente a la sociedad humana en cuyo seno vive. Durante los siglos XV y XVI, la rígida sociedad estamental de la Edad Media va transformándose con rapidez en una sociedad de individuos libres, múltiple y decisivamente configurada por la *virtù* y la *fortuna* de cada uno de ellos. Honra, fama, riqueza fungible y lujo, los cuatro objetivos más característicos de la excelencia individual en el mundo, llegan a ser los sueños principales de la ambición renacentista. Sobre todo, en Italia. «Italia, siempre complacida con lo nuevo—escribía Eneas Silvio Piccolomini, luego Pío II—nada fijo tiene en sí...; aquí fácilmente llegan a reyes los mismos siervos.» La sociedad deja de ser contorno recibido en herencia, orden dado, y se hace término de creación colectiva, «obra de arte», según la certera expresión de Burckhardt. Para el hombre re-

nacentista, «triumfar» en la sociedad—los *Trionfi* de Lorenzo el Magnífico—vale tanto como «ser».

En el seno de esa sociedad vive Ignacio de Loyola. ¿Qué hará frente a ella? Por lo pronto, exaltar la cristiana primacía de la santa indiferencia: la persona que de veras entra al servicio de Dios—escribe a Isabel Roser—«pone batalla contra el mundo, y alza bandera contra el siglo, y se dispone a lanzar las cosas altas, abrazando las cosas bajas, queriendo llevar por un hilo lo alto y lo bajo: honra y deshonra, riqueza y pobreza, querido o aborrecido, aco-gido o desechado, en fin, gloria del mundo o todas las injurias del siglo» (*O. C.*, 653). Con ello expone el santo una vez más la doctrina ascética tradicional: el mundo, enemigo del alma; el aspirante a la perfección debe comenzar su empeño «poniendo batalla contra el mundo».

¿Quiere esto decir que San Ignacio repite en el siglo XVI la actitud agresiva de un Savonarola frente al esplendor social? En modo alguno. Conseguida esa fundamental indiferencia, Ignacio postula muy clara y conscientemente una recta utilización del mundo. Dice, por ejemplo, acerca de la condición social de los aspirantes al ingreso en la Compañía: «Los dones externos de nobleza, riqueza, fama y semejantes..., no son necesarios; pero en cuanto ayudan a la edificación, hacen más idóneos para ser recibidos los que sin ellos lo serían por las otras partes arriba dichas» (*O. C.*, 408). Y lo mismo advierte en lo tocante a la elección del Prepósito general: «Cosas externas son la nobleza, riqueza tenida en el siglo, honra y semejantes. Y éstas, *ceteris paribus*, vienen en alguna consideración; pero hay otras más importantes que, aunque éstas faltan, podrían bastar para la elección» (*O. C.*, 541). Aunque subordinada a otras cualidades más altas, la estimación positiva de los bienes del mundo no puede ser más evidente.

¿Puede extrañar, entonces, la delicada atención de San Ignacio a la excelencia social, cuando da reglas para las tareas de apostolado? «Tengan y muestren a todos afecto de sincera caridad, y principalmente a los que tienen más importancia para el bien común, como es el mismo Duque

—ordena a los Padres enviados a Alemania—... Hay que procurar conservar la amistad y benevolencia con los que gobiernan... Se debe ganar a los doctores de la Universidad y a las personas de autoridad con humildad, modestia y buenos oficios» (*O. C.*, 765-66) (3).

En resumen: recta y discreta estimación positiva—estimación «tanto cuanto»—de todo aquello que el hombre del Renacimiento estima en el mundo social, la *virtù*, la honra, la fama, la riqueza individual. El más acendrado y santo cumplimiento de los votos del estado religioso no impide a San Ignacio ser, frente a la sociedad en que vive, varón cristiano y de su siglo.

La realidad del hombre.

Tres temas señorean la antropología renacentista: la dignidad natural, la individualidad y la libertad del hombre. Aun cuando las tesis de Burckhardt hayan sido considerablemente matizadas por la investigación histórica ulterior a su publicación, no creo que pueda discutirse hoy su radical acierto.

I. La conciencia de la dignidad natural del hombre, tan tópicamente expresada por los humanistas del Renacimiento, no es otra cosa que la versión mundanal, casi secularizada ya, de una originaria idea cristiana: la condición de imagen y semejanza de Dios que la criatura humana posee por generoso decreto de su Creador. Tal es el fundamento de la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola, y eso mismo trató de afirmar Marsilio Ficino cuando llamaba al hombre *Deus in terris*. Frente al rigor de la *fortuna* siempre será eficaz la fuerza de la *virtù* humana: «*La fortuna per sè, non dubitare, sempre fu e sem-*

(3) Lo mismo se lee en la “Instrucción al P. Juan Núñez, Patriarca de Etiopía” (*O. C.*, 909 y sigs.), e igual sentido tiene la importancia de la elección de estado en la economía interna de los *Ejercicios*.

pre sarà imbecillissima e debolissima, a chi se gli opponga», afirma Leon Battista Alberti, como portavoz de los hombres de su siglo. La deliberada gallardía de los autorretratos de Durero y el Tiziano, la patente jactancia con que adelanta su hombro el Colleone de Verrocchio, la altiva presencia del Gattamelata de Donatello, expresan plásticamente esa clara conciencia que el hombre renacentista tiene de su propia dignidad.

La estimación de la individualidad humana, cada vez más acuciosa desde el siglo XIII, manifiesta desde otro punto de vista este auge de la importancia de la criatura. Como problema filosófico, la individualidad va ganando ámbito y relieve en la obra de los pensadores de la Baja Edad Media, desde Escoto a los nominalistas, y desde éstos a los hombres del Renacimiento. En el arte es notorio el tránsito desde la isocefalia de los retablos medievales a la minuciosa individualización de la efigie humana en los maestros renacentistas del retrato, llámense Piero della Francesca, Antonello de Mesina, Holbein o Durero. En la historiografía sorprende un rápido desarrollo de la biografía secular; baste citar a título de ejemplo las *Vite* del Vasari. En medicina, la historia clínica pasa de ser *consilium* genérico (en la medida en que una historia clínica puede serlo), a configurarse como *observatio* individual.

San Ignacio es finamente sensible a esta consigna de su tiempo. Una mínima atención en la lectura de los textos cardinales de la ascética ignaciana permite descubrir su resuelto individualismo, frente al estilo masivo, típico o estamental de la espiritualidad de la Edad Media. Los *Ejercicios* fueron ideados por su autor para la edificación individual. Pedro Fabro los recibe de Ignacio a comienzos de 1534, el año de los votos en Montmartre; Laínez y Salmerón, en la primavera de ese mismo año; Francisco Javier, en el mes de septiembre. Son y deben ser, por consiguiente, una armoniosa cooperación de dos individualidades. El que da los Ejercicios debe proceder «discurrendo y raciocinando por sí mismo» (*O. C.*, 154); la índole de los Ejercicios, dice el santo a renglón seguido, debe atemperarse a la

individual condición del que los recibe: «Porque como acaesce que en la primera semana unos son más tardos para hallar lo que buscan, es a saber, contrición, dolor, lágrimas por sus pecados; así mismo como unos sean más diligentes que otros, más agitados y probados de diversos spíritus; requiérese algunas veces acortar la semana y otras veces alargarla» (*O. C.*, 154) (4); y así, en todo momento debe conseguirse la recta y eficaz adecuación de ambas individualidades: «El que da los exercicios (ha de actuar) según la necesidad que sintiere en el que los recibe...» (*O. C.*, 155).

El mismo sentido posee la exquisita atención de San Ignacio a la parte del hombre que con más eficacia individualmente actúa en el compuesto humano; esto es, al cuerpo. No creo que haya otro maestro de vida espiritual más cuidadoso y constante en la consideración del cuerpo de quien aspira a la perfección. El éxito y el modo de la contemplación no son ajenos a la postura del cuerpo: «entrar en la contemplación, quándo de rodillas, quándo prostrado en tierra, quándo supino rostro arriba, quándo asentado, quándo en pie, andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que si hallo lo que quiero de rodillas no pasaré adelante, y si prostrado, asimismo, etc.; la segunda, en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré, sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga» (*O. C.*, 175-176). La esencial conexión entre la actitud del cuerpo y la actividad del espíritu, tan poderosamente intuída por Rodin en *Le penseur*, y tan sutilmente investigada por el neurólogo Goldstein, late en esa regla ascética de San Ignacio. O en esta otra, relativa a lo que su autor llama modo de orar por compás: «con cada un anhélito o resollo se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Pater noster o de otra oración que se rece, de manera que una sola palabra se diga entre un anhélito y otro, y mientras durare el tiempo de un anhélito a otro,

(4) Lo mismo en otra página: "Según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar tales exercicios" (*O. C.*, 158).

se mire principalmente en la significación de tal palabra» (*O. C.*, 209) (5).

Las reglas tocantes a la comida durante los Ejercicios manifiestan con no menor claridad la importancia que San Ignacio concede al cuerpo. Entre otros textos, y aparte las «Reglas para ordenarse en el comer», véase éste, procedente de los *Directorios de Ejercicios*: «Cuando uno hace ejercicios, siempre le sea demandado qué quiere comer, y désele, aunque pida una gallina o nonada, como él tuviese devoción; en tal modo que, cuando hubiere acabado de comer, él mismo diga al que le quita los platos, o le lleva el comer, lo que quiere cenar; y así, después de la cena, lo que querrá comer al día siguiente; porque esto juzga ser de las cosas que más ayudan» (*O. C.*, 249). Trátase, bien se advierte, de contar ascéticamente con el cuerpo, de injerirle y ordenarle armónicamente en la empresa de la formación espiritual.

La estimación del cuerpo transparece, en fin, en los abundantes textos de San Ignacio acerca del cuidado de los enfermos. He aquí, a título de ejemplo, estas dos reglas del *Oficio del Enfermero*: «Use todo aquello que el médico le ordenare sin mudar, añadiendo o quitando»; «Estando algún enfermo de fiebre y cesando, avisará al superior, y tornando así mismo le avisará, sanándose, y después recayendo o mudándose la fiebre de continua en terciana, o de terciana o cuartana en continua, dará aviso al superior» (*O. C.*, 619-621). «Con el cuerpo sano podréis hacer mucho, con él enfermo no sé qué podréis», escribía Ignacio a sor Teresa Rajadell, para disuadirla de su excesivo rigor en los ayunos (*O. C.*, 665); y esto mismo repetirá años más tarde en una hermosa carta al que había de ser San Francisco de Borja: «deseo mucho que V. Sría. imprimiese en su ánima que, siendo ella y el cuerpo de su Creador y Señor, que de todo diese buena cuenta, y para ello no dejase

(5) El P. Staehelin S. J. ha puesto de relieve una curiosa analogía entre esta regla ignaciana para “orar por compás” y otra contenida en los manuscritos esenios recientemente descubiertos en el Mar Muerto.

enflaquecer la natura corpórea, que siendo ella flaca, la que es interna no podrá hacer sus operaciones...; porque al cuerpo tanto debemos querer y amar, cuanto obedece y ayuda al ánima» (O. C., 755).

II. El nervio más íntimo de la dignidad del hombre es, sin embargo, su libertad. Muy vivamente opera en las almas renacentistas este sentimiento, de tan profunda raigambre cristiana. La Edad Media afirmaba ontológicamente la libertad humana; el Renacimiento la afirma y la vive ónticamente. Diríase que en el siglo XVI se adueña de los espíritus una gozosa vivencia juvenil del momento predeterminativo de la libertad, de tal modo que ésta es más «libertad de», liberación, que «libertad para», ordenación libre de la conducta. Pocos lo han expresado más vigorosamente que Menéndez Pelayo, cuando de mozo añoraba la suelta vida intelectual del Renacimiento: sobre todos los representantes de los diversos sistemas filosóficos «se alzaba el atrevido vuelo de otros espíritus más independientes, osados e inquietos los unos, sosegados y majestuosos los otros, agitadores todos, cada cual a su manera; sembradores de nuevos gérmenes y nuncios de ideas y de teorías que proféticamente compendiaban los varios y revueltos giros del pensamiento moderno». Esa es la libertad que el gran historiador prefería: «la libertad que tengo y deseo conservar íntegra en todas las materias opinables de ciencia y arte».

No fué sólo un gesto psicológico y social este vigoroso «libertarismo» del Renacimiento; fué un hábito histórico de profundas raíces metafísicas y teológicas. Desde el nominalismo, los pensadores europeos ven a Dios como voluntad omnipotente e inescrutable, absolutamente supraracional; la razón parece ser cosa meramente humana, facultad anímica de tejas abajo. Por tanto, el hombre no sería imagen y semejanza de Dios en cuanto ser racional, sino en cuanto ser libre. La libertad es lo que distingue realmente al hombre y, a la postre, lo que le define. Más que un *animal rationale*, como venía afirmando la antropología

tradicional, y sin negar la peculiaridad humana de la razón, en el hombre se prefiere ver ahora un *animal liberum*.

Fieles a su tiempo, el pensamiento y la ascética de San Ignacio conceden una importancia a la vez fundamental y decisiva a la libertad humana. Creo que no traiciono la mente del fundador de la Compañía reduciendo su idea de la libertad a tres tesis cardinales:

1.º La voluntad y el libre albedrío poseen excelencia en la constitución de la realidad del hombre y deben poseerla, por consecuencia, en la consideración y en la edificación de éste. El acto voluntario tiene mayor dignidad y exige mayor reverencia que el acto intelectivo: «En todos los exercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad afectando; advertamos que en los actos de la voluntad, quando hablamos vocalmente o mentalmente con Dios nuestro Señor o con sus santos, se requiere de nuestra parte mayor reverencia que cuando usamos del entendimiento entendiéndo» (*O. C.*, 154). Es en el acto voluntario y libre donde se manifiesta y actúa lo que en el ser del hombre es verdaderamente determinante y fundamental; y así, supuesta la posibilidad de disociar ontológica y psicológicamente una y otra operación, «querer» a Dios es cosa más importante y digna que «pensar» en Dios. De ahí que el ofrecimiento sumo del hombre sea el de su libre voluntad: «Al que rescribe los exercicios, mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad» (*O. C.*, 155). Para San Ignacio, la esencia del acto religioso consiste en la subordinación de la voluntad humana a la voluntad divina (*O. C.*, 155); lo cual no acaecería si lo más propio del ser personal—la mismidad suprema de la persona—no fuese su condición de ente libre: «Presupongo ser—escribe San Ignacio—tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el qual sale de mi mera libertad y querer; y los otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo» (*O. C.*, 164). La libertad sería,

según esto, la fuente del pensamiento propio y el centro de la persona.

2.^a En relación con la voluntad y la realidad divinas —en relación, por tanto, con la vida sobrenatural, con el acceso del alma al mundo de la gracia—el acto voluntario del hombre posee un carácter a la vez positivo y codeterminante. Considerando las posibles tendencias espirituales del que recibe los Ejercicios, indica San Ignacio: «El que los da no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio, como un peso, dexa inmediata obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor» (*O. C.*, 157). En estas palabras, tan reveladoras de la estimación ignaciana de la libertad del hombre, hállanse *in nuce* la doctrina teológica del concurso simultáneo y la interpretación positiva de la «potencia obediencial», dos ulteriores hazañas del pensamiento de la Compañía. Pero esa virtualidad determinante de la humana libertad tiene y debe tener para San Ignacio doble límite: el que por un lado ha puesto en ella la voluntad infinita de Dios, haciendo que para el hombre haya cosas naturalmente imposibles, y el que por otro ha querido establecer esa misma divina voluntad bajo forma de mandato moral. Aquél es inexorable y necesario, este otro debe ser libremente aceptado: «Es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido» (*O. C.*, 162). Lo que a nuestra libertad es concedido; esto es, lo que no rebasa el límite de nuestra genérica e individual posibilidad. Lo que a nuestra libertad no le esá prohibido; es decir, lo que no quebranta la ley de Dios. Tal es la raíz antropológica y metafísica del «tanto quanto» ignaciano y, si vale el anacronismo, el fundamento del radical antisartrismo de San Ignacio en lo tocante a la idea de la libertad humana.

3.^a Por consiguiente, el libre albedrío del hombre alcanza para San Ignacio su más alto y esclarecido destino en la obediencia voluntaria. Entre los muchos textos ignacianos acerca de la obediencia, el más preciso y elocuente es,

sin duda, la carta «A los padres y Hermanos de Portugal», escrita en febrero de 1553. Tres modos principales puede adoptar la obediencia, dice el santo. Hay en primer término una «obediencia de ejecución», que consiste «en la ejecución de lo que es mandado». Sobre ella está la «obediencia de voluntad», en la cual «no solamente hay ejecución en el efecto, sino conformidad en el afecto con un mismo querer y no querer». Quien la practica «ofrece liberalmente la libertad». Sobre una y otra se halla, en fin, la «obediencia de entendimiento». El obediente ofrece ahora su entendimiento, su juicio propio al del Superior, «en cuanto la devota voluntad puede sujetar el entendimiento. Porque aunque éste no tenga la libertad que tiene la voluntad, y naturalmente da su asenso a lo que se le representa como verdadero, todavía, en muchas cosas, en que no le fuerza la evidencia de la verdad conocida, puede con la voluntad inclinarse más a una parte que a otra; y en los tales todo obediente verdadero debe inclinarse a sentir lo que su Superior siente» (*O. C.*, 834-843). La perfección de la obediencia consiste, según todo esto, en el dominio de la buena voluntad sobre el entendimiento; dominio que en este caso se extiende a todo aquello que no es por sí evidente, a lo susceptible de opinión individual. El obediente es perfecto cuando su voluntad señorea su propio entendimiento tanto cuanto naturalmente es posible, y cuando ofrece ese interno señorío a quien le manda con verdadera y santa legitimidad.

Hemos visto a San Ignacio admirar cristianamente la realidad del firmamento; ahora le vemos afirmando la suprema excelencia de la libertad en la constitución y en la operación de la existencia humana. ¿No hay en ello como una versión anticipada y católica del tan famoso pasmo kantiano ante el cielo estrellado y ante el sentimiento de la ley moral?

El camino hacia la perfección.

En su más secreta entraña, la aventura histórica de los siglos modernos es la conquista del mundo y de Dios por parte de un hombre que se ha quedado insegura e inquietamente sólo consigo mismo, y sólo seguro de su razón natural y de su libertad. Pero esa empeñada conquista racional de Dios y del mundo, ¿podría llevar a buen puerto a quien la emprende, si éste no poseyese y practicase un método idóneo a su empresa, tan adecuado a la naturaleza humana como a la índole de la meta a que él aspira?

La preocupación por el método es consustancial con el mundo moderno, desde su mismo origen. «Toda la filosofía moderna brota, como de una simiente, del horror al error, a ser engañado, a *être dupé*», ha escrito Ortega. Y así—añade—«desde Descartes parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría del método». Para edificar su existencia terrena, el hombre moderno, seguro de sí mismo, pero inseguro frente a toda otra realidad, necesita con urgencia «método». La ciencia moderna es el resultado de esa íntima necesidad del espíritu frente al problema de conocer y dominar el mundo natural.

¿Comparte San Ignacio la honda y sutil inseguridad del hombre moderno? Sí y no. No la comparte, porque desde su visión de Loyola, y más aún desde su decisiva ilustración sobrenatural de Manresa, junto al Cardoner, el hombre Ignacio de Loyola se halla incolmoviblemente seguro acerca del fin de su propia vida. Mas, por otro lado, también la comparte, porque en Montserrat y en Manresa ese hombre ha descubierto la necesidad de un método nuevo para ordenar cristianamente su existencia terrena y llevarla hasta la cima de su posible perfección espiritual. La respuesta ignaciana a esa necesidad de su alma va a ser doble: en orden a la vida individual, los «Ejercicios»; en orden a la acción colectiva en el mundo, las «Constituciones».

Es indudable el carácter «moderno» de los Ejercicios. Son modernos por su fin: conformar la libre voluntad del

individuo humano con la soberana voluntad de Dios, lo cual exige de aquél conocer una y otra—«elección de estado»—y ser real y efectivamente dueño de sí para llevar a buen término lo que de tal conocimiento resulte. Son modernos, además, por su método, enderezado a suprimir del alma las «afecciones desordenadas» que impidan el recto y libre ejercicio de la voluntad y a disciplinar al ejercitante, mediante su libre y personal esfuerzo, y bajo la dirección de quien le da los Ejercicios, en la empresa de descubrir en el seno de su alma cuál es respecto a su propia persona la soberana voluntad de Dios. «Así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales» (*O. C.*, 153). La conexión entre la ascética ignaciana y el pensamiento cartesiano—no se olvide la educación de Descartes en *La Flèche*—parece innegable. «Esta cooperación positiva del hombre en el incremento de sus virtudes sobrenaturales—ha escrito Zubiri, comentando la ética cartesiana—había recibido su suprema coronación en ese método de ascetismo fundado en el trabajo personal que caracteriza a los Ejercicios de San Ignacio». Serían, pues, los «Ejercicios» un método fina y adecuadamente moderno para ordenar la vida religiosa individual, «sintiendo con la Iglesia». Ese ignaciano «sentir con la Iglesia» preservará al método nuevo de los peligros del individualismo religioso, tan frecuentes y amenazadores en la época que entonces comenzaba.

Y como los Ejercicios son modernos, modernas también son las «Constituciones», en las cuales el método nuevo, ordenado a la acción social, se configura como «milicia». Buen signo de ella son las diez mil cartas de San Ignacio, metódicamente escritas dos veces—«La carta principal yo la escribo una vez, narrando las cosas que muestran edificación, y después, mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno a escribir o hacer escribir

otra vez» (*O. C.*, 687)—y dirigidas a todo el orbe antiguo, desde Portugal hasta el Japón.

* * *

Así fué San Ignacio cristiano y santo del mundo moderno en la primera fase histórica de ese mundo; es decir, mientras la fe religiosa y la razón natural del europeo todavía conviven en tensión más o menos armónica. Muy buena parte de los motivos que integran la cultura moderna se hallan cristianamente asumidos en la espiritualidad ignaciana. No puede extrañar, por tanto, que las más importantes respuestas del pensamiento teológico a la situación espiritual del hombre moderno—las creaciones de Molina y Suárez—pertenezcan a la estirpe de Iñigo de Loyola. O que, por otra parte, la arquitectura barroca del *Gesù*, correlato artístico del cálculo infinitesimal, haya nacido de inspiración jesuítica.

Todo esto, ¿no equivaldrá a relativizar históricamente la significación y la eficacia de la espiritualidad de San Ignacio? En lo que tiene de creación histórica, ¿habrá perdido esa espiritualidad su vigencia con la tan decantada «crisis» del mundo moderno? Si las crisis históricas fuesen antítesis lógicas, como sustuvo Hegel, tal vez fuese inevitable una respuesta afirmativa. Pero una crisis histórica es tanto un fenómeno de rebelión como un fenómeno de continuidad, de herencia; y así, muchos de los ingredientes espirituales del mundo cuya crisis se proclama—la dignidad y la autonomía de la persona individual, la alta estimación de la naturaleza, la vivencia de la libertad, la abertura de la mente hacia las culturas distintas de la nuestra «occidental»—pugnan sin descanso y sin mella por ser asumidos en las formas de vida del futuro. De ahí las posibilidades ingentes de la espiritualidad ignaciana, si sus herederos y actuales titulares las saben atemperar a los nuevos modos de la existencia histórica. No parece un azar, según esto, que el P. Teilhard de Chardin haya sido jesuítica, o que los jesuítas europeos se hallen con tan gran frecuencia en la

brecha donde hoy se pelea por conseguir un adecuado en-garce entre la libertad personal y la justicia social. La mo-dernidad de San Ignacio preside las mejores posibilidades de aquellos de sus hijos que quieren vivir caminando ha-cia el incierto porvenir.

Febrero de 1956.

EUROPA Y LA CIENCIA

I. He aquí a Europa enferma, y movida por su propia enfermedad a pensar acerca de sí misma. ¿Qué es Europa? ¿Qué soy yo, en cuanto europeo? Muchas de nuestras mejores mentes vienen planteándose estas dos cuestiones desde que la Primera Guerra Mundial hizo dolorosamente manifiesta la crisis interna del mundo que solemos llamar «Occidente». ¿Qué «es» Europa? ¿Qué «soy» yo? Fiel a sí misma, Europa ha hecho de su enfermedad tema de reflexión intelectual, y antes de llegar al orden de la «operación» ha querido plantear su pesquisa en el orden del «ser». Europa se ha puesto a pensar acerca de lo que ella es. ¿Cabe más paladina prueba de que su espíritu sigue viviendo?

Contempladas a vista de pájaro, las opiniones de los europeos acerca del ser de Europa pueden ser ordenadas bajo tres epígrafes distintos, que llamaré genético, resultativo y estilístico. Ven el ser de Europa con criterio *genético* cuantos intentan definirla señalando los sucesivos ingredientes que históricamente la han constituido. Europa, nos dicen, es la combinación histórica y orgánica de cuatro elementos radicales: la Grecia clásica, Roma, el Cristianismo y la Germanidad. Tal es, para no citar más que un ejemplo, la actitud de Chr. Dawson en *Los orígenes de Europa*.

El proceder de estos genetistas no es erróneo, pero es insuficiente. Por obra de la libertad humana y de ese otro misterioso momento del acontecer colectivo que unos llaman «azar» y otros «plan providencial», las fuentes ori-

ginarias de una entidad histórica no determinan de modo unívoco y necesario los resultados de su operación, y son éstos, los resultados, los que a la postre constituyen la historia. De ahí la necesidad de considerar el ser de Europa a la luz de un criterio *resultativo*; orientado por él, el definidor contempla con mayor atención la hazaña que el origen, la obra que la estirpe. ¿Qué es Europa, de este modo entendida? «Europa es la ciencia», escribía Ortega cuando joven; «Europa es libertad, historia y ciencia», ha dicho Jaspers hace muy pocos años.

Todo lo cual es verdad patente, y aun verdad obvia. Pero en un destino histórico, sea éste individual o colectivo, no importan sólo los temas de la melodía, importa también el estilo con el cual esos temas se ordenan melódicamente; y así, junto a los criterios genético y resultativo, ha tenido que surgir otro, de carácter *estilístico*. A él ha recurrido Denis de Rougemont para describir a Europa como un constante equilibrio dinámico y dramático de tensiones contrapuestas: libertad y autoridad, ciencia y misticismo, capitalismo y socialismo. Descripción o definición que, como las anteriores, apenas puede ser discutida.

¿Es posible asumir estos tres criterios en otro que les abarque y ordene? ¿Cabe preguntarse por el «sentido» histórico y humano del ente que llamamos Europa, así originado y así operante? Por el momento, quede la interrogación abierta. Limitémonos a consignar que Europa es una realidad histórica a la vez unitaria y diversa, constituida por la sucesiva fusión de Grecia, Roma, el Cristianismo y la Germanidad, creadora de un soberano modo de entender la vida humana, al cual pertenecen esencialmente la afirmación de la libertad, la estimación del saber como ciencia y la consideración de la historia como vía de perfección, y realizadora de su hazaña a través de un destino dramático y contradictorio. Pienso que no serán muchos los que discrepen de este esquema inicial. Dentro de él hemos de ver a Europa como inventora del hábito espiritual que sollemos llamar «espíritu científico».

Mas para penetrar resueltamente en nuestro tema, no será

inopportuno indagar con algún cuidado lo que en esa hazaña y en ese estilo de los hombres europeos han puesto las tres instancias que de modo más próximo han engendrado el espíritu científico de Europa: Grecia, el Cristianismo y la Germanidad.

De Grecia ha recibido Europa el hábito de obrar y pensar con la mente atenida al «qué» de las cosas, al ser, a lo humano en cuanto tal. Permitidme que explique este aserto apelando a mi disciplina académica, la historia del saber médico. «Zapatero, a tus zapatos», solemos decir las gentes de España. Frente a la enfermedad, el hombre usa remedios a los que atribuye cierta acción curativa. ¿De qué depende tal acción? Antes de que Grecia inventase el pensamiento técnico y científico, los hombres creían que la eficacia curativa de un remedio dependería de «quién» lo aplica (el mago, el chamán, el médico-sacerdote), de «cómo» se le aplica (el rito terapéutico) o de «dónde» es prescrito y aplicado (el lugar terapéutico). Administrado por otra persona, de otro modo o en otro lugar, el remedio carecería de «virtud» sanadora. Pues bien: superando resueltamente todas esas formas de la mentalidad mágica, los pensadores jónicos—y tras ellos los médicos hipocráticos—afirmarán para siempre que la eficacia de un fármaco no depende primariamente de ese «quién», ese «cómo» y ese «dónde», sino, ante todo, del «qué» del fármaco, de lo que él por sí mismo es, de las propiedades de su naturaleza. Los europeos del siglo XVII no podrán contener la sonrisa oyendo a los médicos de Molière que el opio hace dormir *quia est in eo virtus dormitiva*; y tendrán razón, porque siempre es cómico el espectáculo de quienes convierten en meta el punto de partida. Pero es lo cierto que la sentencia del novel galeno molieresco tuvo que ser penosamente conquistada en la costa jónica cientos de miles de años después de que el hombre existiese sobre el planeta.

¿Quiere esto decir que los griegos desconocieron la importancia del «quién» en lo tocante a la relación del hombre con el hombre? En modo alguno. «La palabra no tiene la misma fuerza en la boca de los hombres oscuros que en

la de los hombres prestigiosos», dice un personaje de Eurípides (*Hec.*, 293). La acción persuasiva del discurso oratoria depende, ante todo, de quien lo pronuncia, enseñará Aristóteles. Sin embargo, a la hora de entender la realidad de ese «quién», los griegos no pasaron de reducirlo a un conjunto de propiedades naturales; en último término, de «qué».

Grecia, en suma, enseñó a curar—más amplia y fundamentalmente, enseñó a pensar y a obrar—mediante el atenimiento de la inteligencia a la naturaleza y al ser de las cosas, a lo que las cosas pueden hacer y son por sí mismas; con otras palabras, a lo que es válido para todos los hombres, a lo universal. El humanismo y el cosmopolitismo, frutos tardíos de la cultura griega, se hallaban potencialmente incluidos en el esfuerzo mental de Tales y Anaximandro, por entender la realidad de las cosas desde el punto de vista de su «naturaleza». Heredando a Grecia, Europa se ha sentido siempre obligada a instalar su existencia en el ámbito de lo humano en cuanto tal; en «el elemento del ser», diría Hegel; por tanto, en «el elemento de lo humano». El nacionalismo intelectual es, según esto, el primero de los pecados contra el espíritu europeo. Nadie ha sabido denunciarlo con tanta lucidez y energía como nuestro Eugenio d'Ors.

La mentalidad helénica no hubiese sido nunca mentalidad europea, sin la ingente novedad del Cristianismo. «Sin la Biblia no habría Europa», ha escrito Jaspers. Es verdad que desde la Ilustración se puede ser europeo sin ser cristiano; pero el europeo no cristiano, llámeselo Marx, Nietzsche o Sartre, se ve históricamente forzado a ser hombre, asumiendo en su vida modos de ser procedentes de la sabiduría cristiana, del Cristianismo. Cristiano o no, el europeo no ve en el hombre sólo una cosa natural capaz de hablar, un *zoon logon ekhon* o *animal rationale*; ve en él, además, un ser vivo dotado de libertad íntima y creadora, exigente de libertad exterior, inmerso en una historia irrepetible que unas veces le perfecciona y otras le degrada, constitutivamente abierto a un horizonte al que no sólo pertenecen el

ser y el no ser, más también la nada, la eternidad y el infinito. «*Je ne vois qu'infini par toutes les fenêtres*», exclama una vez Baudelaire. Con una u otra concepción de ese «Infinito»—el Dios cristiano, la Idea hegeliana o el Absurdo de Sartre—eso mismo vienen diciendo todos los europeos desde que el Cristianismo se infundió en el seno de la mente griega o hizo pensar que la «naturaleza» de las cosas y del universo no tendría realidad ni sentido últimos sin una envolvente «trans-naturaleza» o «sobre-naturaleza».

La Antigüedad clásica cristianizada, ¿hubiese llegado a producir por sí sola las entidades históricas que hoy llamamos Europa y Occidente? No lo creo. Justino es griego y cristiano y Ambrosio de Milán es cristiano y romano; mas ninguno de los dos es europeo, en el sentido que tendrá esta palabra después de la invasión de los pueblos germánicos. La crónica de la victoria de Carlos Martel sobre los árabes—Poitiers, año 732—termina así la descripción de la batalla: «*Europenses vero ... in suas se leti recipiunt patrias*», los europeos vuelven alegres a sus patrias. Estos hombres no son ya griegos ni romanos; auroral y definitivamente son algo nuevo en la historia del mundo; *europeenses*, europeos. Son cristianos, como Justino y Ambrosio, y hasta han heredado su modo de serlo; pero a esa herencia se añade en sus almas—es inevitable la expresión de Spengler—el joven y arrojado brío fáustico de los pueblos que han derribado el Imperio de Roma. La permanente insatisfacción del alma, condición esencial del ser humano, del hombre en cuanto tal, cobra un potencial altísimo y un sentido inédito cuando la Antigüedad clásica y el Cristianismo se funden con la sangre de sus invasores. Tomás de Aquino y Escoto, Maquiavelo y Leonardo, Descartes y Pascal, Cervantes y Velázquez, Shakespeare y Newton, Paracelso y Kant, van a ser, entre tantos otros, los frutos humanos de esa exaltada insatisfacción de las almas. Los griegos llamaron *hybris*, desmesura, al pecado de los hombres que, rebasando su límite propio, tratan de medirse con los dioses. Pues bien: desde su nacimiento mismo, Europa viene siendo la empresa histórica y cósmica de la *hybris* cris-

tiana. «Tal me elevas que yo soy más que yo», dice un verso del Dante (*Paraíso*, XVI, 19). Ser más en la tierra, ser siempre más, ser cada día otra cosa; nunca en las almas europeas ha dormido este impulso. Cuando Marsilio Ficino llame al hombre *Deus in terris*, cuando los ávidos burgueses y los ásperos proletarios del siglo XIX piensen ser, según la fórmula hegeliana, *Gott im Werden*—devenir de Dios, Dios en agraz, crisálida de Dios—, no harán sino dar expresión desmesurada y terrenal al deseo latente en aquel aureo verso de la *Divina Comedia*.

En ese movedizo y fértil suelo echa sus raíces el espíritu científico europeo. Tratemos ahora de entenderlo estudiando con alguna atención su total estructura histórica.

II. Históricamente considerada, la actitud europea frente al saber—y, por tanto, el espíritu científico de Europa—es un constante y cambiante esfuerzo por conciliar y superar dos venerables tesis acerca del «principio de la sabiduría»: la tesis helénica y la tesis bíblica. La mente de Europa, hija de Grecia y del Cristianismo, muestra así esa doble filiación.

¿En qué consiste el principio del saber humano? «El principio de la sabiduría—*initium sapientiae*—es el temor de Dios», enseña el Libro del Eclesiástico (I, 16). Tal es la tesis bíblica. «El estado de ánimo del filósofo—decía Sócrates al curioso Teeteto—es el asombro, porque no otro es el principio de la filosofía», *arkhé philosophías* (*Theaet.* 155 d); y eso mismo dirá luego Aristóteles, añadiendo sabiamente la duda al asombro (*Metaph.* 982 b). Tal es la tesis helénica. En cuanto heredero de Grecia, el europeo ha pensado siempre que para saber algo acerca de la realidad hay que comenzar asombrándose ante la inagotable y originaria novedad de lo real; en cuanto cristiano—cristianos fueron todos los europeos y americanos hasta el siglo XVIII—, se sentirá obligado a pensar que el origen y el fundamento de su ciencia debe ser, antes que cualquier otra cosa, su personal veneración temerosa de Dios, creador, sus-

tentador y juzgador de la realidad a cuyo conocimiento aspira. ¿Es posible fundir en unidad esas dos tan dispares actitudes del espíritu humano? Las diversas respuestas a esta interrogación ineludible y la consecuente elaboración de cada una de ellas constituyen la clave principal de la historia del pensamiento europeo.

Con Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable, los hombres de Europa comenzaron pensando que la tesis helénica y la tesis bíblica son conciliables entre sí. En el estado del ánimo que los griegos llamaron *thaumázein* y nosotros llamamos «asombro» se mezclan dos primarias afecciones del espíritu humano: la extrañeza y la admiración. Nos asombramos ante lo que no es como nosotros, ante lo que nos es extraño y, por serlo, ofrece una resistencia mayor o menor a nuestra intelección. El «no yo» de mi «yo», diría un fichteano, es, por lo pronto, lo que me resiste. Ahora bien: lo que me resiste, me supera, y frente a lo que me supera me veo obligado a sentir—a veces, contra mi propio deseo—una secreta admiración. En este sentido, el granito con su firme dureza, la ajustada seguridad de un instinto animal y la singular persona de Einstein, con su para mí inaccesible, resistente genialidad, me son, cada una a su modo, realidades «admirables». Nos asombramos, en suma, ante todo aquello que nos es ajeno, resiste a nuestra intelección y supera o parece superar de algún modo el límite de nuestra propia finitud. Más radical y concisamente: nos asombramos ante la realidad, comprendida la nuestra; recuérdese la humanísima experiencia de Agustín ante su intimidad personal y la no menos humana experiencia de Vespasiano ante la contextura anatómica del cuerpo del hombre.

Pero acontece que la insatisfecha y creadora finitud del ser humano puede concebir o sospechar la existencia de lo infinito; esto es, de lo «sobre-humano», de lo superior a todos los hombres reales y posibles. «Incluso como problema—ha escrito Heidegger—, ¿podría ser desarrollada la finitud en la existencia sin una presupuesta infinitud? Situada frente a la infinitud, la capacidad de admiración del hombre se trueca por modo inexorable en «veneración»:

se venera lo que nos resiste y envuelve infinitamente. Pues bien: bastará atribuir condición personal a la infinitud venerada—tal es el caso de la creencia cristiana—para que el asombro sea íntimamente vivido como *timor Domini* o «temor de Dios». Y así el asombro llega a ser «principio de la sabiduría», según las dos acepciones básicas de la palabra «principio»: da al saber humano su comienzo temporal, porque para saber de veras hay que comenzar asombrándose de aquello que luego se tratará de saber, y le otorga, además, su fundamento real, porque todo saber humano descansa, si es de veras profundo, sobre un último y radical asombro del que sabe. Por eso pudo decir Heidegger en ocasión solemne—no cito a un Padre de la Iglesia—que la pregunta es la forma más alta del saber humano. El saber científico comienza con un asombro que se hace pregunta y termina en una pregunta que se resuelve en asombro: desde Tales de Mileto hasta Alberto Einstein, ése ha sido en Occidente el proceso de la inteligencia.

Tomás de Aquino, Descartes y Kant, tres europeos ejemplares, confesaron con su obra la posibilidad de ese engarce entre la tesis helénica y la tesis bíblica acerca del principio del saber. Algo muy hondo les une entre sí, por debajo de las muchas cosas que les separan. Pero desde la muerte de Kant han sido cada vez más numerosos los hombres de Europa a quienes no han parecido conciliables esas dos primarias actitudes de la inteligencia—o mejor, de la existencia humana. Se ha visto en ellas un dilema sin posibilidad de *tertium quid*: la fórmula de la Escritura se referiría a un saber «sapiencial», escatológico o de salvación, la sabiduría de la creencia y la confianza; la fórmula de los griegos aludiría, en cambio, a un saber «teórico», racional o de intelección, la sabiduría de la investigación y la ciencia. El espíritu del hombre habría de orientarse según uno u otro de los dos términos del dilema: investigación y la ciencia. El espíritu del hombre habría de aquellos a quienes su formación o su osadía hiciesen imposible la actitud venerativa, quedaría reducida, menesterosa y desesperadamente, al constante, al interminable ejercicio

de la pregunta. Tal sería el caso del hombre de ciencia.

Cuando la vida de un hombre es en verdad profunda, sus preguntas—sea intelectual, moral o estético el contenido de cada una de ellas—van siempre dirigidas a Dios. Venerativamente interrogaba Job a Dios, desde su abismal perplejidad de varón doliente y justo: «¿Por qué ocultas tu rostro y me consideras enemigo tuyo?» (XIII, 24). Y también a Dios interroga el griego Teognis, asombrado ante el desorden moral de su ciudad: «Zeus, amigo mío, me asombras: mandas sobre todas las cosas y eres el único soberano del honor y del poder; conoces la mente y el ánimo de cada hombre; tu imperio domina sobre todo, oh rey. ¿Cómo, pues, Cronida, osa tu juicio confundir en un mismo destino los criminales y los justos, aquellos a quienes la razón orienta hacia la templanza y aquellos otros a quienes el mal ejemplo de la injusticia seduce y lleva a la desmesura?» (I, 373-380). Movida por la radical veneración del alma que la profiere, la pregunta de Job acaba en la prosteración y el silencio: «Mísero de mí, ¿qué te responderé? —dice a su Dios—. Pongo mi mano sobre mi boca ... He hablado dos veces, y nada he de añadir» (XL, 3-5). Incitado por un asombro tan próximo a la inverecundia como el suyo, tan escaso de veneración ante lo sobrehumano, ¿dánde acabará el griego Teognis? Preguntando y preguntando a Zeus, nunca resignado, como Job, a poner la mano sobre su boca, ¿podrá no incurrir, por el camino de la inteligencia, en la *hybris* o desmesura a que por la vía de la conducta moral han llegado los injustos que él tan duramente vitupera? La pregunta a Dios, la actitud interrogante del hombre frente a la realidad y, en último extremo, frente a Dios, acaba siendo actitud contra Dios. Lo diré con palabras de Jaspers: «Dios, que ha creado el mundo, parece responsable de lo que el mundo es. El conocimiento se convierte en un ataque contra Dios. Pero, por otra parte, tal conocimiento responde a la exigencia de Dios, que quiere una verdad absoluta. Así se desarrolla, a expensas de la ciencia, la humana necesidad de interrogar a Dios contra Dios». La ciencia del europeo ha supuesto siempre una teo-

dicea, una «justificación de Dios»; Leibniz lo sabía muy bien. Y no apoyada sobre un último plinto de veneración, la teodicea acaba convirtiéndose en antiteísmo. Tal ha sido el camino de los últimos herederos de Teognis, desde Nietzsche hasta Sartre. Teognis se sentía obligado a interrogar a su Dios acerca del sentido de la injusticia humana; más radicales que él, no son hoy pocos los europeos desgarados del Cristianismo que interrogan—¿a quién?, ¿a sí mismos?—acerca del sentido del mismo Dios.

III. Vengamos ahora de modo más directo y concreto a nuestro problema, la comprensión del espíritu científico que Europa ha sabido crear. Para ello cuidémonos sobre todo de proceder a la europea: con lucidez, radicalidad y buen orden.

Impónese una salvedad inicial, latente en todo lo dicho: Europa no ha creado «el» espíritu científico, sino tan sólo un modo de ese espíritu que históricamente ha desplazado a los demás, y hasta ha permitido que los demás cobrasen universal vigencia. Aun primitiva o extraviadamente, el hombre ha sido *homo sapiens* desde su aparición sobre la superficie de la Tierra; y así, antes de que existiera una ciencia «europea» u «occidental», y luego junto a ella, han existido la ciencia china, la egipcia, la india, la caldea y alguna más, todas distintas de la europea y todas por ella descubiertas y salvadas. Se trata, pues, de saber en qué consiste el espíritu científico por Europa creado.

Delimitado así nuestro empeño, rehagamos imaginativamente la situación, la estructura y el proceder de la inteligencia de un pensador o un hombre de ciencia europeo, desde que la sed de saber se despertó en las mentes de la Alta Edad Media; por tanto, desde Beda y Alcuino hasta Bergson y Planck, hasta hoy mismo. Un europeo abre sus ojos ante la realidad o ante una pequeña parte de ella—un astro, un átomo, una acción humana presente o pretérita—y trata de conocer lo que ve. ¿Cuál será la originalidad de su empresa?

Sépalo o no, ese hombre es heredero de Grecia. Desde su

mente y con ella se esforzará por conocer la realidad, según lo que la realidad es; por tanto, según el ser; en definitiva, según lo humano en cuanto tal. Su asombro inicial se resuelve dentro de su alma en duda e interrogación, y ésta le conduce inmediatamente a la elaboración de una «ciencia», en el sentido más habitual de la palabra—una «filosofía segunda», dirían los antiguos—, y mediáticamente a la pesquisa de una «ontología» o «filosofía primera». Lavoisier, por ejemplo, no era filósofo; pero los hallazgos científicos de Lavoisier ponían necesariamente a la inteligencia en camino hacia una idea filosófica, ontológica, de la realidad, y esto porque Lavoisier era hijo o nieto de Grecia. Antes de Grecia, ha escrito Xavier Zubiri, las formas del pensamiento humano acerca de la realidad fueron la «cosmogonía» y la «ontogonía»; con Grecia, tales formas serán la «cosmología» y la «ontología».

Pero nuestro hipotético pensador—hombre de ciencia o filósofo—no sólo es heredero de Grecia; es también heredero del Cristianismo, aun cuando pueda no ser cristiano en sentido estricto. Con ello su mente, sin dejar de ser «helenógena», según la feliz expresión de Ernst Howald, cambia radicalmente de horizonte, situación y estructura. El horizonte de la inteligencia no se halla ahora constituido sólo por el «ser» y el «no ser»; en él entran también la «eternidad», porque Dios, el espíritu y la vida bienaventurada son *supra tempus*, y la «nada», porque para el cristiano el mundo fué creado *ex nihilo*, y lo «infinito», porque infinito es Dios, el creador del ser, el «Sobreser» o «Ante-ser», como tan profundamente decía Mario Victorino. Lo expresaré con palabras de Zubiri: en el horizonte mental del europeo no hay sólo «lo que hay»; tiene que haber también, concebido de un modo u otro—a la manera de Santo Tomás, a la de Kant, a la de Jaspers o a la de Sartre—, «lo que hace que haya».

Cambia asimismo la idea de la mente acerca de su propia estructura. El *nous poietikós* de los griegos no pasaba de copiar intelectivamente el ser de la realidad; para un grie-

go, conocer era recibir en la mente la impronta de lo que la realidad es. No así para un cristiano o un heredero del Cristianismo. Su mente no es sólo el viejo *nous* de Anaxágoras y de Aristóteles; es la actividad intelectiva de una intimidad espiritual, autoconsciente, libre y creadora. Creado a imagen y semejanza de Dios, el hombre no es ya un mero fragmento de la Naturaleza especificado por su capacidad de copiar intelectivamente y declarar con palabras el ser de la realidad; ahora es en cierta medida un demiurgo creador e infinito, y su conocimiento de la realidad, allende de la simple copia, se realiza y se le revela como activa y operante creación. En cuanto cristiano, el pensador europeo no copia, sino inventa de antemano, crea, y luego examina si su invención es confirmada por la realidad y le sirve para manejarla libremente; no es, pues, copista, sino «poeta del ser», ontopoeta. El famoso *mente concipio* de Galileo y la «idea *a priori*» de Cl. Bernard son testimonios bien patentes de este proceder intelectual; mas no sería difícil demostrar que una y otra expresión, la galileana y la bernardiana, constituyen tan sólo la manifestación terminal, patente y concreta de una tradición de la mente que germinalmente inician los Padres griegos, crece por obra de Agustín, Tomás de Aquino, Escoto y Nicolás de Cusa, cobra visible relieve en el siglo XVII y prosigue, con cuantas variantes se quiera, hasta nuestros días.

Cambia, en fin, la situación de la mente pensante y científica. En doble sentido: hacia afuera y hacia adentro, frente a la historia y ante la contextura de la propia intimidad. La inteligencia se siente ahora inserta en una irreversible sucesión de esfuerzos y hazañas dotada de comienzo, fin y sentido total. Cada existencia humana y cada acto creador, gigantesco o minúsculo, son un *singulum* original, un suceso absolutamente único en el curso de los tiempos, que adquiere valor definitivo y sentido último dentro de la total aventura de la humanidad; y así la obra intelectual no vale solamente por lo que ella *es*, mas también por lo que ella *puede ser* y con el tiempo *será*. Sin este modo de sentir la inserción de la obra humana en la corriente de la

historia, no sería lo que es la tradición de la ciencia europea. Maxwell sabía que estaba trabajando para un futuro por él no sospechado ni sospechable—un futuro que resultó llamarse Einstein—, como Einstein ha trabajado contando íntimamente con el futuro sin nombre que ha de completarle o rectificarle. Contando íntimamente con él, esto es lo decisivo.

Todo ello no hubiera sido posible sin el Cristianismo, como tampoco hubiera sido posible la nueva e irrevocable situación de la mente frente a su propia intimidad. Cuando un pensador griego miraba hacia su propia inteligencia, veía en ella una racional epifanía de la realidad natural, el ápice de la Naturaleza en que la Naturaleza se hace cognoscente y locuente; cuando un pensador cristiano o heredero del Cristianismo mira hacia su pensante intimidad, descubre en ella por modo inexorable una secreta tensión, relativamente armónica unas veces, dolorosamente agónica otras, entre dos modos de la actividad y del ser a la vez distintos e inseparables: naturaleza y espíritu, necesidad y libertad, finitud e infinitud, «todavía no» y «siempre», pregunta y veneración. La tensión que San Agustín advirtió entre el *mirari alta montium* y el *mirari seipsum* (*Conf. X, 8, 15*), entre la admiración del cosmos y el asombro ante la intimidad del alma, ha perdurado bajo diversos nombres y apariencias hasta el día de hoy, y seguirá viviendo en el espíritu de nuestros nietos. ¿Acaso no es referible a ella la oposición dialéctica y vital entre el «En-sí» y el «Para-sí» de la filosofía sartriana? ¿Acaso no lo fué, ayer mismo, la que Kant descubrió entre la libertad moral del *homo noumenon* y la necesidad física del *homo phaenomenon*? Sólo admitiendo creyentemente una instancia superior a los dos términos de la contienda—una instancia, por tanto, a la vez trans-natural y trans-humana—, sólo entonces puede alcanzarse, y siempre de modo precario, la vislumbre fugaz de una definitiva armonía entre uno y otro contendiente. Hacer ciencia a la manera griega era desvelar los arcanos de una Naturaleza que, como decía Heráclito, «gusta de ocultarse» (fr. 123 Diels). Hacer ciencia

a la manera cristiana—o post-cristiana—es eso, mas no sólo eso; es también vivir el drama íntimo de saber que todo «descubrimiento» humano ha de llevar necesariamente en torno a sí un halo de incierta, osada, problemática «creación» personal. Para el griego, la teoría era quieta contemplación de lo que siempre es; para el cristiano y para el excristiano, la teoría se ve forzada a ser amenazada empresa, creadora aventura vital hacia una contemplación que sólo en esperanza puede ser armónica y plenaria. Por lo menos, cuando en el trabajador científico hay algo más que un simple artesano de la ciencia.

Con todo ello estamos muy próximos a una cabal comprensión de la ciencia europea, pero no hemos llegado al término de esa comprensión. El pensador europeo, decía yo antes, es algo más que un griego cristianizado. Europa no es sólo el resultado del bautismo cristiano de Grecia y Roma. Repetiré mi propia fórmula: Europa, resultado de la invasión germánica del mundo antiguo, es la empresa histórica y cósmica de la *hybris* cristiana. Comparemos entre sí la ascética cristiana de Oriente y la de Occidente, la europea. Desde San Benito, en los albores de la Alta Edad Media, el cristiano imperativo de salvar el mundo—en la acepción histórico-social y en la acepción cósmica de esta última palabra—va a ser cumplido con vehemencia nunca usada hasta entonces. Durante los primeros siglos de la historia europea, de un modo estricta y formalmente cristiano: se trata de conocer el mundo, tanto bajo el incentivo de la fruición natural de conocer, como por el empeño de ir dando humana y progresiva satisfacción al «gemido de las criaturas» de que habló San Pablo. Fieles a ese espíritu, Vicente de Beauvais, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Rogerio Bacon y tantos más se afanan por entender la realidad de las criaturas para humanizarlas y salvarlas. Poco más tarde, al modo cristiano del saber científico, se unirá el modo post-cristiano y secularizado: se busca la ciencia del mundo para dar razón intelectual de él y para dominarlo técnicamente; en definitiva, para humanizarlo. ¿Qué han sido Galileo, Newton, Laplace, Herschel y Einstein,

sino humanizadores del cosmos? Cuando Fraunhofer observó las rayas del aspecto solar, ¿qué hizo, sino penetrar con su mente de hombre de ciencia—con su mente de hombre—en el interior de la lejanísima masa del Sol? Y lo mismo, cada uno a su modo y en su dominio, el botánico, el paleontólogo, el filólogo y el historiador. No es preciso ser discípulo de Hegel para ver la historia de la ciencia europea como el fascinante curso de un esfuerzo individual y colectivo por hacer racional lo real, con ilusión desmesurada, siempre viva y siempre insatisfecha, de alcanzar un día el término del empeño. Tan desmesurada, que cuando el hombre ha descubierto que no podía llegar a ser Dios —que no era *Gott im Werden*, como sostuvo Hegel—, ha caído más de una vez en desesperación total. Lo que empezó siendo desmesura de cristianos, ha terminado por ser desconocimiento de Dios u hostilidad contra él. Pero Dios sigue dando realidad al cosmos y a las almas, y a través de la desesperación o el desencanto, los hombres de ciencia y los pensadores de Occidente prosiguen día a día su empresa de hacer más honda, más amplia y más clara la humanización del mundo creado.

IV. Este es, así es el espíritu científico europeo. Edificada sobre tales supuestos, la empresa intelectual de Europa ha tenido siempre una estructura integrada por tres operaciones distintas, que llamaré creación, asunción y educación.

El espíritu científico europeo se ha realizado históricamente creando obras intelectuales y técnicas de validez universal. Grecia, como sabemos, había iniciado el camino: la filosofía de Platón y Aristóteles, la biología de Teofrasto, la matemática de Euclides y la Astronomía de Ptolomeo e Hiparco fueron creadas por sus autores para todos los hombres; para la inteligencia humana y no sólo para la inteligencia griega. Heredando y transfigurando esa actitud espiritual, para todos los hombres trabajará la mente de los pensadores y hombres de ciencia de Europa. La especulación medieval, la *scienza nuova*, la geometría analítica, el

cálculo infinitesimal, la investigación experimental de los dos últimos siglos, la física cuántica, las síntesis químicas y la fisión del átomo, todo ello ha nacido en las ciudades de Europa; pero desde su nacimiento mismo, todo ello ha tenido como ámbito el orbe entero. El pensador europeo —sálvense algunas tristes excepciones—ha querido siempre que *su* verdad fuese *la* verdad y, como exigen los moralistas, no ha hecho con su obra acepción de personas.

Por otra parte, los hombres de ciencia europeos han tratado siempre de asumir en su pensamiento—y, por tanto, de salvar—todo lo que en el saber no europeo pareciese aspirar al logro de una validez universal. Lo que antes de Europa había sido simple «préstamo», se convierte con Europa en salvadora «asunción». Una fracción de la ciencia árabe medieval fué ya asumida y salvada por los pensadores europeos de la Edad Media: Asín Palacios supo demostrarlo con gran autoridad. Poco después, los españoles y los criollos de América harán universalmente humano el uso terapéutico de la quina y la coca. Más tarde, una legión de sabios europeos o europeizados —egiptólogos, asiriólogos, sinólogos, indólogos, iranistas, etnólogos—irá descubriendo lo que para todos los hombres vale en el seno de las culturas orientales y primitivas. Además de intentar denodadamente la humanización del cosmos, Europa, universalizadora de la historia, se ha esforzado siempre por «humanizar» plenamente todas las provincias geográficas e históricas de la humanidad.

Europa, en fin, ha sido y sigue siendo educadora para lo universal y, como ella, América, prolongación inmediata de la vida europea. La obra educadora de Europa y América—¿por qué no llamar Euramérica a la unitaria entidad cultural que las dos constituyen?—ha conseguido que Takamine, Shiga, Kitasato, Noguchi y Yukawa existiesen en el Japón, y Raman, Chandra y Bose en la India; o más cotidianamente, que el estetoscopio y la penicilina sean usados por los médicos de todos los países del planeta. Hoy es moda hablar contra el colonialismo, y alguna razón parece haber en ello. Pero a no pocos de los esten-

tóreos anticolonialistas actuales les haría yo tres breves preguntas. Primera: ¿tienen mucho derecho histórico a clamar contra el colonialismo europeo, tan reducido ya, los nietos de quienes en el Indostán aplastaron a los mundas y a los drávidas, los hijos y los herederos de quienes en el norte de África aniquilaron por la fuerza la cultura cristiana? Segunda: ¿cuántas vidas humanas ha salvado, cuántas mentes incultas ha ensalzado la acción educadora del colonialismo europeo? Tercera: sin la estimación de la historia y sin el ideal de la libertad que el Occidente debe llevar consigo, ¿habría alcanzado el anticolonialismo de nuestro siglo su forma y su dialéctica actuales?

Preguntaba yo antes si frente a los diversos criterios parciales con que ha sido concebido el ser de Europa, sería posible recurrir a otro capaz de abarcálos en unidad superior. Me atrevo ahora a pensar que sí. Tratándose de empresas humanas, la génesis, el resultado y el estilo se integran y ordenan en el «sentido» que la obra posee; y el sentido de Europa consiste, según todas las apariencias, en crear obras universalmente válidas, en asumir y salvar lo que en las obras no europeas posea validez universal y en educar para la universalidad y la libertad a la humanidad entera. ¿Sólo en eso? Si el europeo quiere ser hombre, mero hombre, la respuesta debe ser afirmativa: sereno o desesperado, cumplirá su misión creando, asumiendo y educando *sub specie universalitatis*. Pero si el europeo es cristiano, aspirará a más y será hombre y cristiano de Europa ofreciendo lúcida y deliberadamente a Dios la verdad y el valor de todas las creaciones humanas, así las propias como las ajenas en el espacio y en el tiempo. Tomás de Aquino supo ser pensador original a la vez que ofrecía a Dios lo que en Aristóteles y en los árabes era a sus ojos verdadero; el P. Teilhard de Chardin ha querido ofrecer cristiana e intelectualmente al Creador la visión evolucionista de la creación. Con esta nueva operación de la inteligencia ganan su integridad el sentido y la misión de Europa. La realidad con este nombre designada no tiene así carácter geográfico, racial o

racionalista—no es infrecuente, por desdicha, la visión «nacionalista» de Europa—, sino funcional, operativo y humano. Allí donde las hazañas creadora, asuntiva, educadora y oblativa sean cumplidas con universalidad y lucidez intelectual, cualesquiera que sean la situación geográfica y el color de la piel del que las cumpla, allí se continúa la misión de Europa, allí sigue existiendo Europa. Aunque Europa se halle hoy herida y amenazada, aunque su entidad histórica sólo tenga sentido actual dentro de un cuerpo más amplio que ella—ese cuerpo todavía informe, hijo suyo, que solemos llamar «Occidente»—, ¿tiene justificación última el *Requiem aeternam Europae* que con tanta frecuencia venimos oyendo desde Spengler?

En cuanto al espíritu, la respuesta tiene que ser negativa, salvo en la hipótesis de un suicidio colectivo de la humanidad. Con las novedades que el futuro imponga, el espíritu europeo perdurará, porque en él tiene su eje la historia universal y sólo desde él es hoy concebible la perfección de la existencia humana. El futuro de la humanidad actual será, como solemos decir los españoles, «lo que Dios quiera»; pero el Dios de la historia suele querer siempre algo de lo que los hombres *real y verdaderamente* quieren, y sólo «a la europea» puede hoy proyectar eficazmente su porvenir la trabajada estirpe de Adán. Más o menos socializada, más o menos genial en sus creaciones, Europa, concebida como forma y sentido de la existencia humana, seguirá viviendo.

¿Podremos decir lo mismo de los pueblos que han sabido crear el espíritu europeo, de esta apretada y diversa reunión de hombres que entre el Atlántico y el Vístula siguen discutiendo sus aspiraciones y sus diferencias? Europa, acabo de decirlo, se halla herida y amenazada. En sus ciudades hay todavía ruinas, y todavía hay temor en el alma de sus gentes. Mas no todo es ruina y temor en las ciudades de Europa. «El poder vital continuado y la alegría de las cosas siguen siendo, a pesar de tantos pesares, la lección fundamental que Europa nos da», me escribía hace poco un joven español desde los caminos del Rhin y

del Mosa. El juicio es certero. El europeo no ha renunciado al áspero gozo de vivir creando, y el espectáculo terrible y continuado de la destrucción y la muerte no ha logrado secar su alma para la fruición sobreinstintiva de escuchar una feliz combinación de sonidos, contemplar un paisaje familiar o exótico, admirar la inventada e intensa realidad de un lienzo felizmente pintado, leer una metáfora penetrante y entender racionalmente la estructura de la realidad. Si el Dios de la historia suele querer para los hombres algo de lo que los hombres real y verdaderamente quieren para sí, Europa quiere, ante todo, seguir viviendo fiel a sí misma, y esto es lo decisivo. Bajo toda posible desesperación, en el alma del desesperado late siempre la esperanza. También el europeo puede decir a sus ojos lo que a los suyos decía Baudelaire:

*hinchido de esperanza, mi deseo
tus lágrimas saladas sobrenada.*

Tras el llanto y sobre el llanto, los europeos continúan proyectando y esperando las metas futuras de su destino dramático. Sí: vive Europa, sigue viviendo Europa, y no habrá en la Tierra un hombre bien nacido, sea cualquiera la pigmentación de su rostro, que no sienta honor y alegría proclamando esta verdad.

Diciembre de 1957.

II
HOMBRE ENTRE HOMBRES

LA ACCION DE LA PALABRA POETICA

Leamos un poema que sea—no siempre acontece así— poesía verdadera. Por ejemplo, éste de Antonio Machado:

*La tarde está muriendo
como un hogar humilde que se apaga.
Allá, sobre los montes,
quedan algunas brasas.
Y ese árbol roto en el camino blanco
hace llorar de lástima.
¡Dos ramas en el tronco herido, y una
hoja marchita y negra en cada rama!
¿Lloras?... Entre los álamos de oro,
lejos, la sombra del amor te aguarda.*

Nadie podrá negarlo: la lectura de este poemilla ha traído algo nuevo a nuestras almas. Somos, claro está, los mismos que antes de emprenderla, pero lo somos de otra manera. Como si la obra poética fuese una esfera electrizada, nuestro contacto de lectores o de oyentes con ella ha puesto una súbita alteración en todo nuestro ser. ¿En qué consiste esa alteración? ¿Cómo ha llegado a producirse? Para responder con alguna suficiencia a estas dos interrogaciones—tan sencillas, tan graves—, comenzaremos pensando perogrullescamente que la palabra poética es, ante todo, palabra, y meditaremos luego sin ayuda de Pero Gruillo acerca de lo que es la expresión verbal para la existencia de quien la profiere y para la existencia de quien la escucha.

Acción psicológica de la palabra.

Para entender con alguna suficiencia la operación psicológica de la palabra, nos atendremos inicialmente a la acreditada doctrina del psicólogo Carlos Bühler. Enseña Bühler que la palabra cumple en el alma de quien la pronuncia tres funciones cardinales; una función vocativa, apelativa o de llamada; otra, expresiva o notificadora; otra, en fin, nominativa o representativa. Más sencilla y brevemente: quien habla, llama, notifica o nombra, y en ocasiones llama, notifica y nombra a la vez. «Madre, tengo sed», dice un niño; y con esas palabras *llama* a su madre, *notifica* a ésta un peculiar estado psicológico y *nombra* con un vocablo bien preciso—«*sed*»—ese ocasional estado de su organismo.

Obsérvese el orden ascendente de esas tres funciones del habla. También los animales son capaces de emitir sonidos para llamar, como el perdigón a su hembra, y aun de notificar algo con su voz: el deseo sexual, el dolor de una herida, el hambre. Lo que sólo el hombre hace, entre todos los animales sonoros, es «nombrar» con un sonido bien determinado tal zona específica, tal modo o tal movimiento de la realidad: «hogar», «humilde», «llorar».

Hasta aquí, muy en esquema, la doctrina de Bühler, a la cual bien pocos niegan precisión y acierto. Pero esa doctrina, ¿expresa totalmente aquello que se propone expresar, da razón cabal de la acción psicológica de la palabra? Yo creo que no. Bühler considera muy acabada y certeramente aquella acción del habla que podríamos llamar «mundanal» o *ad extra*: la que la palabra produce en cuanto realidad externa y social, su operación de puertas afuera de quien la pronuncia. Llamo a otro, notifico algo en mi diálogo con otro, nombro algo ante otro. Esto, sin embargo, no es todo. El ser del hombre, que no por azar ha sido comparado, según venerable metáfora, con una morada o mansión, se halla incluído, es cierto, en un mundo exterior, mas también posee mundo interior,

intimidad propia, y en ningún momento puede dejar de moverse «de puertas adentro» hacia el seno y el fundamento de sí mismo. De ahí la necesidad de completar la enseñanza de Bühler teniendo en cuenta la acción *ad intra* o «íntima» de la palabra, la operación de ésta en el interior del alma de quien conscientemente la profiere. Para subvenir a tal necesidad, propuse hace algún tiempo añadir a cada una de las funciones descritas por Bühler la que a ella corresponde desde el punto de vista de la intimidad personal del que habla. La función vocativa o de llamada tiene como reverso o correlativo íntimo otra, que he denominado «sodalicia» o de compañía (*sodalis*, el compañero): el hecho de llamar o invocar a alguien, sea ese «alguien» Dios, un amigo o un animal doméstico, nos hace vivir incipientemente en su compañía. Del mismo modo, el envés interior de la función expresiva o notificadora está constituido por una función «catártica», de liberación o sosiego, de purificación subjetiva, de catarsis: quien dice algo a otro siente que su alma se sosiega y aquiega, se libera de algo que la oprimía o embargaba. Y por manera semejante, quien acierta a nombrar adecuadamente un contenido de su espíritu—la imagen de un objeto contemplado, la realidad anímica de un sentimiento o de una idea—percibe que su mundo íntimo se esclarece, articula y ordena; lo cual equivale a decir que a la función nominativa o representativa del habla corresponde, alma adentro, otra «ordenadora» o de articulación interior.

Esta rica y complementaria gama de operaciones psicológicas puede ser cumplida tanto por la palabra cotidiana y prosaica como por la palabra genuinamente poética, tanto *per prosam* como *per poesim*, si se me permite decirlo así. Concluiremos, en consecuencia, que la expresión verbal poética—la poesía—actúa en el alma de quien la lee mediante la operación simultánea de estos tres binomios: invocación y compañía, notificación y liberación o sosiego, nominación y ordenación íntima. Haciendo nuestro, por obra de atenta lectura, el poema de Antonio Machado que al comienzo transcribí, invocamos a alguien y de él

recibimos compañía, notificamos algo y sentimos el so-
siego de hacerlo, nombramos poéticamente una realidad y
percibimos la interior ordenación que esto nos trae. ¿Por
qué puede acaecer y cómo acaece en nuestra alma tan va-
rio y sugestivo proceso? Fuera empeño desmesurado pre-
tender aquí y ahora una contestación suficiente. Me redu-
ciré, pues, a considerar con algún detalle la acción sose-
gadora o catártica de la expresión hablada, así *per prosam*
como *per poesim*.

Acción sosegadora del habla prosaica.

Solemos dar el nombre de «prosa»—vocablo derivado del adjetivo latino *prosus -a -um*, «directo»; de donde el hábito de llamar *prosa eloquentia* y *prosa facundia* al lenguaje del orador—al habla llana y directa del lenguaje ordinario. Hay, como es sabido, una «prosa poética» y otra «prosaica», la prosa en sentido estricto. A ésta se refiere el anterior epígrafe. Pues bien, ¿cómo produce su acción sosegadora o catártica la expresión hablada prosaica? ¿Cómo y por qué la prosa puede llegar a sosegar nuestro ánimo?

Bien pronto se advierte que para moverse hacia la solución de ese problema antropológico es necesario y urgente distinguir en la acción sosegadora o catártica de la palabra dos modos bien distintos entre sí: la catarsis producida por las palabras que uno pronuncia, «catarsis *ex ore*» u oral, y la causada por las palabras que uno escucha, «catarsis *ex auditu*» o auditiva.

I. La experiencia más trivial y cotidiana nos muestra la realidad incuestionable de la «catarsis *ex ore*». Todos sentimos alivio cuando confiamos a un amigo un trance psíquico doloroso. «Me desahogué», solemos decir en tales casos, dando significativa expresión verbal a la relativa liberación del «ahogo» moral en que ese trance nos había puesto. Todos, por otra parte, hemos experimentado la

reduplicación de nuestra alegría cuando manifestamos ante una persona bienquista el motivo que la determinó. Lo que pertenece al orden de la naturaleza en la confesión auricular del católico, lo que en ella no posee un carácter puramente sacramental, ¿qué es, en fin de cuentas, sino catarsis *ex ore*? La purificación del alma creyente por obra del sacramento, ¿acaso no tiene como soporte natural esa penetrante sensación de sosiego que a todo hombre concede la oportuna comunicación verbal de una cuita íntima y perturbadora?

Consideremos el caso de una situación espiritual extremada. Por ejemplo, la del místico. ¿Por qué los místicos se apresuran a comunicar a los demás hombres el abismal secreto de su experiencia amorosa? ¿Por qué algo tan recoleto y privativo como la vivencia de un arrobo o de un «toque sustancial», según la castellanísima expresión de San Juan de la Cruz, es tan pronta y abiertamente cantado en verso o declarado en prosa? Indudablemente, por servidumbre a un santo deseo de edificar al prójimo y moverle hacia su propia perfección; mas también—y esto es lo que ahora importa—por una vehemente necesidad de hablar, para nivelación y sosiego de la altísima, intolerable tensión afectiva que el trance místico ha puesto en el alma de quien lo alcanza.

Muy clara y donosamente lo dice Santa Teresa. Mientras dura el éxtasis—lo sabemos desde San Pablo—no puede hablar la lengua. Mas «cuando el alma torna ya del todo en sí», la huella de la experiencia mística impele con fuerza al habla. «Es harto, estando en este gran ímpetu de alegría—confiesa la Santa—, que calle..., y no poco penoso» (*Morada sexta*, VI, 11). Y en otra página lamenta con mucha gracia que su condición de mujer no le conceda la libertad de los hombres para hablar «en la mitad del mundo»: «si es mujer (la persona que ha experimentado el rapto) se affige del atamiento que le hace su natural... y ha gran envidia a los que tienen libertad para dar voces» (*Morada sexta*, VI, 63).

Nótese que este poderoso impulso a la expresión oral es

psicológico y natural, no carismático y gratuito; que, por consiguiente, no depende tanto de la condición realmente teopática del estado de que procede, cuanto del hecho de creer vehementemente en ella quien en sí mismo lo experimenta. Cuenta Casiano que en los primitivos coros monacales—en los del Egipto cristiano del siglo V—era frecuente que alguno de sus miembros cayese en trance extático mientras el solista cantaba los Salmos; e inmediatamente después, como movido por una impulsión irresistible, prorrumpía en exclamaciones de alegría o de compunción. Lo mismo solía acaecer entre los sufíes de Murcia, según lo que de ellos cuenta Abenarabi: el sufí afecto salía de su trance deshaciéndose en gritos y en frases enigmáticas y audaces. Indudablemente, el habla posee lo que Müllers-Freienfels llamó hace bastantes años *Entladungsfunktion*, una función «exonerativa» o «de descarga», tanto más perfectible cuanto más violenta sea la tensión del alma previa a la elocución niveladora.

Pero sea consecutiva a una experiencia extremada o a una experiencia trivial, la catarsis *ex ore* es el término de un proceso psicofísico muy netamente determinado y descansa sobre un fundamento existencial susceptible de comprensión y descripción.

Desde un punto de vista fenomenológico, prodúcese la catarsis *ex ore* cuando hay concordancia entre la intención significativa de la palabra y la intuición o vivencia íntima correspondiente a ella en el momento de pronunciarla; dicho de otro modo, cuando casan armoniosamente entre sí lo que las palabras significan objetivamente en el mundo en que se las usa—adviértase aquí la existencia de una correlación entre la catarsis verbal y la función notificadora del habla—y lo que para el hablante es aquello que con tales palabras pretende entonces expresar. Cuando esto acaece—dice Husserl—«el pensamiento descansa *satisfecho* en la intuición de lo pensado»; y aún cabría añadir que no es tanto el pensamiento lo que reposa como la entera existencia del pensante, con todo su peso real y

toda su complejidad (1). Solemos llamar «evidente» a la expresión que cumple esas condiciones. Pues bien: a la «evidencia» gnoseológica de la expresión corresponde el temple existencial del «sosiego».

A este suceso fenomenológico de la evidencia y el sosiego corresponde un proceso psicosomático o de doble vertiente (2). En su vertiente somática, la expresión evidente y sosegadora descansa sobre la actividad de los mecanismos neurofisiológicos del lenguaje, cuando esa actividad se halla suficientemente habitualizada o «facilitada», tanto por favorable disposición nativa, como por el aprendizaje y la buena salud. No es ésta ocasión oportuna para exponer el tema en su pormenor. Me contentaré con aludir a la angustia del afásico y a la profunda desazón del embotado. En su vertiente psíquica, el proceso de la expresión verbal satisfactoria atraviesa con rapidez mayor o menor, según los casos, las etapas que en otra parte he llamado autosentimiento, autovislumbre y noticia configurada y articulada. Todo lo que llega a decirse comienza siendo un sentimiento vago e indiferenciado, un «estar» oscuramente cualificado como bienestar o malestar, y acaba por ser la «palabra interior» que precede inmediatamente a la elocución oral o a la manifestación escrita (3).

Este complejo proceso psicofisiológico descansa sobre un fundamento existencial y metafísico: la constitutiva necesidad que el ser del hombre tiene de autovisión y autointerpretación para existir humana y personalmente. Tal es la realidad a que se refieren las categorías de la existencia.

(1) Véase lo que luego digo a propósito de la catarsis *ex auditu*.

(2) En rigor, todos los procesos de la vida humana son psicosomáticos o de doble vertiente.

(3) Véase mi libro *La historia clínica* (Madrid, 1950), págs. 692 y sigs. Me limitaré aquí a nombrar las instancias rectoras de la autointerpretación humana: la índole vivencial del sentimiento originario, por razón del estímulo determinante de la situación personal (sed, dolor, etc.); el estado de la conciencia psicológica (claridad o turbiedad, índole de su contenido); la constitución psicofísica (sexo, raza, temperamento, etc.); el pasado biográfico; el futuro posible; las creencias vivas y la idea de sí mismo.

humana o «existenciales» que Heidegger ha llamado *Verstehen* y *Rede*, «comprender» y «habla». El hombre no puede vivir sin entenderse a sí mismo, sea de modo recto o torcido y superficial o profundo, y la expresión más cabal de ese ineludible autoentendimiento es siempre la palabra. «Hablando se entiende la gente», solemos decir los españoles con doble acierto; porque hablando entiende un hombre a otro hombre y a la vez se entiende a sí mismo. Aunque esa manera de entender al otro y de entenderse a sí mismo pueda y deba ser llamada «malentendimiento» en tantas ocasiones.

Expresión sensible de esa constitutiva necesidad de auto-visión y autointerpretación es la tensión anímica, angustiosa en mayor o menor grado, que nos producen nuestras situaciones vitales mientras no hemos sabido resolverlas en noticia configurada y articulada, sea ésta pronunciada oralmente o no. Dice Heidegger que la angustia nos corta la palabra, y es verdad; pero también es verdad la proposición reciproca: que aquello que no podemos «decir», siquiera sea interiormente, nos angustia. Esta tensión anímica presenta en la experiencia concreta diversos grados y aspectos: la extrañeza, la confusión existencial, la perplejidad, la angustia propiamente dicha. Y, correlativamente, otros tantos aspectos y grados muestra la vivencia de liberación y sosiego—la «catarsis»—a que conduce la expresión verbal evidente y adecuada. Permítaseme nombrar sólo tres: la apropiación, la evidencia y la esperanza. Una expresión verbal verdaderamente satisfactoria nos hace sentirnos dueños de nuestra situación y de nosotros mismos, permite que nos apropiemos personalmente de aquello que somos capaces de decir. Tal es el estado que el lenguaje coloquial español suele llamar «saberse bien la papeleta». La evidencia, a su vez, no es sólo un concepto lógico; es también, y aun sobre todo, un concepto vital, concerniente a la interna lucidez con que nos «vemos» cuando sabemos expresarnos satisfactoriamente. La esperanza, en fin, surge en nosotros cuando el futuro personal, obturado por el «tapón» de la vivencia difícilmente expre-

sable, se abre o despeja ante nosotros. Bastará recordar, a título de ejemplo, la carencia de futuro vivido que padecemos cuando nos embarga el cuidado de querer y no poder recordar con precisión algo que, como suele decirse, «tenemos en la punta de la lengua».

En suma: la expresión verbal satisfactoria y adecuada, la palabra válida, actualiza algo de lo que realmente somos y nos permite poseernos a nosotros mismos, aunque sólo sea de un modo parcial y transitorio. Si la eternidad, es, según Boecio, «posesión simultánea y acabada de una vida interminable», ¿por qué no decir que la función de la palabra válida consiste en eternizarnos mínima y fugazmente durante nuestra vida mortal y sucesiva? En cuanto incoan una autoposesión simultánea y acabada, las palabras son para el hombre, aunque él no lo sepa, arras de eternidad. Viéndole una vez ágil y deportivamente dueño de sí, dijo alguien a Eugenio d'Ors: «Maestro, está usted cada día más joven». A lo cual contestó el autor de *La bien plantada*: «Más joven, no; más eterno». Bajo la solemne ironía de la respuesta latía una profunda verdad metafísica y teológica.

II. Mucho de lo que acabo de decir acerca de la catarsis elocutiva o *ex ore* podría ser repetido a propósito de la catarsis auditiva o *ex auditu*; expresión con la cual, como ya apunté, trato de nombrar la interna sensación de sosiego que produce la audición de palabras oportunamente adecuadas a la situación anímica del que las oye.

La más cotidiana experiencia muestra la realidad de esta catarsis *ex auditu*. Recordemos un tópico mil veces repetido en la literatura chirle: «Sus palabras fueron como un bálsamo bienhechor...» Pero los tópicos, decía don Miguel de Unamuno, dejan de serlo cuando se sabe bucear en su fundamento hasta descubrir la verdad originaria de que ellos son rutinaria y consabida expresión verbal. Platón y Aristóteles juntos yacen bajo ese tópico de folletín; el Platón del *Cárñides*, el *Sofista* y las *Leyes*, el Aristóteles de la *Retórica*, la *Política* y la *Poética*. Nadie ha

sabido describir más profunda y bellamente que Platón la producción de templanza o *sophrosyne* en el alma de los que oyen «bellos discursos» finamente adecuados a su ocasional menester (4). Aristóteles, por su parte, no sintió desdoro analizando la acción suasoria y sosegadora del discurso oratorio, en relación con la peculiaridad de quien lo pronuncia, con el modo como es pronunciado y con la índole de aquello que mediante ese discurso dice el orador; o subrayando en otra página la acción catártica o purificadora de los cantos «de acción» y los cantos «de entusiasmo»; o, en fin, atribuyendo una singular operación psicológica, también purificadora o catártica, a la contemplación y la audición de una tragedia por el espectador: «por obra de la compasión y el temor—dice un texto famoso de la *Poética*—, la tragedia opera la purgación o catarsis de tales pasiones».

Acaso no sea impertinente reconstruir aquí lo que en la Grecia de los siglos V y IV debía de acaecer en el alma de los espectadores de una representación trágica, según lo que de ella nos dicen esas discutidas palabras de Aristóteles. El heleno que en esos siglos contemplaba una acción trágica desde las gradas de un teatro ateniense, veía representada sobre la escena una posibilidad más o menos remota de su propio destino. Unos hombres, griegos como él, apoyados sobre la misma tradición mítica e insertos en el mismo pasado histórico, creyentes en los mismos dioses, van tejiendo ante sus ojos la malla de una existencia esforzada y penosa. Muévense en la zona del destino humano que más difícil y extremada parecía al griego antiguo: la zona en que el hombre se siente impelido y desgarrado por una violenta tensión trágica entre el hado y la libertad. La constante dificultad y la permanente amenaza en que el héroe trágico se halla, inundan de confusa desazón el ánimo del personaje y el ánimo del espectador;

(4) Puede leerse una amplia exposición del problema en mi estudio “La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal”, publicado en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, X (1958), 133-160.

todo en la escena es a la vez imprevisto y grave, sorprendente y terrible. El temor y la compasión se adueñan de las almas, y no sólo en la escena, mas también en el anfiteatro. Teme el espectador por el héroe, pero en el héroe teme por sí mismo; compadece con dolor propio la desgracia ajena, y en ese sentido esa desgracia es un poco suya, más también sufre por la infelicidad del héroe, en cuanto ésta *podría ser* íntegramente suya. El cambio de fortuna de la acción trágica engendra aflicción y confusión; la imprevista peripecia acrece la tensión de los ánimos; la anagnórisis o reconocimiento acaba resolviendo en temor y compasión más claros y expresos la confusa angustia inicial. Gracias a la anagnórisis conoce o reconoce el espectador lo que verdaderamente acontece en la escena, esto es, en su posible destino; y lo sabe de un modo expreso, ordenado en palabras, acciones verosímiles e imágenes sensoriales claras y distintas. La primitiva confusión de la existencia se trueca en orden. Orden doloroso o feliz, según el tipo de la acción trágica, pero ya transparente. Sólo porque lo permite la anagnórisis puede haber desenlace o resolución en el curso de la tragedia. Sólo por su virtud se hacen patentes la verdad, la coherencia interna y el sentido humano de la fábula ante los ojos y los oídos del espectador. La anagnórisis representa, en suma, el triunfo de aquella honda exigencia de expresión y esclarecimiento del destino humano—expresión y esclarecimiento verbales, figurados—que, frente a toda posible interpretación musical y dionisiaca, latía en los senos más íntimos de la tragedia ática. No parece ilícito afirmar que la catarsis trágica de que Aristóteles nos habla—catarsis verbal *ex auditu*—es consecuencia psicológica de la autoexpresión conmovedora y satisfactoria que se produce en el alma del espectador por obra de cuanto a través de sus ojos y sus oídos ha ido llegando hasta ella (5).

(5) Más detalles acerca de esta interpretación del texto aristotélico relativo a la catarsis trágica, en mi estudio “La acción catártica de la tragedia”, recogido en el libro *Vestigios* (Madrid, 1948).

La producción de catarsis *ex auditu* exige, según esto, tres condiciones principales. La primera concierne al *qué* de la palabra oída, y consiste en la recta adecuación de lo dicho por el hablante a la situación personal del oyente; por tanto, a la individual peculiaridad de éste, a la índole y al contenido de sus creencias vivas, al estado psíquico en que ocasionalmente se encuentre y a su particular interpretación de ese estado. Ya dije antes que la «satisfacción del pensamiento» de que habla Husserl no atañe tanto al pensamiento mismo como a la entera existencia a que tal pensamiento pertenece. La segunda condición de la catarsis *ex auditu* se refiere al *cómo* de la expresión verbal usada por el hablante; si se quiere, a la belleza de dicha expresión, entendiendo ahora el término «belleza» en su más amplio sentido. Toca la tercera condición al *quién*, a la personalidad del que habla, en relación con la personalidad del que escucha. Hay sujetos humanos especialmente «sosegadores», y de entre ellos suelen salir los que alcanzan éxito como curanderos. Otros, en cambio, sólo en virtud de muy particulares circunstancias personales pueden actuar eficazmente como catartas *ex auditu*. Apenas será preciso indicar que el dominio de una buena técnica psicoterápica es el mejor camino para desarrollar y potenciar las dotes de catarta verbal que nativamente se posean.

Prodúcese, pues, la catarsis *ex auditu* cuando las palabras oídas expresan y resuelven con cierta evidencia subjetiva una confusión existencial presente o posible en el alma del oyente. Esto es: cuando, por vía de autovisión y autointerpretación, esas palabras le van haciendo más y más transparente a sí mismo, más y más dueño de su propia persona, y no sólo en su ocasional realidad presente, mas también en su incierta realidad posible. Recuérdese lo ya dicho acerca del sentido existencial y metafísico de la catarsis verbal *ex ore*.

Acción sosegadora del habla poética.

Todo lo expuesto en el apartado anterior adquiere muy singular radicalidad y matices muy propios en el caso de la expresión poética. Mas no podemos acceder al análisis de esa inédita radicalidad sin tratar previamente, siquiera sea de modo sumario, el problema de la relación entre la prosa y la poesía.

I. ¿Cuándo una expresión verbal es realmente prosaica? ¿Cuándo es indiscutiblemente poética? La reducción de este problema a términos de prosa y verso es, como todos saben, por completo insuficiente. Nadie disputará a la prosa de *Platero y yo*, valga este ejemplo, su condición de prosa poética; y, por otra parte, hay colecciones de versos que sus autores no vacilan en llamar poemas y que no son «poesía», en un sentido riguroso del término, sino, como García Lorca solía decir, «prosía». Zorrilla nos ha enseñado desde niños que, aunque sean «su vestidura regia», los versos no son la poesía. ¿A qué llamaremos, entonces, verdadera poesía? Desde mi situación de profano, de simple y caviloso lector, me atreveré a decir: es poesía toda expresión verbal que trate de expresar bella y metafóricamente el misterio de la realidad. Maragall habló un día de «la divina tensión que la sensación del misterio de la realidad produce en el poeta» (6); y como él, creo que esto es lo decisivo.

Ahora bien, en toda realidad, por cotidiana y particular que sea, hay misterio para el hombre y, por tanto, materia

(6) “Verso y prosa”, en *Obras Completas* (Barcelona, 1947), página 930. Dice en otro lugar el profundo y luminoso Maragall: “Poesía es el arte de la palabra; arte es la humana expresión de la belleza; belleza es la revelación de la esencia por la forma; forma es la huella del ritmo de la vida en la materia” (“De la poesía”, *O. C.*, 819). Y en otra página añade: “Lo que la poesía ha de ser: el ritmo de la creación vibrando a través de la tierra en la palabra humana” (“Elogio de la palabra”, *O. C.*, 827). Creo que los estetas y ensayistas actuales han olvidado excesivamente a Maragall.

para la poesía. He aquí la trivial y poco incitante realidad de una bola de billar. ¿Cómo expresaremos con palabras la impresión que en nosotros produce su tersa redondez? El geómetra reducirá formalmente la esfera a visión y expresión matemáticas; el poeta, en cambio, manifestará con palabras su poética intuición de esa redondez real y compacta. ¿Acaso para la mente del hombre no posee lo redondo una significación profunda y misteriosa? Con palabra griega a la vez filosófica y poética, así lo dijo a todos los hombres el viejo Parménides; con palabra castellana claramente poética y alusivamente filosófica, así lo ha dicho de nuevo Jorge Guillén. Hay misterio para nosotros en toda realidad particular, porque su contemplación no utilitaria nos remite inexorablemente al «todo» y al «fundamento» de la realidad, los cuales son y no pueden no ser honda e inagotablemente misteriosos para el alma humana. Tanto más misterio habrá—y, por consecuencia, más copiosa fuente de verdadera posesía—en la concreta realidad del poeta mismo, en la realidad del hombre.

Pero el misterio, ¿es acaso expresable por la lengua del hombre? Directa y agotadoramente, no. Dejaría entonces de ser misterio, «verdad que rebasa nuestra inteligencia», como dicen los teólogos, o «realidad humanamente incomprendible», como debieran decir, si, pensando por modo metafísico, quisieran atenerse más a la realidad misma que al resultado de conocerla. Lo cual no equivale a decir que el misterio de la realidad no pueda ser indirecta y fragmentariamente conocido por el hombre. Tres son las vías por las cuales el espíritu humano accede al todo y al fundamento de la realidad, al misterio de lo real: la religión, la metafísica y la poesía; y a cada una de ellas corresponde un peculiar modo de expresión verbal: el dogma, la teoría filosófica y la metáfora, el símbolo dogmático, el símbolo metafísico y el símbolo poético de la penetración de la mente humana en el misterio de la realidat.

Cada uno de estos tres modos humanos de expresión del misterio tiene su peculiaridad propia. Dejemos ahora el arduo problema que plantea la tan distinta índole de las

expresiones dogmática y metafísica del misterio, y atengámonos tan sólo, brevísimamente, al que su expresión metafórica y poética ofrece (7). ¿Cómo el poeta logra reducir a palabra, y a palabra bella, siquiera sea de un modo indirecto y fragmentario, el ineludible e invencible misterio de la realidad; esto es, la esencial referencia de una realidad particular y concreta al todo y al fundamento de la realidad en general? He aquí mi escueta fórmula: tratando de expresar virginal, temblorosa y alusivamente todo lo que la realidad cantada *puede ser* para quien la contempla y canta; lo cual, en el caso más simple, acontece cuando el poeta expresa algo no cotidiano de lo que esa realidad puede ser, o un aspecto esencial e inédito de cualquiera de sus posibilidades cotidianas. Así considerada la obra poética, el poeta es un adelantado en la perdurable empresa humana de penetrar expresivamente en la realidad, y tal es la razón por la cual tantas veces ha sido llamado «vate». De ahí la constitutiva necesidad de la metáfora en poesía, porque sólo mediante una circunvalación metafórica, si vale hablar así, es humanamente posible acercarse a decir todo lo que una realidad particular puede ser para el poeta, y en él y por él para cualquier hombre (8).

Como ilustración y ejemplo de lo que por modo general y abstracto queda dicho, he aquí una sencilla prosa poética de Luis Rosales: «Hay una viejecita de madera que duerme bajo el sol, y unas niñas que juegan como escribiéndose en el aire» (*La casa encendida*, «A imitación de prólogo»). Las niñas juegan «como escribiéndose en el aire». Una lectura medianamente atenta de esta metáfora poética

(7) Baste indicar aquí que el dogma han de decírnoslo o revelárnoslo, y que por eso debe ser “creída” su aceptación. Aun sin dejar de ser parcialmente gratuitas, la expresión poética y la expresión metafísica deben ser conquistadas por la mente humana. La apropiación personal de un poema o de una teoría filosófica no es, en principio, un acto de “creencia”, aunque tampoco sea ajena a éste.

(8) La referencia de la metáfora poética al todo y al fundamento de la realidad no tiene por qué ser expresa y visible; basta con que sea—y así acontece casi siempre—alusiva o elusiva. Esta referencia viene a ser el “fondo implícito” de la metáfora.

permite descubrir en ella tres planos significativos, uno intuitivo, otro antropológico y un tercero de carácter metafísico. Ocupa el primero una visión caligráfica o pictórica del movimiento infantil. Con su movimiento lúdico, las niñas trazan en el aire un dibujo imaginario, abstraído por el poeta del aspecto total que ese grupo de niñas ofrece a su mirada. El segundo plano de la significación es antropológico. ¿Qué es lo que ahora «se escribe» ante nosotros? Indudablemente, la concreta y particular realidad humana. El juego de esas niñas expresa lúdicamente su realidad; y el poeta, por modo de tácita alusión, nos plantea el problema y nos propone el misterio de la referencia del juego a la realidad del hombre. ¿Hasta qué punto tal realidad—la infantil y humana realidad de las niñas—queda expresada por el juego? Esta «expresión» no es y no puede ser exhaustiva, y así, la relación del juego con el todo de la realidad humana no es sólo problema, es también misterio. La significación de la metáfora posee, en fin, un último plano de carácter metafísico. ¿Cómo tiene que estar constituida la realidad para que uno de sus modos—el modo de la existencia humana e infantil—sea capaz de «escribirse a sí mismo», de «expresarse» espontáneamente mediante ese movimiento del cuerpo que llamamos juego? Con su metáfora, el poeta ha aludido poéticamente al todo y al fundamento de la realidad, al misterio de lo real.

II. Como la expresión verbal prosaica, la expresión poética es capaz de producir psicológicamente una catarsis *ex ore* y una catarsis *ex auditu*. Pocos han sabido describir esta última con tanta viveza y eficacia como Maragall en su «Elogio de la palabra». Dice en él a los poetas: «Porque—yo lo he visto—cuando habláis olvidados del ritmo ruín de vuestra vanidad, y con toda la humildad de vuestra alma inspirada, yo he visto a las gentes que antes distraídamente os escuchaban, iluminárseles los ojos, encenderseles las mejillas, alentar sus bocas entreabiertas y sonreír con beatitud entre lágrimas, rindiendo sus cuerpos

para ser espíritus llevados a la divina esfera. Les he visto mirarse unos a otros maravillados y dichosos de verse juntos, redimidos de toda contingencia por el encanto que les era desconocido de la palabra absoluta...; y en todos aquellos ojos una gratitud amante, como de criatura a su criador». El contenido de este texto es muy rico, tras su aparente ingenuidad exaltada. Los principales conceptos que le animan—necesaria humildad del poeta, suscita-ción de entusiasmo en el alma del oyente, carácter comunicativo y comunitario, «comunitarizante», de la palabra poética, condición «absoluta» de ésta—merecerían reposado comentario. Debo, sin embargo, desistir de él, y contentarme con subrayar la animación y la plasticidad con que Maragall ha sabido pintar el gozoso y entusiasta sosiego de sentirse expresado por un poeta verdadero, el trance hondo y sutil de experimentar vivamente la peculiar catarsis *ex auditu* que la palabra poética determina.

Pero describiendo lo que sucede en el alma de los demás, ¿no habrá declarado el poeta lo que en su propia alma sucede, cuando llega a término su personal expresión verbal de la realidad? En el caso de la palabra poética —y, más generalmente, en el caso de toda palabra original—¿no serán y aun habrán de ser coincidentes la catarsis *ex ore* y la catarsis *ex auditu*? Creo que sí. Y también creo que la «satisfacción» de que nos habló Husserl posee una peculiar radicalidad cuando se trata de la expresión metafórica y poética del misterio. Ahora no es posible alcanzar una concordancia precisa entre la intención significativa de las palabras usadas (lo que esas palabras significan objetivamente en el idioma y en el mundo a que pertenecen) y la intuición originaria del que las emplea (lo que para el hablante es aquello que con tales palabras pretende entonces expresar). Si la intuición del poeta tiene en el misterio su fuente y su objeto, aquella concordancia es metafísica y psicológicamente imposible. De ahí la radical tensión entre la desazón y el sosiego que la palabra de veras poética produce en el alma de quien

la crea y en el alma de quien por audición o lectura logra hacerla suya.

Unos versos de Juan Ramón Jiménez, pertenecientes a su poema «Criatura afortunada», expresan con vibrante elocuencia el modo gozoso y exultante de hacerse palabra esa ambivalencia metafísica y psicológica entre la desazón y el sosiego:

Nos das la mano en un momento
de afinidad posible, de amor súbito,
de concesión radiante,
y a tu contacto cálido,
en loca vibración de carne y alma,
nos encendemos en armonía,
nos olvidamos, nuevos, de lo mismo,
lucimos un instante alegres de oro.

Frente a esos versos de Juan Ramón Jiménez, la «Oración por nosotros los poetas», de José María Valverde, nos presenta con singular eficacia la vertiente triste y resignada de aquella ambivalente tensión:

Señor, ¿qué nos darás en premio a los poetas?
Míra, nada tenemos, ni aun nuestra propia vida;
somos los mensajeros de algo que no entendemos.
Nuestro cuerpo lo quema una llama celeste;
si miramos, es sólo para verterlo en voz.
No podemos coger ni la flor de un vallado
para que sea nuestra y nada más que nuestra,
ni tendernos tranquilos en medio de las cosas,
sin pensar, a gozarlas en su presencia sólo.
Nunca sabremos cómo son de verdad las tardes,
libre de nuestra angustia su desnuda belleza;
jamás conoceremos lo que es una mujer
en sus profundos bosques, donde hay que entrar callando.
Tú no nos das el mundo para que lo gocemos,
Tú nos lo entregas para que lo hagamos palabra.
Y después que la tierra tiene voz por nosotros,
nos quedamos sin ella, con sólo el alma grande...

Siquiera sea de ese modo parcial y ambivalente, el poema nos expresa, nos ayuda a satisfacer la íntima sed de integridad, autodafanidad y autoposesión que late en el

fondo de nuestras almas, nos eterniza un poco. En letra prosaica, he aquí, a manera de jaculatoria final, una posible imprecación de lector a los poetas verdaderos en verso y en prosa: «Para nuestro consuelo y nuestra perfección, para nuestra desazón y nuestra autoconciencia, ¡poetas, expresadnos!» Súplica ésta, ya se advierte, muy extemporánea, muy ajena a las urgencias del vivir cotidiano. Y, sin embargo, tan grave, tan esencial, tan honda y sutilmente humana.

Noviembre de 1955.

LAS CUERDAS DE LA LIRA (*)

REFLEXIONES SOBRE LA DIVERSIDAD DE ESPAÑA

Para nuestra modesta aventura intelectual de esta tarde, partamos de un tópico. Pocas cosas hay más fructíferas que el manejo de tópicos, cuando se tiene el ánimo de convertir en problema mental aquello a que la sentencia tópica se refiere. «El buen sentido es la cosa del mundo mejor repartida»: buen tópico. Pero lo toma bajo su pluma Descartes, y entre bromas sutiles y profundas veras, de él saca el *Discurso del método*. «Todos los hombres tienen por naturaleza deseo de saber»: otro lindo tópico, de cuyo oportuno análisis comenzó a fluir la *Metafísica* de Aristóteles. Bien lejos, pobre de mí, de cimas tan descomunales, voy a iniciar hoy mis reflexiones reduciendo a problema uno de los más vulgares y repetidos tópicos de nuestra vida nacional: la diversidad de España.

España, país violentamente diverso y contrastado. Todos hemos oído decirlo desde nuestra infancia; todos hemos podido verlo con nuestros propios ojos, cuando el sucesivo vivir nos ha ido poniendo ante la variedad de las tierras, las ciudades y los hombres de la patria común. Juntad imaginariamente los cerros ígneos y secos de Almería, los valles verdes y mojados de Cantabria, los tupidos y cimbreantes palmerales del litoral alicantino;

(*) Conferencia inaugural del Círculo “Tiempo Nuevo”.

comparad a Jerez, donde la alegría vital se ha hecho ciudad y costumbre, con Avila, donde la vida sigue siendo amurallada ascesis, y con las villas ocres y terrosas de los Monegros; contemplad las diferencias que separan al vasco y al manchego, al gallego y al levantino, al extremeño y al catalán, al burgalés y gaditano. Todo proclama a gritos la diversidad de España. Desde Antonio Ponz hasta Víctor de la Serna, ese es el tema de una parte considerable de la literatura castellana.

Tópico a la vez turístico y entrañable, universal y aldeano, que intentaré reducir a problema vivo. ¿Cómo? No, por desdicha, con la técnica y la suficiencia del historiador, el geógrafo o el sociólogo; mucho menos con la eficacia y el énfasis del político. Frente al tópico de la diversidad de España soy no más que un español de pan llevar, un español de a pie que, fiel a su condición de hombre caviloso, trata de entender con algún rigor lo que se dice y se ve; esto es, su personal situación en la geografía y en la historia de España. Oíd, pues, a la manera de quien oye un testimonio, cómo para mí llega a ser problemática la diversidad de España.

Conciencia de nuestra diversidad.

Háceseme problema el contraste entre las tierras, las ciudades y los hombres de España, en cuanto pretendo saber cómo esa incuestionable realidad se ha hecho consciente en el alma de los españoles. O con otra palabras: cómo los habitantes de Iberia han sentido y expresado sus diferencias internas. El modo, en efecto, no ha sido siempre el mismo.

Hasta bien entrado el siglo XIX—si queréis más precisión, hasta que el Romanticismo cobra vigencia social—, la diversidad de las regiones de España es considerada de un modo directo y subhistórico; mejor aún, ahistórico. Deberíase la diferencia entre unas y otras a la posesión de caracteres psíquicos y sociales—modos de ser, costumbres,

hábitos—más o menos arraigados en la naturaleza de sus hombres y equiparables, aun cuando mucho más externos y lábiles, a las peculiaridades de la constitución corporal: el color del pelo, la talla, la lozanía de la piel. La nota diferencial es naturalmente «tenida» por el grupo portador y matiza su participación en un común quehacer español y humano; la libre voluntad moviliza y aúna, al servicio de una historia común, las diversas naturalezas de los distintos pueblos ibéricos. He aquí, a título de ejemplo, cómo pinta Quevedo la llegada de los españoles a la justa de *Las necesidades y locuras de Orlando el Enamorado*:

*De España vienen hombres y deidades,
pródigos de la vida, de tal suerte,
que cuentan por afrenta las edades
y el no morir sin aguardar la muerte:
hombres que cuantas hace habilidades
el yelo inmenso y el calor más fuerte,
las desprecian, con rábanos y queso
preciados de llevar la Corte en peso.*

*Vinieron con sus migas los manchegos,
que, a puros torniscones de guijarros,
tienen los turcas y los moros ciegos,
sin suelo y vino, cántaros y jarros;
con varapalos vienen los gallegos
mal espulgados, llenos de catarros,
matándose a docenas y a palmadas,
moscas, en las pernadas ajelpadas.*

*Vinieron extremeños en cuadrillas,
bien cerrados de barba y de mollera;
los unos van diciendo: "Algarrovillas",
los otros apellan "a la Vera";
en los sombreros, llevan por toquillas
cordones de chorizos, que es cimera
de más pompa y sabor que los penachos
para quien se relame los mostachos.*

*Portugueses, hirviendo de guitarras,
arrastrando capuces, vienen listos,
compitiendo la solfa a las chicharras,
y todos con las botas muy bienquistos.*

*Vinieron, muypreciados de sus garras,
los castellanos, con sus votoacristos;
los andaluces, de valientes, feos,
cargados de patatas y ceceos.*

La abigarrada enumeración quevedesca, nada exenta de los ribetes de mal gusto a que el genial don Francisco solía ser tan proclive, va caracterizando las múltiples diferencias regionales de los hombres de España como si éstas fuesen los disfraces de un baile de máscaras: hábitos variopintos, soportados por la humana naturaleza de sus poseedores y concurrentes a una empresa común, para colorearla. Detalle sutil, detalle punzador y alarmante: Quevedo comienza su pintura atribuyendo a todos los españoles el carácter genérico de «contar por afrenta las edades» y «no morir sin aguardar la muerte». ¿Es que el español, «pródigo de la vida», se halla más dispuesto para las artes del morir gallardo que para las técnicas del vivir gustoso y eficaz? ¿O es sólo el castellano quien así se conduce y los demás españoles en cuanto castellanizados, en cuanto hombres regidos y configurados por el pueblo que les unificó?

Sería sobremanera interesante conocer todo cuanto en la literatura española de los siglos XVI, XVII y XVIII se dice acerca de la diferencia entre las diversas regiones de la península. En espera de tan sugestiva pesquisa, me atrevo a sostener que su resultado ostentaría, *mutatis mutandis*, la misma contextura que la pintoresca descripción de Quevedo: unos cuantos caracteres relativos al cuerpo, al temperamento y a la costumbre, sobrepuertos a la común naturaleza humana y reducidos a unidad histórica por la virtud ordenadora de la Monarquía castellana y de las empresas por ella acometidas. Unamuno en *En torno al casticismo*, Ganivet en su *Idearium español* y Ortega en *España invertebrada*, han sabido mostrar con plasticidad y vigor la fuerte castellanización de toda la península, apenas consumada la unidad nacional.

Cambia significativamente la actitud de las almas frente a las peculiaridades nacionales y regionales de los pueblos en las postrimerías del siglo XVIII, cuando la tonadilla popular compite con la música de Rameau y los nobles se aficionan a parecer majos o campesinos. Nadie expresa tal mudanza con más claridad que Kant, último diecio-

chesco. Con él, la incolora mentalidad neoclásica empieza a lucir tornasoles prerrománticos: las diferencias entre los pueblos, nos dice en su *Antropología*, no serían la consecuencia de la diversidad de las formas de gobierno, ni de la variedad de climas y suelos, sino «del carácter innato del pueblo primitivo de que descienden» (1).

Esta firme opinión de Kant, perteneciente a los posteriores años de su vida—la *Antropología* apareció en 1798—, señala el tránsito hacia un mundo histórico nuevo. Es cierto que, para Kant, la peculiaridad de un pueblo sigue siendo todavía «carácter», no alcanza a ser «destino»: léase su curiosa y divertida semblanza de los distintos pueblos de Europa. Pero ese «carácter» ya no es algo sobreañadido a la naturaleza humana por la acción conjunta del suelo, el clima y el género de la convivencia política, como había enseñado Montesquieu, sino un radical modo de ser, perteneciente a la constitución biológica de los hombres que lo ostentan y arraigado, por tanto, en los estratos más profundos de su terrenal naturaleza: ésta, la naturaleza de los hombres, es la que originariamente determina su diversidad. El uniforme «cosmopolitismo» de la Ilustración va cediendo su puesto al multicolor «populismo» del mundo romántico. Un paso más, y surgirán, patentes, la tesis filosófica del *Volksgeist* o «espíritu del pueblo», y la tesis historiográfica del *Lokalkolorit* o «coloredido local». Hegel, la «Escuela histórica», Walter Scott, Agustín Thierry, Goya y Juan Martín el «Empecinado», cada uno a su modo, todos proclaman *urbi et orbi* que los «pueblos» son los verdaderos protagonistas de la Historia.

La peculiaridad nacional y regional de los hombres truécase, con ello, de «carácter» externo y sobrepuerto, en íntimo e ineludible «destino» particular; tanto más cuanto que a la mentalidad romántica pertenece también, como esencial nota constitutiva, un resuelto «historicismo». No es ésta ocasión idónea para exponer con detalle cómo la conciencia histórica moderna surge en el espíritu del hom-

(1) *Antropología*, trad. esp., págs. 211-212.

bre europeo durante la segunda mitad del siglo XVIII; quien desee conocer la entraña de tan decisivo suceso, lea el libro de Meinecke—*El historicismo y su génesis*—, y éste le colmará las medidas. Sí diré, en cambio, que el historicismo romántico puede muy bien ser reducido a dos principios cardinales: 1.º Lo que el hombre es depende, en primer término, de lo que antes ha sido. Con ello la Historia se convierte en llave maestra para el cabal entendimiento de la existencia humana. 2.º Lo que el hombre ha sido depende no sólo de su naturaleza genérica, humana, sino también, y por modo decisivo, de una radical y originaria peculiaridad de esa naturaleza: el *Volksgeist*, «espíritu del pueblo» o «genio nacional». La Historia «universal» no sería, en fin de cuentas, sino el sucesivo desarrollo, la paulatina evolución de los distintos *Volksgeister*, «espíritus del pueblo» o «genios nacionales». Todavía en Costa y en Menéndez Pelayo sigue operando con fuerza esta idea romántica del «genio nacional».

Unase al popularismo y al historicismo un tercer ingrediente de la mentalidad romántica—el «sentimentalismo»—, y se tendrá íntegra la clave de todos los movimientos nacionalistas y regionalistas del siglo XIX. «¿Qué soy yo?», se preguntaban, a veces sin saberlo, nuestros bisabuelos, llamáranse Milá y Fontanals, Pí y Margall, Costa o Menéndez Pelayo; y se contestaban: «En primer término, lo que mi pueblo sea». «¿Y qué es mi pueblo?», seguían preguntándose. «Mi pueblo es, ante todo, el conjunto de los hombres en quienes la espontaneidad vital—lengua, canción o gusto—adulta formas que yo, con mi sentimiento, convivo como propias», se respondían. Mas no acababa ahí el interrogatorio. Proseguía de este modo: «¿Y por qué mi pueblo es como es?—Porque así lo ha determinado lo que él ha ido siendo a lo largo del tiempo, su historia propia». «Y ¿cuál es, en fin, la razón que determina la peculiaridad de esa historia?—Esa peculiaridad es el resultado de varias causas concurrentes: depende del medio geográfico que rodea a mi pueblo y de las vicisitudes externas y contingentes por él sufridas; pero, en último término, de un

radical e irreductible modo de ser de ese pueblo mío, de su *Volksgeist* o «genio nacional», potencial e indeferenciado en sus orígenes y cada vez más explícito y perceptible con el transcurso de los siglos». En suma: los caracteres diferenciales de los pueblos—su lengua, sus costumbres, sus preferencias—son considerados como formas evolutivas de un destino histórico peculiar, sellado *ab initio* por la Divinidad; más que otro movimiento histórico cualquiera, la expresión espontánea de los pueblos sería *vox Dei*, voz del Eterno.

Cuando esta mentalidad logre vigencia social en todo el mundo europeo, ¿es extraño que la diversidad de España, patente ya en los tiempos de Indibil y Mandonio, y nunca abolida desde entonces, se trueque en «regionalismo»? Este comenzó siendo afición sentimental, mucho más poética que política, a las cosas y las costumbres de la propia región. Bastará recordar, en lo que concierne a Cataluña, la publicación de la *Oda a la Patria*, de Aribau, y de *Lo Gayter del Llobregat*, de Rubió y Ors, la iniciación de la *Renaixença* y la restauración de los Juegos Florales, hechos todos que acontecen entre 1830 y 1860; o la quejumbre de Rosalía de Castro, en lo que a Galicia atañe; o la invención del *Guernikako Arbola* por el bardo Iparraguirre, todavía en el corazón del siglo XIX. No, no es un azar histórico que el regionalismo español nazca románticamente, cantando sentimientos y tradiciones con música de gaita o con música de verso.

Muy pronto, por una interna exigencia de la mentalidad romántica, lo que se inició como sentimiento hágese historia y política. El regionalismo lírico de *Lo Gayter del Llobregat* va transformándose en investigación erudita, post-romántica en la obra de Milá y Rubió, positivista—en cuanto el pensamiento del positivismo resulta de un «enfriamiento» y una «solidificación» del pensamiento romántico—en la ulterior investigación de Valls Taberner, Puig y Cadafalch y tantos otros. Toda la epigrafía del ensanche barcelonés—«Diputación», «Consejo de Ciento», «Lauria», etcétera—es una suerte de apoteosis municipal e histori-

cista del pasado de Cataluña; apoteosis que había de culminar, por modo necesario, con la exaltación de los primerísimos pobladores de la comarca: no otra cosa procura hacer con su nombre la «Vía Layetana», cima y remate de una etapa decisiva en el auge de la gran ciudad. Y junto a la historificación del regionalismo, su inexorable politización, incipiente en las almas liberales y en las almas carlistas de nuestras primeras contiendas civiles, patente ya en los ensayos de Pí y Margall y Valentín Almirall (en 1868 publicó aquél su libro *Las nacionalidades*) y resueltamente activo desde la fundación del *Centre Catalá*, en 1882.

Más rezagado y mucho menos literario e historicista, también el regionalismo vasco pasa pronto del sentimentalismo a la politización. Hasta los menos versados en el pormenor de nuestro siglo XIX sabemos que los Fueros, mera costumbre administrativa y jurídica hasta las guerras carlistas, llegan a ser empresa política durante los primeros lustros de la Restauración, y se hacen tema central en la dialéctica nacionalista de Sabino Arana. Algo semejante cabría decir del más tenué y dulce regionalismo gallego, a partir de los *Cantares* de Rosalía y del saudoso celtismo de los historiadores locales.

El regionalismo español nace directamente de la mentalidad romántica, y en ella encuentra pábulo y acicate su primer crecimiento. Una línea no interrumpida corre desde los sueños ossiánicos de Macpherson, el escocés anhelante de arcaísmo, lamas y lagos, hasta aquel *Aplech de la protesta* que hizo fluir, poética y perpleja a la vez, la siempre despierta pluma de Miguel de Unamuno. Pero desconocería totalmente la historia del regionalismo ibérico quien no advirtiese en ella la existencia de motivos e instancias privativamente españoles, mucho más atribuibles a las vicisitudes de nuestra historia nacional que al influjo del Romanticismo. Algo que no es musical ni poético se añade, bien temprana y eficazmente, a la cautivadora seducción pánica de la gaita y el tamboril.

Si se me permite ceder a la querencia ordenadora y

sinóptica de mi oficio profesoral, diré que ese «*ágo*» sobreañadido puede y debe ser descompuesto en tres órdenes de motivos: los de índole política, los de linaje económico y los de naturaleza psicológica.

De índole política, y gravemente decisivo en nuestro destino patrio, fué el reiterado y multiforme fracaso del Estado, tan pronto como la nación española rompe en 1812 la cáscara envejecida del régimen dieciochesco e intenta adoptar las formas propias del siglo XIX: verdad dolorosa, pero irrefragable. Fracasó entonces el Estado en cuanto institución para la pacífica y obradora convivencia de los españoles, fuese una u otra su visión del destino común; mas también fracasó, y no menos desoladoramente, en cuanto gestor administrativo de la vida social. En amargo tropel saltan sobre nuestra memoria los hechos que demuestran uno y otro aserto. A la penosa tarea de recordarlos, preferiré ahora la aducción de dos testimonios singulares, procedentes de minervas bien dispares entre sí y relativos al período de nuestro siglo XIX en que más eficaz y consistente parecía ser el mando político: los años de la Restauración. Uno es de orden doctrinal, y viene del costado diestro o tradicional de nuestra cultura: «Es retórica hueca y baladí—escribía hacia 1895 el mismísimo Menéndez Pelayo—el culto que se dirige al ente de razón que dicen *Estado*». Poco han creído en el Estado los españoles fieles al catolicismo tradicional, si es cierto que don Marcelino representa su modo de pensar. El segundo, de condición crítica, nos llega del flanco liberal de nuestro intelecto: «La Restauración, señores, fué un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría», dijo Ortega en el Teatro de la Comedia. Si así estimaban unos al Estado *in genere* y así juzgaban otros al Estado español *in specie*; y si, por añadidura, ese Estado no había sabido evitar durante sesenta años, los comprendidos entre 1815 y 1875, que la arrebatada vida política española fuese más bien conmociencia que convivencia, ¿puede extrañar a nadie la rápida politización del regionalismo sentimental y romántico? ¿A qué empresas enaltecedoras y sugestivas

se convocababa en Madrid para que Barcelona y Bilbao venciesen su fuerte proclividad de entonces hacia el caramillo regional?

De índole política, en el más hondo sentido de la palabra, fué también la vencida y azorada soledad de España tras la amputación de 1898. En 1898, España queda sola consigo misma. Ni siquiera siente en su seno el resollo de aquella hoguera apasionante y trágica que la hizo consumirse desde 1808 hasta 1875. Siente no más que su propia soledad, su triste y vencida soledad, y en ella se apresta a iniciar vida nueva: una vida más sobria, más acendrada, más conocedora de su verdadera realidad profunda, más atenida a sus genuinas posibilidades. La autovisión, el autoconocimiento y la autocritica fueron entre nosotros deber amargo y apremiante. «¿Qué somos? ¿A dónde iremos después de haber quedado en soledad?» En todas las almas sensibles de España, residiesen en Madrid, en Salamanca o en Barcelona, surgieron, incoercibles, esas acuciantes interrogaciones; y en tal caso, era inevitable una meditación apasionada sobre la peculiaridad del «alma catalana» y acerca de su puesto en el concierto—o el desconcierto—de todas las almas ibéricas. Muy sagaz y certamente ha sabido verlo Dionisio Ridruejo, analizando la obra de Maragall y la ejemplar amistad entre éste y Unamuno. En verdad, también el 98 tuvo su parte en el arduo suceso del regionalismo.

Júntanse a los motivos de índole política los de linaje económico. Aludo con esta palabra al rápido incremento de la riqueza industrial en Cataluña y en Vasconia, tan pronto como la Restauración pone paz en España, y a la subsiguiente aparición en esas regiones de formas de vida mucho más «europeas» y «modernas» que las entonces imperantes en Castilla, Aragón y Andalucía; formas de vida exigentes de un Estado harto más dinámico, competente y alertado en el regido por Cánovas y Sagasta. Diáfanaamente lo dijo Maragall en su artículo *La patria nueva*: «Para que el catalanismo se convierta en franco y redentor españolismo, sería menester que la política general espa-

ñola se orientara en el sentido del espíritu moderno que ha informado la vida actual, no sólo de Cataluña, sino también de otras regiones progresivas. Mientras todas sean gobernadas por el viejo espíritu de la España muerta... es imposible que ninguna sea sincera y eficazmente española.» Así sentía y pensaba la burguesía que hizo los ensanches de Barcelona y Bilbao, y no carecía de razón.

Debo por fin referirme a los motivos de naturaleza psicológica que han intervenido en la sucesiva configuración de nuestro regionalismo; es decir, a los hábitos estimativos y operativos que el temperamento y la historia, operando de consumo, han puesto en las almas españolas. ¿Cómo no recordar, en efecto, el hábito de nuestra existencia social que Ortega llamó «particularismo»? «La esencia del particularismo es—léese en *España intervebrada*—que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidariza con ellos para auxiliarlos en su afán.» Más concisamente: «Las partes del todo—regiones o grupos sociales—comienzan a vivir como todos aparte.» El particularismo—y su consecuencia inmediata, la acción directa—es una de las más constantes y nocivas lacras de la vida española ulterior a Carlos IV. Por corta que haya sido nuestra experiencia personal, todos podríamos denunciarlo en muy diversas zonas y en no pocos sucesos de nuestra existencia colectiva. Para no salir de lo más consuetudo y compartido, ¿qué es sino particularismo de bajo vuelo, ese modo de afición al quehacer profesional que tan antipaulinamente suelen llamar «espíritu de cuerpo»? Y ya en lo más extremado y dramático, ¿qué ha sido el doloroso episodio del separatismo político sino el resultado de una coyunda entre el particularismo y el regionalismo? Pero este grave tema bien merece párrafo aparte.

Alcance de nuestra diversidad

Recapitulemos brevemente los términos de nuestra pesquisa. La diversidad de España, tan patente e ineludible desde la antigüedad prerromana, ha llegado a la conciencia de los españoles bajo dos formas distintas y sucesivas: de verla como un «hecho natural» más o menos definitivo y pintoresco, se pasó a sentirla como una «empresa histórica»; y en el caso de las regiones más netamente caracterizadas, como «la» empresa verdaderamente fundamental de su particular existencia en la historia del género humano. Causa genérica y principal de ese proceso habría sido la creciente vigencia social de la mentalidad romántica durante la primera mitad del siglo XIX, y causa accesoria y local, un vario conjunto de motivos políticos, económicos y psicológicos, todos ellos privativos de nuestra historia nacional: el fracaso de nuestro Estado frente a la realidad decimonónica, la desorientada y amarga soledad de España en torno al año 1898, la topografía peninsular de nuestra primera industria moderna y el frecuente particularismo de nuestras almas, cuando actúan y se expresan colectivamente.

A tan compleja constelación causal hay que referir el sino disparatado y trágico de la polémica entre nuestro centralismo y nuestro regionalismo. A ella, y a los viciosos hábitos psicológicos en que el particularismo tiene su más inmediato soporte. Empleémonos un instante en la tarea de comprenderlos; tal vez no sea del todo inútil.

Imaginemos que unos cuantos españoles deciden agruparse al servicio de una causa noble, de carácter histórico y contingente: una aventura política, social, intelectual o regional. Todo lo que en esa aventura sea noble, constituirá su verdadera «razón de ser» y será fuente primera de las razones y las obras que la justifiquen; todo lo que, por contraste, sea en ella contingente, la obligará a padecer y mostrar flancos débiles y vulnerables, deficiencias, motivos para la admonición, la crítica y el cambio perfectivo;

y esto sin excepción alguna, porque hasta las empresas más arraigadas en lo eterno han de ser cumplidas día tras día en un mundo necesariamente sujeto a la mudanza y la contingencia. Si así no fuese, no habría y no podría haber una «historia» de la Iglesia. Con otras palabras: la «razón» de las más altas empresas humanas podrá tener un fundamento inmutable, mas nunca podrá ser razón total y definitiva, «razón absoluta».

Pues bien: cuando algunos españoles deciden agruparse al servicio de una causa noble, suele acaecer que conviertan la razón de su causa, sea ésta grande o chica, en razón de su propia existencia, la cual lograría en todo momento plena justificación merced a las «razones» dialécticas y operativas con que aquélla pueda ser defendida. La existencia hallaría fundamento consistente y justificación definitiva contrayéndose de un modo sistemático y vehemente al área de razón que posee la causa a que ella se entrega, y desconociendo con no menor obstinación cuanto excede de esa área y pida—acaso a voces—el duro y salutífero ejercicio de la autocritica, la revisión y la reforma. ¿No fué esto, por ventura, lo que dejó a medias la obra de «reforma» interior de nuestra católica «Contrarreforma»? Grave tema, hoy más actual que nunca.

Esa exclusiva y ardorosa entrega a la razón propia y ese altivo y zahareño descuido de la propia razón, tan frecuentes entre nosotros, conducen, cuando se extreman, a una grave actitud espiritual, que llamaré «maniqueísmo histórico», y a un singular comportamiento polémico, la «dialéctica del *no enmendalla*». Consiste el «maniqueísmo histórico» en la atribución de un carácter absoluto a lo contingente; o, traduciendo «lo absoluto» a términos más llenos de sangre y vida, en la *sacralización* de lo ocasional y transitorio. Así la causa propia llega a ser el sumo bien, y el enemigo de ella el mal hecho carne, el mal compacto y sustantivo. Y de ahí la «dialéctica del *no enmendalla*», especie de pertinaz estrabismo mental, en el que uno de los ojos contempla, fijo y orgulloso, la parcela estricta de la verdad y la razón propias, mientras el otro, esforzado y

pugnaz, escruta la sinrazón cierta o posible del adversario. Todos habréis recordado, al oírme, la tajante redondilla de *Las mocedades del Cid*:

*Procure siempre acertalla
el honrado y principal;
pero si la acierta mal,
defendella, y no enmendalla.*

«¡Tesón, tesón hasta morir, y morir como don Rodrigo en la horca!», dice Unamuno, comentando ese significativo texto. Gran verdad, tremenda verdad acerca de un pueblo que tiene a la autocrítica por signo de cobardía o comienzo de derrota. «¡Sobre todo, no rebles!», dicen las gentes de mi tierra aragonesa. Cosa notable: el país que ha inventado una expresión tan vigorosa y feliz como «cargarse de razón», suele ver en ella, no la invitación al incremento de la razón propia mediante la conquista de razones inéditas y originales, sino la contemplación atónita y jactanciosa de la parcial razón ya poseída y de las ocasionales torpezas del enemigo.

Ese ha sido el signo de la extenuadora pugna entre nuestra «derecha» y nuestra «izquierda»; y, por supuesto, el de la polémica española entre el centralismo y el regionalismo. Agria e irritante polémica. Los centralistas, clavado el ojo diestro sobre una alta y sagrada razón—la unidad de la patria—, y sólo atento el siniestro a las fechorías y ligerezas políticas del regionalismo, tantas veces innegables, se obstinaban en ser ciegos para las máculas y manquedades que los críticos regionalistas advertían en nuestro Estado: su ineficacia administrativa; su incapacidad para levantar el ánimo de los españoles todos con un «proyecto sugestivo de vida en común», conforme a la preciosa fórmula de Ortega; su jactanciosa e inane verbosidad. Los regionalistas, a su vez, fascinados por el amor a su tierra y por el empeño de acechar las indubitables lacras del mando central, desconocían metódica y empecinadamente cuanto el centralismo les imputaba: su sólita cerrazón frente a todo lo que en el cuerpo de España no

fuese la realidad o el interés de su región propia; su imprecisión, más o menos deliberada, en cuanto al verdadero alcance de sus aspiraciones políticas; su tan frecuente actitud ofensiva ante el prestigio y los símbolos de la patria común. Entre la conmovedora y nobilísima *Oda a Espanya* de Maragall y las zafias impertinencias del *Cu-cut*, ¿dónde estuvo el límite real de lo que el regionalismo catalán verdaderamente deseaba? Hasta los conatos de mutua comprensión entre el centro y las regiones tuvieron carácter «anti», mucho más que carácter «hacia»: sirva de ejemplo el famoso banquete de los «intelectuales» madrileños y catalanes, en marzo de 1930. En suma: dialéctica del «no enmendalla»—tanto menos justificada cuanto que en este caso no hubo en España un previo «procure siempre acertalla»—y repulsa implacable de la autocritica. Así nos fué.

Pero yo no pretendo ahora componer una crónica abreviada del penoso combate entre el centralismo y los diversos regionalismos. Otros lo han hecho ya y tal vez sigan haciéndolo. Fiel a la disposición de mi espíritu y al subtítulo de esta conferencia—«Reflexiones sobre la diversidad de España»—, me contentaré con exponer con algún rigor mental el modo y el alcance de las actitudes contemporáneas frente al hecho de nuestra diversidad regional. Típicamente consideradas, esas actitudes han sido—y no podía suceder de otro modo—las tres siguientes:

1.^a Los secuaces del centralismo—sentimentales unos, doctrinarios otros—se han esforzado por ver las peculiaridades regionales de España como simples *formas decorativas* de una vida política y administrativa rigurosamente uniforme. Lo propio de la región sería, a lo sumo, reverberante «color local», taracea incitante o multiforme indumento del cuerpo de la patria. A veces, con decoro estético sobresaliente: recuérdese el estreno de *El amor brujo* o la actuación del *Orfeón Catalá* ante la casa del municipio madrileño. Con más frecuencia, bajo mezquina y zarzuelasca apariencia. En no pocos casos, so la capa deformadora de una caricatura vulgar. ¿Cómo olvidar la tan degradante y reiterada aparición de la provincia sobre las

tablas de la escena madrileña: el catalán, el gallego, el aragonés, el andaluz y el vasco de guardarropía, que durante medio siglo han hecho reír, gruesa y envilecedoramente, al público medio del sainete y el género chico? El día en que se acierte a utilizar como documento sociológico el teatro español de los cincuenta años que transcurren entre 1880 y 1930, es posible que descubramos la raíz de muchos episodios de nuestra historia. Un botón de muestra: aquel revelador personaje de Vital Aza que viajaba por Cataluña para que los nombres de las estaciones ferroviarias—Mollerusa, Picamoixons—le deparasen la ilusión de «viajar por el extranjero».

Hasta en las regiones más atenidas a sí mismas ha prosperado ese regodeo vulgar y chabacano con los relieves de su propio pintoresquismo. Quien necesite datos precisos, lea en el artículo «Por el alma de Cataluña», de Maragall, su dolorida diatriba contra los catalanes que hacían parodia teatral de la literatura vernácula trocando «La venganza catalana» en *La venjança de la Tana*. «¡Cuánta risa de ésta, cuánta risa mala tiene entre pecho y espalda nuestro pueblo, y cómo hay que hacérsela arrojar, aunque sea estrangulándolo, si se quiere llevar a Cataluña a lo alto!», escribía en 1902 el alto y exigente poeta. Lo cual demuestra que el achabacanamiento español puede florecer con lozanía a uno y a otro lado del Ebro.

2.^a Frente a quienes consideran la peculiaridad regional como simple forma decorativa, levántanse ceñudos e irreductibles los que reclaman la elevación de esa peculiaridad a *forma exenta*. Frente al centralismo uniformador, el disgregador separatismo, consecuencia extremada del ayuntamiento entre el regionalismo ochocentista y el particularismo hispánico. La carencia de una sugestiva empresa histórica común en el Estado central acaba promoviendo en ciertas almas—porque también la vida política aborrece el vacío—la resolución de sustituirlo por una constelación de Estados regionales independientes, más o menos conexos entre sí y sólo atentos al interés de la exigua parcela territorial a que pertenecen. Triste y penosa abe-

rración; una de las más penosas y tristes para cuantos atribuimos algún sentido a esta realidad violenta y delicada, hiriente y abrigadora que llamamos España. Quiera Dios y sepamos nosotros librarnos de su retoño en el futuro.

3.^a Entre los uniformadores y los disgregadores hállanse, en fin, aquellos para quienes la peculiaridad regional debe ser tratada como *forma moduladora* de un destino común. Recurramos una vez más al transitado y expresivo recurso de las metáforas musicales, y digamos con José Antonio que la vida histórica de España no debe ser el pobre y agobiador sonido de un instrumento monocorde, ni la disonante algarabía de un conjunto de gaitas regionales, sino el armónico resultado de tañer «con sabia mano», según la atinada ponderación de Fray Luis, todas las cuerdas de una bien templada lira.

¿Cuántos han sido los españoles que de corazón, no por compromiso evasivo o por hábito verbal, han propuesto edificar a España según el modelo de la lira multicorde? ¿Cuántos han querido que el sonido histórico de nuestra patria fuese a la vez discantado y armónico? No lo sé. Pero sé muy bien que entre ellos hay algunos viejos amigos míos, llamados Marcelino Menéndez Pelayo, Santiago Ramón y Cajal, Juan Vázquez de Mella, Miguel de Unamuno, Juan Maragall, Ramiro de Maeztu, Eugenio d'Ors, José Ortega y Gasset y José Antonio Primo de Rivera. Muy gustoso y fértil empeño sería el de exponer con fidelidad el pensamiento de todos ellos acerca de nuestra diversidad nacional. Ello no me es ahora posible, y debo limitarme al dibujo veloz de unos pocos perfiles. El de Menéndez Pelayo, pronunciando un discurso en catalán en la Universidad de Barcelona; el de Cajal, recio almogávar de la unidad de España, pero soñándola musicalmente a los ochenta años como «una sinfonía grandiosa»; el de Juan Maragall, catalanista fervoroso y buscador apasionado, en su hermoso coloquio con Unamuno, de una nueva y más rica patria común. Oid, malamente traducidas por mí, algunas estrofas de su *Oda a Espanya*:

*Escucha, España, — la voz de un hijo
que te habla en lengua — no castellana:
hablo la lengua — que me regala
la áspera tierra:
en esta lengua — pocos te hablaron;
muchos, en la otra.
Harto te hablaron — de saguntinos
y de los muertos por la patria:
tus altas glorias, — tu alto pasado,
pasado y gloria — sólo de muertos:
triste has vivido.
Yo quiero hablarte — muy de otro modo.
¿Por qué verter, sin más, la sangre?
Vida es la sangre — si está en las venas,
Vida presente — y porvenir:
vertida, muerte.
Pensabas siempre, — siempre, en tu honor,
y demasiado poco en tu vivir;
veñas, trágica, — morir tus hijos,
sentías hambre — de honras mortales,
los funerales — eran tus fiestas,
¡oh, triste España!*

.....

*Sálvate, oh, sálvate — de tanto mal
que el llanto te haga rica, alegre y viva;
piensa en la vida que te rodea:
alza tu frente,
sonríe ante la luz que hay en las nubes.*

Dejemos ahora sin comentario esta interpretación poética del pasado de España; interpretación insuficiente, es verdad, pero en modo alguno injustificada. Miremos, antes que el recuerdo, la esperanza de Maragall. Esa visión de la España posible como empresa de vida y esperanza, común a todas sus regiones y diversamente cumplida por todas ellas, ¿no es también la que desde Castilla contempló José Ortega y Gasset? Aunque la aberración separatista suscitará una vez en su pluma el verbo «conllevar», voz de resignación, Ortega quiso muy expresamente que la diversidad de España fuera un manantial de energía histórica. Frente al regionalismo viejo, una página suya de 1927 postula un nuevo regionalismo, capaz de preguntarse por el modo de utilizar en beneficio del Estado las diferencias

étnicas, precisamente por ser diferencias: «para un racionalista al modo antiguo, la heterogeneidad de las fuerzas étnicas dentro de un Estado es un mal. Hoy empezamos a ver, en cambio, que la diferencia entre las almas regionales es una magnífica riqueza para el dinamismo del Estado, riqueza que es preciso aprovechar políticamente» (*O. C.*, VI, 342-343). Y aquel sentir de Maragall y este pensar de Ortega, ¿acaso no resurgen con vigor inédito en la palabra luminosa de José Antonio Primo de Rivera? «Cataluña—afirmaba José Antonio en un discurso parlamentario—tiene lengua propia, costumbres propias, historia propia... Cataluña y otras muchas regiones de España existen con su individualidad; y si queremos conocer y dar una estructura a España, tenemos que partir de lo que ésta, en su realidad, nos ofrece... España, que se justifica en la historia por su vocación para unir lenguas, razas, pueblos y costumbres en un destino universal» (*O. C.*, 400-401). Ese destino es «la canción que mide la lira, rica en empresas porque es sabia en números» (*O. C.*, 642).

A ese linaje de españoles descollantes quiero pertenecer yo, con mi poquedad de español pasadero. Si es verdad que el dolor y la sangre inocente borran el odio, ¿por qué no ha de ser posible imaginar una España donde los mozos gallegos de *Galaxia* y los mozos catalanes de *Laye*, y con ellos los garzones todos de nuestra piel de toro, cultiven y aúnen sus peculiaridades en beneficio de un destino común? ¿Por qué las tensiones «anti» no han de poder convertirse un día en tensiones «hacia»? Sé que no es fácil la empresa, porque exige de modo ineludible buena inteligencia y buena voluntad. La buena inteligencia deberá emplearse ante todo en la tarea de conocernos mutuamente: que el castellano conozca al catalán, al gallego y al vasco, y el catalán al castellano, al extremeño y al andaluz; que ese conocimiento sea verdadero y riguroso; que todos seamos decirnos con entereza y humildad el resultado de nuestra operación cognoscitiva. La buena voluntad habrá de manifestarse en la decisión de renunciar para siempre a la dialéctica del «no enmendalla» y en la constante dis-

posición al ejercicio de la solidaridad: que la convivencia no sea sermón, sino conducta; que la estrechez de Almería oprima los corazones y las mentes de Madrid, Vizcaya y Cataluña, y no para la limosna, sino hacia la cooperación.

Así irán surgiendo la idea, el proyecto y la ilusión de una nueva unidad de España, basada sobre su rica diversidad. Una nueva unidad de España: hermosa aventura para las almas jóvenes. ¿Cómo esa unidad habrá de expresarse en los distintos órdenes de la actividad humana: el político, el económico, el administrativo, el jurídico? Díganlo con su palabra y su obra los técnicos del vivir colectivo y los hacedores de Historia. Yo, simple español caviloso, debo aceptar con alegría mi propio límite y reducirme sin pena a lo que al comienzo os anuncie. Esto es, a la modesta y profesoral faena de convertir un tópico en problema: el repetidísimo tópico de la diversidad de España.

Noviembre de 1955.

HOMBRES DE ESPAÑA

“En *Mis páginas preferidas* (Madrid, Editorial Gredos, 1958) he recogido algunos de mis escritos de homenaje a españoles contemporáneos: Ramón y Cajal, Menéndez Pelayo, Miguel de Unamuno, Ramón Menéndez Pidal, “Azorín”, Antonio Machado. Continuando el empeño allí iniciado, he reunido aquí otros, compuestos como parvo tributo personal a unos cuantos de los “Hombres de España” que han sabido continuar, con altura pareja, el servicio prestado por aquéllos al buen nombre de su pueblo.”

JOSE ORTEGA Y GASSET

I. DOS NOTAS

ORTEGA, 1902.—Pasadas las fechas solemnes de nuestro gran siglo, ¿hay algún año en la historia de las letras españolas que pueda compararse al de 1902? En 1902 publica Unamuno su primera narración imaginativa: *Amor y pedagogía*; Azorín pone fecha a *La voluntad*; Valle-Inclán da a la imprenta la *Sonata de otoño*; Baroja, *Camino de perfección*; Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez y Gabriel Miró inician su obra poética... Sí, eso es lo que todos sabíamos. Lo que muchos no hemos sabido hasta hace poco es que, en ese mismo año, un mozo llamado José Ortega y Gasset, erguido sobre sus diecinueve junios—Ortega, maduro desde su adolescencia, no ha tenido nunca abriles—, da a *Vida Nueva* el primero de sus artículos, uno titulado «*Glosas*».

Llamaban los antiguos *aetas plena* a la edad en que el hombre ha terminado su crecimiento y puede regirse por su propio consejo. El joven, ya en plena posesión de su poder y su mensaje, es capaz de vivir y pensar por sí solo; puede, nos dice Horacio, «nadar sin corcho», *sine cortice nare*. Pues bien: ¿en qué consiste la primera natación de este joven que, limpio ya el torso de nadaderas, hiende con meta propia el piélagos de las letras españolas?

Sigamos con los clásicos, pues que con ellos estamos. Enseña Aristóteles que la juventud es «el primer incremen-

to de las partículas refrigerativas». Si nos decidimos a trasladar ese concepto fisiológico a la vida psíquica—lo cual no es sino muy honda fidelidad al pensamiento aristotélico—, ¿cómo veremos expresarse ese primer auge de la templanza? No cabe sino una respuesta: bajo especie de crítica. El infante muestra el intacto calor de su naturaleza viviendo tibia y compactamente adherido a su mundo; el joven manifiesta el primer brote de su viril refrigerio psíquico, criticando, enfrentándose críticamente con el mundo a que en su adolescencia despertó. Puesto que criticar es, primariamente, discernir, la operación crítica más caliente y apasionada exige un adarme de inicial frialdad de espíritu.

No es Ortega una excepción a la general regla biográfica. Al contrario: como si se propusiera hacer bien patente la juvenil necesidad de este avatar crítico, su primera salida visible a la vida literaria e intelectual consiste en hacer crítica; más aún: en hacer crítica de la crítica, en explicar cuál será su postura en la ineludible faena de criticar, y de ahí el epígrafe de su «glosa» más temprana: *De la crítica personal*.

Quiere Ortega hacer crítica personal; quiere cumplir, por tanto, el deber más perentorio de todo candidato a la madurez; quiere—usemos el tópico feliz—«definirse». ¿Cómo definirá el joven Ortega la postulada «personalidad» de su crítica futura? Por lo pronto, negativamente; renegando *expressis verbis* de la impersonalidad apolínea de Taine y de la impersonalidad burguesa y bonachona de Sarcey. No será el mármol ni será la franela la materia de su crítica, sino lo más vivo de su propio ser, la carne misma de su espíritu. La personalidad de la crítica que Ortega se propone va a definirse, cuando menos, por dos notas positivas: eficacia y vitalidad.

La crítica que llaman imparcial—esto es, impersonal—no actúa sobre la masa cuyo fallo pretende expresar, «no hiende el cerebro plúmbeo de la multitud». Sólo la originalidad individual es capaz de esa anhelada eficacia: «La gente necesita una razón social garantizada de capital fuer-

te. Esta es la personalidad, la voluntad de potencia.» Está ahí, en concentrado proyecto, el hombre resuelto a operar intelectual y políticamente sobre la vida mostrenca de sus contemporáneos.

La crítica de Ortega será, además, personalmente viva: discernirá—nos anuncia—«entre las cosas que viven». Y ¿cuáles son las cosas que viven? Nuestro pasmoso joven tiene pronta la respuesta: vive todo lo que perdura como creencia en el alma de los hombres, aquello por lo que los hombres son o siguen siendo capaces de sufrir y luchar. «En tanto haya alguien que crea en una idea, la vida vive», nos dice. Y hace vivir, podría añadirse.

Ved, patente ya, el propósito de este crítico incipiente. Saldrá, nuevo Ulises, hacia el ancho mar del mundo que le circunda—su «circunstancia», nos dirá luego—y se irá situando ante los elementos que la integran: hombres, ideas, instituciones, hábitos, sentimientos. Puesto frente a ellos, meterá su mano en los senos de su propio corazón y oprimirá una a una las fibras vivas de que ese corazón está tejido. Si ninguna le duele, dará por caduco lo contemplado y seguirá adelante. Si le duele, mirará hacia el incierto futuro, alzará su voz personal y se esforzará por decir las palabras sinceras que «hacen rebotar en el tiempo y en el espacio los grandes amores y los grandes odios». La crítica que Ortega planea será, por definición, lucha: «el crítico ha de luchar»; sólo se comprenden las cosas «saliendo a su encuentro y chocando con ellas». Nietzsche, Carlyle y Renan son los penates de ese mozo solitario y peregrino, al menos hasta que su espíritu tenga casa propia.

El crítico tiende a los diecinueve años el arco de su alma extraordinaria. ¿Dónde pondrá el arco de sus flechas? ¿Frente a qué ejercitará su ánimo expectante, meditabundo y reformador? El pensamiento europeo, la historia y la política de su patria, la vida social en torno y los valores literarios vigentes—Valera, Costa, Unamuno, *Azorín*, Valle-Inclán, Maeztu—son los estímulos más inmediatos y tentadores. Va a comenzar—atención, españoles—la primera navegación de este máximo arquero.

LA PRIMERA «CIRCUNSTANCIA».—En diciembre de 1902, mientras Sagasta agoniza y Maura desplaza a Villaverde, publica Ortega y Gasset, garzón de diecinueve años, el manifiesto de su próxima hazaña personal. Quiere Ortega hacer crítica; crítica eficaz, viva, abierta a la esperanza. El pensamiento europeo, la historia y la política de España, los valores intelectuales y literarios en vigencia componen, es obvio, el elenco de los más inmediatos estímulos. ¿Por qué no indagar el sentido de la primera lid crítica que este joven va a sostener con los pares de nuestro doméstico reino literario?

Los ojos del crítico buscan la letra española con muy entrañable avidez. El mismo nos cuenta la pasión con que recibe los libros españoles de su tiempo: «Suelo abrirllos lleno de sed de españolismo, corto las hojas casi religiosamente...» Muchos de ellos no le traen, a la postre, sino «pesadumbre en el corazón y espiritual sequedad en el ánimo». De éstos no dirá nada; a lo sumo, unas palabras de tedio, ira o menosprecio. Otros le llevan contento, acaso orgullo—*Los pueblos*, de Azorín; los escritos científicos de Menéndez Pidal, Cajal e Hinojosa—, y entonces contará lealmente al lector su laudatoria aquiescencia. Algunos, en fin, le incitan al diálogo o al torneo. Frente a ellos y a sus autores ejercitará su propósito de ser «personal, fuerte, buen justador». Chocando con ellos, niega y afirma, ironiza y edifica, decreta caducidades y va dando forma expresa a sus adivinaciones impacientes. ¡Qué gozo para el lector de hoy y de siempre seguir la sugestiva andadura de esta prosa joven, nerviosa, elástica, llena y colmada de una inteligencia que, como un pura sangre jerezano, siente de continuo la doble fruición del avance y del corcovo, de la evidencia y del juego!

Mirad conmigo la reacción de nuestro crítico ante unos cuantos nombres sonoros: Valera, Unamuno, Azcárate, Costa, Maeztu, Valle-Inclán. El contenido de cada ocasional reacción nos permitirá ir punteando el contorno expreso del alma que reacciona y reconocer, por tanto, la ecuación de su curva espiritual. Tanto o más que a través de sus

invenciones, se revelan los hombres a través de sus respuestas. ¿Qué es vivir humanamente, qué es, por tanto, inventar algo, sino ir respondiendo cada día a la voz íntima de una vocación y a la llamada exterior de un mundo?

En la superficie de Valera descubre el crítico «la fría malignidad de los enciclopedistas y su noble manera de decir». No se conforma, sin embargo, con la superficie, y trata de comprender la intención del diserto cordobés: es crítica para Valera «el arte de mostrar cómo lo que las gentes tenían por cosa de gran significación y trascendencia no viene a ser, a la postre, sino un asunto casero y trivial»; bajo la elegancia de su espíritu late «esa manera celtibérica de sentir la democracia como nivelación universal». ¿Qué hay—pregunto yo—en esa tendencia niveladora del «de hombre a hombre no va nada»? ¿Qué hay: vejez histórica o resentimiento transmutado?

Disecando el nervio más íntimo de la crítica de Valera, nos descubre Ortega el propósito de la suya: «El papel del crítico consiste justamente en esa doble tarea de desmochar lo excesivo y fantástico y henchir la profunda verdad no reconocida por el vulgo.» Criticar es, en suma, dar importancia a lo que verdaderamente la tiene, convencer a las gentes de su ignorancia y poner en sus almas un sentimiento de asombro y jerarquía. Visitando una vez la Alhambra, me decía un cicerone en la cuesta de Gomérez: «Veasté, señor. En Granada, el agua, tirá.» Este era un crítico al modo de Valera. Años más tarde me dijo otro: «¿Ha oído usted cantar el agua como en Granada?» Este pudo ser un discípulo o un lector de Ortega.

Frente a Unamuno, «el gran morabito», no es mezquino el encomio: «uno de los últimos baluartes de las esperanzas españolas», le llama. Por «buen vassalo», como lo fué Mío Cid, le tiene el joven Ortega, y otra vez elogia sin reserva su «fuerte máquina espiritual». Pero, junto a la loa, el dictorio. La expresión «Unamuno, energúmeno español»—en la doble acepción, vulgar y aristotélica, del vocablo «energúmeno»—, se repite en las páginas de Ortega con la insistencia de un hallazgo bienquisto. Mucho más dirá el

crítico: llegará a pensar «si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde se pasea entre ellas». No se puede lanzar nada más grave a los oídos de un hombre que es, por autodefinition, decidor y salmanticense.

¿De dónde viene tan gruesa y tan mal recabada discrepancia? Discútese nada menos que una interpretación de España y de Europa. Pasado su inicial entusiasmo europeízante—el de *En torno al casticismo*—, Unamuno ha renegado de Europa y de la cultura moderna: al pensamiento de Descartes opondrá la mística de San Juan de la Cruz, como si por fuerza hubiese que echarlos a pelear; maldecirá de la ciencia europea y llamará «papanatas» a los que, según él, se dejan fascinar por «esos europeos». Ortega, en cambio, emplea resueltamente «el símbolo de Europa como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible»; piensa, además, que decir «Europa» vale tanto como decir «ciencia», y afirma sin descanso la necesidad de que España «produzca, ante todo, ciencia». No quiere, sin embargo, imitar, sino crear. He aquí su fórmula, tan actual hoy como hace cuarenta años: «clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos... Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra». Quien así estima a Europa y sueña las posibilidades de España, ¿podía no discrepar del incipiente africanismo de Unamuno, «discípulo de Miguel de Molinos más que de Miguel de Cervantes», según fórmula del propio Ortega?

La fugaz consideración de don Gumersindo de Azcárate, «hombre grato y respetable», concede al crítico la oportunidad de combatir una fe ingenua, vigente entonces y no feneida hoy, «en los impulsos orgánicos, espontáneos, sinceros, de nuestro pueblo». A la creencia en la espontaneidad de la raza contrapone Ortega su idea de la cultura

como esforzado aprendizaje. La fe en la espontaneidad es intelectual y nacionalmente ilícita: «Esto es la medula del romanticismo, y, en mi vocabulario, romanticismo quiere decir pecado.» Frente a la esperanza en la espontaneidad, el quehacer deliberado y cotidiano de la educación. «El problema español—afirma el joven Ortega—es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura. El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo.» Así hablará el crítico una y otra vez.

Maeztu ensalzó un día, con bien escasa fuerza probatoria, reconozcámolo, la vaguedad, la relativa ambigüedad conceptual y sentimental de las palabras sajonas; creía que «nuestras palabras son demasiado concretas» y le dolía tanta concreción: «Yo preferiría—dijo Maeztu—dejarlas bañándose algún tiempo en un poco de niebla hasta ver si les brotaba algo de ese musgo, de esa musicalidad inefable con que, en tierras del Norte, por hablar más a los sentimientos de los hombres, parecen impulsarlos a la acción.» Ortega, intelectual, protesta sin demora contra esta vaga apetencia de nebulosidad. Exige precisión y sistema, aunque los malos entendedores le tilden luego de escolástico: «Sí podemos hacer buena literatura, pero nos sentimos también capaces de hacer ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquélla.» Se impone, por tanto, una conclusión: «O se hace literatura, o se hace precisión, o se calla uno.» El mismo sentido tiene la resuelta adhesión de Ortega a la idea platónica de la moralidad («La virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia»), frente a la tesis irracionalista de aquel Maeztu («Un impulso casi ciego, poco intelectual, un llamamiento vago del espíritu»). Que Maeztu fuese para el crítico «un corazón fraternal» no empecía una radical discrepancia personal—y también generacional: junto al intelectualista Ortega estaba entonces el intelectualista D'Ors, incipiente heliómaco—en casi todos los problemas del espíritu.

Dígase otro tanto en relación con Joaquín Costa, «el celtíbero cuya alma alcanza más vibraciones por segundo», según el dictamen de Ortega en 1908. El crítico arguye esta vez contra la incongruencia de las dos recetas principales de Costa: la *reconstitución* y la *europeización*: «reconstituir es volver a ser lo que se ha sido; europeizarse es dar un paso hacia adelante...» Costa, seducido, sin saberlo, por el historicismo casticista de la filosofía romántica alemana, aplicó a los problemas de España la doctrina del *Volksgeist* o «espíritu del pueblo» y consideró que la decadencia española sería el resultado de «la inadecuación entre la *espontaneidad* de la masa y la *reflexión* de la minoría gobernante». De ahí la índole de su programa regenerador o reconstituyente: «Vuélvase a la espontaneidad étnica, reconstitúyase la unidad de las reacciones castizas, y España volverá a la ruta que un destino previo le ha designado.» Ortega, más europeizador que el seudoeuropeo Costa, celtíbero de cepa y mente, afirmará otra vez, como frente a Azcárate, su confianza en la obra configuradora de la educación intelectual y política.

Y ante Valle-Inclán, en el que admira muy de verdad «su estilo noble de escritor bien nacido» y sus raras «sabidurías de química fraseológica», deplora su «eufemismo imaginario y musical». ¿Influiría en Valle-Inclán, tan modernista a la sazón (1904), esa llamada de Ortega hacia la sanidad literaria, hacia las «cosas humanas, harto humanas», que luego poblarán *El yermo de las almas* y los *Esperpentos*?

Son lides decisivas en el camino hacia el futuro, ya próximo magisterio de Ortega. Ocurren entre 1902 (diecisiete años, primer artículo en la prensa) y 1910 (veintisiete años, comienzo de la docencia universitaria). ¿Puede ser entendida la obra universitaria de Ortega—y la situación espiritual de los muchos españoles que de ella hicieron principal nutriente—sin considerar lenta y agudamente el sentido de estos primeros combates críticos? ¿Podrá ser en verdad definitiva y consistente la actitud de los

jóvenes españoles frente el problema de España sin haber leído con el alma bien despierta estas páginas iniciales de quien, para casi todos los que tras él nacieron, ha sido próximo o lejano maestro?

Primavera de 1947.

II. LOS ENSAYOS DE ORTEGA

Acercarse de nuevo a la lectura de un texto prestigioso es como disponerse a la contemplación de un edificio o un lienzo consagrados por la fama. En uno como en otro caso, el alma curiosa corre el peligro de no rasgar por sí misma, la envoltura de opiniones—de prejuicios—en que el prestigio y la fama consisten; con lo cual es muy posible que esa alma lea el texto o contemple el monumento sin haber entrado en contacto personal con ellos. Sin haber roto la tela del encuentro, según la eficaz palabra de San Juan de la Cruz.

En previsión de ese riesgo, intentaré descubrir la esencial realidad de los ensayos de Ortega ahora reimpressos. A la manera de una guía Baedeker mostraré los detalles exactos de estas particulares hazañas intelectuales y literarias, e invitaré al lector a considerarlos antes de su personal aventura lectiva. El buen turista, ¿no es acaso el que ha leído un poco de historia griega y una breve descripción del Partenón antes de poner sus ojos sobre los mármoles inmortales del templo de Palas Atenea? Pero esos «detalles exactos» a que debo referirme no pasarían de ser indicaciones dispersas, *disjecta membra*, si no se hallasen invisiblemente ordenados por una idea de lo que es el género a que por modo directo pertenecen: el ensayo. Necesitamos, en consecuencia, una sumarísima teoría del ensayo.

¿Qué es el ensayo, en cuanto género de la creación intelectual y literaria? Sometiendo el ensayo a ensayo, diré

de él que es una sugestiva teoría de urgencia. Es a la vez teoría, teoría de urgencia y teoría sugestiva. Permitásemelos exponer al galope cada uno de esos tres términos.

Teoría. El ensayo debe ofrecer, ante todo, visión intelectual. En él y por él, un fragmento de la realidad muestra a la inteligencia su conexión con el todo a que pertenece: el todo de lo real. Que esa mostración sea unas veces notoria y otras alusiva; que, por consiguiente, el alma del lector pueda contemplar aquella conexión en unos casos y sólo entreverla en otros, son cosas meramente accesorias. Lo decisivo es el carácter teórico del ensayo. Sin él no hay verdadero «ensayo»; hay, a lo sumo, « impresión ».

Teoría, además, de urgencia. Ante una realidad nueva o ante un aspecto nuevo de realidades ya conocidas, el ensayista, como el explorador de una tierra virgen, se esfuerza por cumplir sin demora—en primera instancia, según la terminología jurídica—las dos faenas que más le urgen: «situar» la novedad frente a al cual está—ponerla rectamente en el mapa de lo que él ya conocía—y «orientarse» con alguna certidumbre dentro de ella. Luego, con más tiempo y sosiego, él mismo u otro intentarán reducir el «ensayo» a «tratado» o a «sistema». Como diría Eugenio d'Ors, todo ensayo lleva en su seno la pretensión de un «cuando yo esté tranquilo».

Teoría, en fin, sugestiva, así en lo relativo a la expresión literaria como en lo tocante al contenido intelectual. Es sugestiva una lectura—*suggerere* significa en latín «meter debajo»—cuando nos dice algo capaz de suscitar nuestro asombro y nuestra respuesta. ¿Puede ser llamada «ensayo» una producción literaria carente de esta virtualidad? De la sugerencia debe afirmarse lo que de la condición teórica: sin ella, no hay ensayo.

El ensayo, sugestiva teoría de urgencia. ¡De qué diverso y magistral modo lo son «Notas del vago estío», «Las dos grandes metáforas», «Prólogo a un libro de montería», «Prólogo a las aventuras del Capitán Alonso de Contreras»!

Los cuatro coinciden en lo que los ensayos tienen de común; todos ellos son reacciones teóricas y literarias ante realidades que el curso temporal de la existencia ha ido poniendo ante los ojos del autor: los castillos ruinosos de una ruta española, el recuerdo de un filósofo con motivo de su centenario, la petición amistosa de un prólogo, la lectura de unas memorias casi olvidadas; todos, por añadidura, ostentan la poderosa impronta del pulgar filosófico y estilístico de su autor. Pero en cada uno de ellos ha ejercitado Ortega su egregia condición de ensayista ante realidades diferentes entre sí y mutuamente complementarias: piedras históricas, ideas, costumbres, hombres. ¿Qué gustosa lección extraerá de tales realidades la mirada libadora de nuestro espectador?

He aquí «Notas del vago estío». Los ojos del viajero van recogiendo impresiones sucesivas a lo largo de los gastados caminos de España: tierras del Cid, en el alto dorso que une las dos Castillas, alcores almenados de la cuenca del Duero, verdes y húmedas vías de Cantabria. La impresión comienza a hacerse expresión descriptiva y metafórica: una prosa espléndida, señorialmente manejada—luego veremos en qué consiste el peculiar señorío de Ortega sobre su prosa—, va fluyendo de la pluma del ensayista como un cambiante y brillante juego de agua. Joven maravilla siempre, la prosa de Ortega. Pero la palabra literaria no es ahora piel de impresión, sino vaso de teoría. ¿Por qué la lluvia es lo que es para el hombre de la ciudad? ¿Cómo tiene que ser una vida para que la casa donde se aloja resulte un castillo? ¿Qué es la pintura de Altamira y por qué su contemplación opera tan hondamente sobre el alma del hombre actual? La realidad va adquiriendo original significación—significación animada y sápida—a través de una idea de la vida humana que se explica a veces en la haz de la letra impresa y que otras queda implícita en el seno de la descripción. Adarve de castillo o lecho de remota pintura, las viejas piedras, las piedras que dan testimonio de la vida pretérita, dicen así su voz propia al oído del lector. No es preciso ver cosas

estupendas para que las piedras hablen; cuando esas piedras han sido talladas o teñidas por la mano del hombre, basta contemplarlas con retina sensible.

En el segundo de estos cuatro ensayos—el que lleva por título «Las dos grandes metáforas»—la mirada del espectador considera esas extrañas realidades que desde los griegos llamamos «ideas». Sucesivamente, estas tres: la idea de la metáfora; la idea metafórica del conocimiento humano propia del mundo antiguo: la impresión del sello sobre una superficie de cera; la idea metafórica de la conciencia propia del mundo moderno: la relación entre el continente y el contenido. Antaño, el acto de sujeto cognosciente parecía ser mera copia; hogaño, ese mismo acto parece ser imaginación, creación. Hasta aquí la pluma del ensayista—del filósofo que hace sugestiva teoría de urgencia—se limita a describir. La descripción es sutil, precisa y original; pero no llegaría a constituir un verdadero ensayo si en su trama no latiese, visible o entrevista, una fina malla de incitantes interrogaciones y respuestas: ¿por qué la metáfora es instrumento ineludible en la tarea de conocer la realidad?; ¿por qué el hombre antiguo y el hombre moderno han recurrido a esas metáforas para explicarse la operación cognoscitiva de su mente?; ¿por qué esta invisible operación puede ser parcialmente explicada mediante ambos recursos metafóricos? Asaeteada por estas acuciantes interrogaciones, el alma del lector avanza con estremecimiento y delicia a lo largo de las páginas del ensayo y sale de su aventura más rica y más menesterosa que antes de emprenderla. Como se sale de todo lo que en verdad enaltece.

Los ensayos que sirven de prólogo a los libros «Veinte años de caza mayor» y «Aventuras del Capitán Contreras» son dos de las más altas cimas de la obra literaria de Ortega. Es cierto que el estilo de Ortega, singular Minerva de la prosa castellana, nació ya concluso, hermoso y bien armado, como la hija de Zeus al brotar de la frente paterna: léanse, si no, su primer artículo—«Glosas», 1902—y sus tempranas apostillas críticas a Valle-Inclán.

Pero sólo desde la iniciación de «El espectador»—febrero-marzo de 1916—comenzará este estilo a poseer y ostentar plenamente su fuerza y su encanto más propios. Ortega, decía yo antes, maneja señorialmente su prosa. La maneja; esto es, no se identifica con ella. *Azorín* y *Miró* «son» su prosa, se vacían sabia e ingenuamente en ella. Ortega se halla siempre sobre su expresión literaria, y para mostrarlo así juega con ella. La posesión lúdica de la propia riqueza—el ser verbalmente rico, mas no con espíritu de riqueza, y tampoco con espíritu de pobreza, sino con espíritu de ironía—es a mi juicio la clave más secreta y esclarecedora del estilo orteguiano. A diferencia de los no pocos españoles que se sacrifican por el lujo, Ortega escribe creando lujo y poniéndolo diestra e irónicamente al servicio de un fin que trasciende lo meramente ornamental: la teoría. A veces, con el patente desgaire de ese «Etcétera, etc.» que en el primer apartado de «Notas del vago estío» guillotina una descripción al borde del amaneramiento preciosista; a veces—y éste es el caso de los prólogos a que ahora me refiero—, cincelando la expresión con mano grávida de poder, sabiduría y gracia. Puesto que más de una vez se ha llamado a sí mismo «viejo torero»—«*Je suis torero*», dijo muy gentilmente en Ginebra, durante las *Recontres* de 1951—, no será del todo inoportuno afirmar que Ortega escribía fundiendo de manera soberana los estilos rondeño y sevillano de vencer al toro.

Frente al hecho inmemorial de la caza, Ortega examina con cimera gallardía intelectual y retórica—bienvenida la retórica, si es pertinente y bella—los diversos planos de la actividad venatoria, hasta llegar a las dos cuestiones que él realmente persigue: el sentido que el cazar tiene en el cuadro total de la vida humana y la constitución de esta vida, en cuanto realidad capaz de entregarse con fruición al empeño de la caza. El filósofo es un cazador de ideas, y Ortega se complace recordando y cumpliendo esa enardecedora metáfora de Platón. Cumpliéndola, sobre todo. Mientras haya hombres para quienes el pensar y el hablar

castellano sean faenas tentadoras, la intelectual montería de este cazador de la caza será siempre espectáculo preferido. Sometida a ejemplo teorético, la venación ha entregado a Ortega su secreto milenario y ha mostrado ser uno de los quehaceres en que más profunda y acusadamente se pone en acto la condición animal y la condición racional y moral del hombre. Es decir, la plena integridad del ser humano, tenga éste en la espelunca o en el rascacielos el refugio de su existencia a la vez menesterosa y esforzada.

No es menos seductor el exordio a las aventuras del capitán Alonso de Contreras. Y no sólo por lo pasmoso y descomunal de la materia comentada, uno de los relatos autobiográficos más sorprendentes de todos los tiempos, pero también por la donosa maestría con que la vida casi increíble de nuestro desgarrado capitán, contemplada en rápido escorzo, queda al fin situada dentro del marco histórico y antropológico que la hace inteligible: la época de la historia europea en que aparece el soldado como puro técnico de la acción guerrera, una situación de la historia de España que da pábulo a la existencia del «desperado»—el cual, conviene advertirlo, no es meramente un «desesperado»—y una breve y penetrante teoría de la aventura como pura acción. Ese modo del vivir humano que preside una frase confesional de Napoleón—*D'abord je m'engage, puis j'y pense*—, resulta así desaforadamente ejemplificada por los avatares de un hombre para quien ser fué, ante todo, buscar y aceptar el riesgo.

Pero Ortega no es sólo ni primariamente un ensayista; fué por medular vocación pensador, filósofo. Bastaría, para descubrirlo, advertir cómo la lección de estos cuatro ensayos apunta por modo sistemático a un mismo blanco intelectual: una teoría de la vida humana. La piedra antigua, la especulación filosófica, la costumbre venatoria y la estocada del aventurero adquirieron unidad en el alma del espectador, en cuanto referidas a un centro que las integra y coordina o, como dice el propio Ortega, a una «realidad radical». «La vida humana—enseña el pri-

mer párrafo de *Historia como sistema*—es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella hemos de referir todas las demás». Una antropología, una sociología, una historiología y una metafísica—los capítulos de la obra de Ortega implícitos en los variadísimos epígrafes de su producción escrita—yacen bajo la prosa subyugante de estas páginas.

Escribió Ortega, contemplando la situación del intelectual en la pragmatizada sociedad contemporánea: «Ahora el intelectual, como tantas veces en la historia, va a desaparecer o poco menos, a sumergirse igual que el somormujo en lo profundo. Lo profundo por excelencia es el silencio. Van ustedes a ver cómo lo maravilloso va desapareciendo sobre el haz de la tierra, y la vida pierde gracia, tensión y frenesí». En medio de este pragmatismo nivelador y antiteorético, esos cuatro excepcionales y luminosos ensayos —como ellos, tantos otros— seguirán manteniendo enhiesto el prestigio de la inteligencia y poniendo salada claridad de teoría en la insipidez cotidiana de la vida.

Mayo de 1957.

EUGENIO D'ORS

Salutación a Eugenio d'Ors, el día en que dió su lección inaugural de "Ciencia de la Cultura" en la Universidad de Madrid.

¿Recuerda usted, Maestro? Hace ahora casi veinticinco años, al frente de un pequeño libro que para muchos jóvenes de entonces fué breviario intelectual y estético, escribió su pluma estas palabras: «Cuando ya esté tranquilo, volveré a visitar todas las ciudades y pueblos donde ya estuve una vez. El recuerdo de cada uno, de cada una, me abrió en la mente la herida de una duda o en el corazón la herida de un remordimiento. A veces, duda y remordimiento son la misma cosa. Esas heridas sólo pueden cerrarse en el lugar que las abrió. Unicamente pueden cerrarse, cuando se dice: *En efecto*; o cuando se dice: *En paz.*»

Varios lustros antes de que esas palabras fuesen escritas, la Universidad española y Eugenio d'Ors, un Eugenio d'Ors casi tan brioso de mente y de ánimo como éste que hoy trabaja y juega entre nosotros, habían tenido un contacto mutuo; uno de esos encuentros que dejan a la vez duda y remordimiento. Duda en él, en d'Ors, respecto de lo que la Universidad española era capaz de hacer. Remordimiento en nosotros, los universitarios, respecto de lo que nuestra Universidad pudo haber ganado entonces y no ganó. Por una vez, en efecto, Eugenio d'Ors, enemigo

de ellas por principio y por conducta, quiso «hacer oposiciones». No voy a recordar ahora el pormenor del suceso; baste su escueta mención. Por lo demás, la historia ha pronunciado sentencia definitiva: lo que de tal oposición resultó queda tan bien expreso por el olvido de quien entonces pareció triunfante, como por la calidad y la pervivencia de la obra de quien ahora triunfa.

Haciendo oposiciones a la Universidad española, quiso Eugenio d'Ors cumplir una parte de su vocación. ¿Ha habido en el mundo intelectual de España vocación universitaria más honda, más constante, más diligentemente servida que la de Eugenio d'Ors? Estos días releía yo viejos textos suyos: algunos procedentes de su mocedad; otros, de su primera madurez; otros, en fin, de esta segunda madurez suya a que ahora asistimos. Recién salido de las aulas barcelonesas y madrileñas, Eugenio d'Ors emprende su peregrinación por Europa, y lo primero que envía desde Europa a los españoles, menesterosos como entonces estábamos de esa lección, es precisamente la consigna de la Universidad. Varias, muchas de sus glosas de los años 1909 y 1910 son páginas informativas e incitadoras, en las que se presenta a los universitarios españoles el modelo de una Universidad accesible a nosotros; no una de esas que abruman por la cuantía de su presupuesto y por el número de sus profesores egregios y de sus seminarios eminentes, sino una Universidad menor y decorosa, enteramente al alcance de los intelectuales y los políticos españoles de buena voluntad. Y al término de esas glosas, afirmando con clara vocación universitaria lo que la Universidad podría ser para la vida española, escribía estas palabras, que quiero leer ante vosotros en el idioma en que fueron impresas, para dar plenitud de sentido hispánico al acto que aquí celebramos: «Rieu's-en de les fatalitats ètniques! Doneu-me una palanca, és a dir, un home o un grupet d'homes, capaços de sacrificis, y un punt d'ajut, és a dir, un sentiment de solidaritat nova, de imperi a bastir o de religiositat fresca, y jo us refaré un

poble». Ese deseado «grupito de hombres» era la Universidad posible.

No sólo entonces. Después, a la hora de su primera madurez, cuando nuestra Universidad entró en crisis de crecimiento intelectual y político—años de 1929 a 1931, decisivos, por tantos motivos, para la suerte de la institución universitaria en España—, Eugenio d'Ors volvió a sentir en el alma la honda llamada de su constante vocación y consagró una serie de glosas a la Universidad. Decía entonces: «Dos problemas acucian a los españoles: el problema de la peseta y el problema de la Universidad: dejadme que yo dé más importancia al segundo que al primero». Y proponía ideas, recursos, metas, incitaciones, para que la Universidad dejase de ser definitivamente expediduría de títulos u oficina de malas competencias profesionales, y fuese lo que ante todo debe ser, por su origen, por su esencia y por su historia: institución consagrada a la enseñanza de la verdad y al cultivo de la inteligencia y del hombre entero que ha de conocerla. «Una verdadera cooperación social, en la educación de las nuevas generaciones, un abrazo eficaz entre el saber y la vida», quería él de aquella Universidad; y eso mismo queremos nosotros de ésta, y eso queremos que quienes nos sucedan quieran, a su vez, de la Universidad que después de nosotros venga.

La vocación no era solamente intelectual; era también llamada constante a la acción y permanente deseo de acercamiento físico a la Universidad. Entre sus viejos textos—viejos y actuales, porque en ellos hay verdad, y la verdad no pasa—leía también un recuerdo de cuando él era «católico errante», y por tierras de Francia y de Suiza iba difundiendo luz con su palabra. Después de peregrinar por varias ciudades, Vienne, Neufchatel, Lausana, va a llegar a Ginebra, y presintiendo lo que en Ginebra le espera, escribirá: «Hasta ahora, hablando genéricamente, la Universidad se nos escondía un poco; pero ahora, en Ginebra, vamos a encontrar, de manera plenamente normalizada, el elemento académico, cuyo enfrentamiento ya

nos tardaba». Universitario de vocación, se ha sentido llamado por la Universidad, y hacia ella ha ido constantemente. Aunque la Universidad le hubiera sido hasta entonces torpemente esquiva.

Pues bien: ese Eugenio d'Ors viene hoy a nosotros merced a la feliz y generosa iniciativa de un ministro rico en ellas; y viene, pienso yo, para que él y nosotros podamos decir ahora lo que él quería antaño decir cuando ya estuviese tranquilo; esto es, para que después de deshecho en su mente el motivo de su duda, y en nuestra alma el motivo de nuestro remordimiento, podamos él y nosotros pronunciar el exorcismo definitivo: «En paz». Maestro, en paz.

Viene a la Universidad Eugenio d'Ors a concluir plenamente en su persona la serie de las sucesivas encarnaciones del intelectual en la historia de Occidente. Muy cerca de esta Universidad de Madrid, bajo el techo de una residencia de estudiantes, recordaba d'Ors hace varios decenios, en una conferencia inolvidable, los distintos tipos históricos de la vida intelectual, concretados figurativamente en unos cuantos hombres. El hombre de la antigua Grecia: Protágoras; el hombre de la Edad Media: Abelardo, el profesor, aquel a quien sobre la colina de Santa Genoveva se acercaban los estudiantes de bolsa flaca y codos rápidos, para contratar unas cuantas lecciones de filosofía; después, el hombre al servicio de las grandes empresas editoriales: Rubens; luego, los que con su pluma van a vivir del público y con el público: el ensayista y el espectador, Addison y Johnson; por fin, anónima ya, por masiva, la enorme aventura de la industrialización de la inteligencia durante el siglo XIX. Pues bien: Eugenio d'Ors, que ha conocido y recreado en su propia persona todos esos tipos de la vida intelectual europea, necesitaba asumir oficialmente el de Abelardo el Profesor. Y eso hemos querido darle nosotros; que, puesto que la inteligencia es, según expresión suya, «función de totalidad», él, paladín de la inteligencia, fuese también total en las formas de representarla. Hemos querido, en suma, que al

fin de su vida viniese don Eugenio a nosotros—mas no a una colina, sino a esta vaguada viejísima del Manzanares—para ser fiel a la profesión que Abelardo creara en los siglos de la Edad Media.

Ha traído don Eugenio la obra de su vida. Quiero con ello decir que no ha llegado a la Universidad «por oposición»; ha venido a nosotros «por proposición». Y no sólo en cuanto al trámite, sino también en cuanto al modo y a la eficacia con que él, a lo largo de su vida, ha mostrado vocación, aptitud y talento de universitario. ¿Qué ha sido su vida entera, sino una constante proposición a los españoles? Les ha propuesto, en primer término, un sistema de ideas. No entrará yo en el empeño de exponer las ideas orsianas relativas a la Ciencia de la Cultura, porque su propio autor, que ya está tranquilo, tiene la pluma en la mano para reducir esas ideas a sistema expreso y coherente, y porque un fiel amigo suyo y de la inteligencia, José Luis Aranguren, ha sabido ordenarlas en clara y bella sinopsis. Ha propuesto también a los españoles un sistema de maneras: un manojo de normas éticas y estéticas de la vida intelectual y una serie de normas psicológicas y sociales a las que, para entenderlos pronto, llamaré «antíoposicionistas». En uno de los prólogos del *Nuevo Glosario*, pintaba implacable y severamente Eugenio d'Ors el conjunto de los vicios de la vida española referibles a la mentalidad «oposicionista»: «La rivalidad, la impenetrabilidad mutua, la erudición empleada como arma, la ocultación de fuentes, el nunca citar al émulo, la ambición del deslumbramiento, la imposibilidad de colaboración, la sequedad agresiva». Pues bien, contra estos ocho vicios deben existir otras ocho virtudes o «maneras», las cuales han sido orsianamente propuestas a todos los españoles vocados con mayor o menor talento a la vida intelectual y aun a la vida ciudadana; y nombrado el vicio, no será difícil nombrar la virtud contraria. Ha propuesto Eugenio d'Ors, en fin, un sistema de fidelidades, y entre ellas una esencialmente necesaria entre españoles: la fidelidad a la in-

teligencia; mejor aún, la fidelidad a la inteligencia apasionada. Dos consignas orsianas, orsianamente simétricas, deben ejercer siempre sobre nuestras almas su pesadumbre ejemplar: la inteligencia apasionada, la pasión meditabunda. Ideas, maneras y fidelidades: he ahí la triple propuesta que ha traído a Eugenio d'Ors a nuestro estamento universitario, como catedrático «sin oposición» y «por proposición».

*Aguas no teme, teme calígines
la inteligencia,*

escribía don Eugenio de un faro que había de iluminar el mar del Golfo Pérsico, durante las oscuridades de la noche. Fiel a esta condición de faro, defensor constante de lo que los faros representan en la historia del mundo, Eugenio d'Ors se sienta entre nosotros. Maestro, en paz. En paz a la griega, no en paz a la romana. Aludo con ello a otro pensamiento orsiano—orsiano en segunda generación. Nuestro compañero Alvaro d'Ors ha distinguido sutilmente entre la paz a la romana, que es paz de pacto, paz que presupone la guerra como estado normal, y la paz a la griega, que es paz de estado, paz como situación normal y permanente de la vida. Fiel a esta distinción orsiana quiero decirle, don Eugenio, en nombre de la Universidad de Madrid, y me atrevo a pensar que en el de toda la Universidad española, nuestro recíproco conjuro: «Maestro, en paz». Ya dentro de esta paz nueva y bien ganada, dejadme gritar a la vieja usanza: «¡Vítor por Eugenio d'Ors, paladín de la inteligencia y catedrático extraordinario de Ciencia de la Cultura en la Universidad de Madrid!»

Marzo de 1953.

GREGORIO MARAÑÓN

Más de una vez he pensado que en Gregorio Marañón se realiza de modo muy señero y actual la noble manera de ser hombre que Cicerón llamó una vez *homo humanus*. A la *humanitas* u hombreidad de ese *homo humanus*, resultante de la helenización del estrecho *homo romanus*, de Catón, pertenecían esencialmente el saber, el amor al hombre y el sentimiento de la comunidad. ¿Y no son estas tres notas los cauces por los que se mueve el alto y claro vivir de este maestro de la medicina española?

Examinemos, siquiera sea con la brevedad que la ocasión impone, su rica contribución al saber. Marañón, es a la vez médico, biólogo, historiador y—en el sentido francés del término; en compañía, por tanto, de los La Rochefoucauld y los Vauvenargues—moralista. Médico, gran médico. Nunca ha dejado de proclamar con la palabra y con la conducta el puesto central y básico que la Medicina tiene en su talento y en su vocación más personales. En la historia del saber médico universal, su obra le sitúa entre los fundadores de una disciplina médica, la Endocrinología. Muchos de sus estudios, desde los que hace años consagró a los problemas biológicos y antropológicos de la sexualidad, hasta los más recientes sobre el síndrome ADB, quedarán como clásicos en la historia de nuestra ciencia. Espléndidamente dotado para ver la realidad natural y para ordenar artística e intelectualmente lo visto—la línea del conocimiento científico que jalonan los

nombres de Goethe, Carlos Ernesto von Baer, Charcot y Jacobo von Uexküll—, Marañón ha sido, ya en aquello que, como españoles, más de cerca nos toca, muy principal figura en la empresa de llevar a la clínica el espíritu y la ambición que presidieron la obra de Cajal. Ese empeño, iniciado por San Martín, Madinaveitia y muy pocos más, cobró eficacia definitiva en unas cuantas salas viejas y lóbregas del Hospital General, a lo largo de los veinte años que subsiguen a la fecha—1911—en que comenzó a dirigirlas Gregorio Marañón. A esos hombres se debe la gloria haber hecho injusta la dura frase de Cajal sobre los talentos perdidos «en el desierto de la clínica».

A la vez que médico y biólogo, Marañón es historiador y moralista de levantada calidad. ¿Acaso *El Conde-Duque de Olivares*, el *Antonio Pérez* o el reciente *El Greco y Toledo* ceden, en cuanto obras históricas, a lo que como obras biológicas fueron *La edad crítica* y *Los estados intersexuales*? Y los ensayos de Marañón, transidos de una idea de la vida tan delicada y amorosa como penetrante, ¿no suelen ser, por ventura, joyas de la visión intelectual y del cordial sentimiento del alma humana? Bajo un estilo transparente, ligero y sugestivo, gustoso como un agua fina—el único licor cuya moda no ha pasado, desde el paleolítico hasta nuestros días—, la historiografía y la reflexión social y moral de este gran médico, siempre atentadas sin rodeos a la caliente realidad del vivir mismo, siempre desveladoras de alguno de los secretos de ese vivir, delatan al clínico a quien nada en el hombre puede ser indiferente.

«Soy hombre, y nada de lo humano me es ajeno». «Cosa sagrada es el hombre». Las viejas fórmulas de la *humanitas* antigua, cristianamente depuradas y castellanamente revividas, laten día a día en el *homo humanus* que es Gregorio Marañón. Lo que en verdad constituye al gran médico—escribía él hace años—es «el amor invariable al que sufre y la generosidad en la prestación de la ciencia, que han de brotar en cada minuto, sin esfuerzo, naturalmente, como de un manantial... Sólo se

es dignamente médico con la idea clavada en el corazón de que trabajamos con instrumentos imperfectos y con medios de utilidad insegura, pero con la conciencia cierta de que hasta donde no puede llegar el saber, llega siempre el amor». No son pocos los médicos que decoran las paredes de su consulta con las máximas venerables del Juramento hipocrático. Bien está. Pero si rectamente se piensa, más altas y humanas que esas máximas helénicas son las palabras del médico español, emergentes de una idea del amor al hombre harto superior a la que podía latir en el corazón de los asclepiadas de Cos.

No sólo como médico, historiador y moralista es preclaro *homo humanus* Gregorio Marañón; también, y de no menos eminente manera, como hombre, como mero hombre. Su prontitud al prólogo del libro ajeno, que él mismo ha comentado con tanta donosura; el regalo de sus cartas, que diariamente prodiga cuando la luz de la mañana otorga realidad nueva a la ciudad y al campo; la saeta benigna y elegante de las dedicatorias de sus libros; sus palabras de incitación, de consejo, de enseñanza o de solaz en la conversación amistosa y en el coloquio académico u hospitalario; todo proclama la fuerte vocación por la comunidad de quien siempre, a través de las más variadas vicisitudes históricas, ha aspirado a vivir como hombre entre hombres. Los que en el deserto y tranquilo seno de la sesiones ordinarias de la Real Academia Española le vemos sacar de su bolsillo, tras una exigente jornada clínica, vocablos y acepciones directamente extraídos del habla castellana más popular y entrañable—«alhorre», «moridera», «zafarí»...—, sabemos bien cómo en el alma de Marañón late, incesante y obradora, la pasión de una convivencia española, humana y perfectiva entre las gentes de España y del mundo.

Tal es el hombre a quien este año ha sido concedido el premio «Juan March» de las Ciencias. Fiel a sí mismo, ha resuelto dedicar su importe total al fomento de la investigación endocrinológica. Todos los médicos españoles, desde los que humildemente practican la medicina

domiciliaria hasta los más egregios consultores, pasando por los que, como yo, viven reduciendo a historia contada la medicina que los demás hacen, nos sentimos gozosos sabiendo que Gregorio Marañón es a la vez médico, español y coetáneo nuestro.

Marzo de 1957.

AMERICO CASTRO

Un español caviloso viaja a lo largo de la franja urbana —¿dónde está aquí el puro paisaje?—comprendida entre Virginia y Nueva Inglaterra: Washington, Baltimore, Filadelfia, Nueva York, New Haven, Boston; el territorio «organizador», en el sentido que a esta palabra dan los biólogos, del inmenso cuerpo viviente que solemos llamar «Estados Unidos». ¿Qué podrá, qué deberá ver ese español? Si quiere completar su imagen del mundo con lo que España no puede darle, paseará su pasmo entre los bloques arquitectónicos del Rockefeller Center—maravilla técnica, maravilla estética—o visitará el «Common» de Boston, a la hora en que los inconformistas gritan allí su fe peregrina. ¿Y si quiere, un poquito nostálgico, ver, oír y respirar la presencia de España? Ah, entonces puede hacer muchas cosas.

Puede dialogar en silencio, desde lo hondo de su alma, con los Goyas, los Grecos y los Zurbaranes de Nueva York y Boston: ese Conde de Teba, entre barbián y romántico, de la «Colección Frick»; ese Toledo que bajo el verde del follaje y el gris de la nube tormentosa es puro ensueño del espíritu; ese soberbio Paravicino de Boston, verbo hecho mirada; ese Doctor salmanticense que pintó Zurbarán, siempre con la perenne y renovada ofrenda de rosas rojas que para él quiso legar una dama millonaria y esteta. Puede de nuestro español, también, rendir tributo de gratitud a

la *Hispanic Society*, joyel de un amor a España en los altos de Manhattan. Puede, en fin, buscar coloquio con alguna de las personas que allí dan fe viva de la existencia ibérica: el filósofo Ferrater Mora, *seny* y luz de Cataluña entre los bosques de Pennsylvania; Félix Martí Ibáñez, suggestivo historiador de la Medicina y ensayista, uno de los «grandes» de la prensa médica estadounidense; Angel del Río, soriano en Nueva York; Jorge Guillén, que junto a sus hijos sigue cincelando, ya maestro de sí mismo, su diamantina intuición poética del ser; el dulce y pensativo Juan Marichal, que con el alambique de su fina formación francesa tan bien sabe destilar la esencia de España; Severo Ochoa, el extraordinario bioquímico de las más esenciales estructuras celulares; Rodríguez Delgado, que en su laboratorio de Yale gobierna eléctricamente la conducta animal (1). Y Américo Castro.

Nuestro español caviloso y un tanto nostálgico va a visitar a Américo Castro la tarde de un sábado. Toma su tren en la Estación de Pennsylvania, entre azacanados hombres negociosos que aprovechan su breve ocio itinerante para leer *Time* o *Life* y mujeres variopintas que vuelven de su compra semanal en la metrópoli. Cambia luego de tren en Princeton Jonction, algo así como una Coscurita norteamericana, porque los rectores de la Universidad de Princeton, tan rígidos celadores de la moral como los hidalgos del alto Duero, aunque por otro estilo, no quisieron que la tentación del ferrocarril pasase bajo la ventana de sus estudiantes. Y ya metido dentro de esta especie de celosía ferroviaria, pronto llega a Princeton, parva agrupación de villas y parques en torno a una alta Universidad que en su mote ha querido poner a Dios por testigo de su fuerza: *Dei Sub Numine Viget*.

En su *cottage* de la Patton Avenue, entre sus libros, Amé-

(1) Hasta hace pocos meses, el español menesteroso de España podía visitar, también en Yale, el gratísimo hogar de los Durán-Reynals. Hoy, ya no: el gran biólogo ha muerto, apenas coronada la alta cumbre de su vida científica.

rico Castro es una llameante, locuente y lúcida pasión española. ¿Recordáis los dos portentosos versos

—*Tête-à-tête sombre et limpide
Qu'un cœur devenu son miroir*—

con que Baudelaire expresa el drama de la condición humana, forzada a ser a la vez corazón y espejo, vida y conciencia? Pues bien, esa viene siendo desde hace años la existencia de Américo Castro: pasión española que se apasiona—que se constituye y ejercita como tal pasión—en un amoroso e implacable diagnóstico de sí misma. El diagnóstico es amoroso hasta el entusiasmo: ante el viajero español, Américo Castro ensalza con llana palabra herida la obra humana y arquitectónica de la Nueva España, ibérica respuesta al reto de las culturas azteca y maya, o corre hacia el anaquel para comprobar y elogiar en voz alta un verso de Quevedo; y amoroso hasta la ternura, cuando este analista de la España vieja recuerda y paladea las gracias menudas de nuestro pueblo: la historieta de aquel cuasitenorío andaluz—¿de Lora del Río, de Utrera, de Lucena?—que ante sus envidiosos daba así la clave de sus conquistas de salón: «Mú fásil. Voy, y la digo: Oiga, niña, ¡a su mamá la gusta er queso? Y por ahí seguimos.» El diagnóstico es implacable, también, cuando la realidad pincha: «La vida presente y pretérita de Europa, Asia y África deja indiferentes a los hispanos, de una incuriosidad pavorosa para cuanto no está ahí dado en su pequeño rincón. Es elocuente que en la ya considerable bibliografía sobre los rolllos descubiertos cerca del Mar Muerto, no figure un solo nombre hispano, a pesar de existir tantos millones de católicos de habla española o portuguesa... De la Europa que la ligereza de ciertos iberoamericanos ha declarado muerta culturalmente, siguen manando libros sobre España e Hispanoamérica, mientras que no se producen movimientos en sentido inverso... Los luso-hispanos no han compuesto nunca un buen diccionario de una lengua que no sea la suya...» En la conversación con Castro, como en su obra, la figura

histórica de España es la de un hidalgo genial y manco, un admirable hidalgo que de su desviviente y desvivida existencia va sacando brío para envolver el mundo con una singular, discontinua y prodigiosa serie de hazañas y creaciones. ¿Y acaso no ha sido así, salvo excepciones, nuestra historia?

Américo Castro ama con pasión de verdad la realidad y la obra de España, con sus cimas, sus vacíos y sus interiores discordancias. Más aún: está seguro de la fuerte capacidad creadora que esas discordancias todavía garantizan. A sus ojos, España sigue siendo un país vivo y abierto al futuro. «Tengo una fe cada vez mayor en el porvenir—ha escrito recientemente en *Santiago de España*—. Creo que el mundo hispano saldrá adelante, como tantas veces aconteció, y se producirán hombres y valores gracias al conflicto entre el existir de un modo y el no resignarse a que las cosas sean así. Del seso y la energía de los no resignados dependerá el rumbo del futuro.»

Hacia el pasado como historia, hacia el futuro como creída posibilidad, se extiende o se proyecta la obra de ese modo hispánico de existir que él, Castro, tan sagaz, subyugadora y magistralmente ha sabido describir. Pero, hacia el futuro, ¿sólo esa obra y ese modo? En el fondo de su alma, Castro ama y espera también—aunque su esperanza sea, como decía San Pablo, *spes contra spem*—otra posibilidad española. Cuando el viajero llegó al *cottage* de Patton Avenue, estaba en él, de paso hacia Nueva York, el bioquímico Severo Ochoa. A la asturiana, con sencillez entreverada de ironía, Ochoa relata sus estupendas investigaciones en torno al secreto químico de la vida y da cuenta de las que Grande Comián lleva a término en Minnesota, estudiando la influencia de las distintas grasas sobre el destino de la pared arterial. ¡En Minneapolis, Grande parece demostrar el triunfo dietético del aceite sobre la mantequilla! Américo Castro oye encandilado la disertación de Severo Ochoa. ¿Por qué? ¿Movido acaso por una secreta vocación tardía de bioquímico? No, no es esto. Es que vislumbra la tenue posibilidad de

una España donde el modo de ser de Luis de León, Quevedo y Goya, creadores desde un desvivirse en la tierra, conviva amistosamente con el modo de ser de Ochoa, creador para vivir sobre la tierra. En aquel jardínillo de Princeton, invisible entre los arbustos verdes y rojos, parecía hacerse sonoro el adverbio que dos egregios desvividos, Antonio Machado y Miguel de Unamuno, supieron convertir—españolamente—en tembloroso sustantivo; el adverbio «Todavía».

Mayo de 1958.

XAVIER ZUBIRI

Quien desee conocer desde su fundamento el pensamiento filosófico de Xavier Zubiri, hará bien leyendo las tres páginas finales del estudio *Hegel y el problema metafísico*. La tercera metáfora sobre el ser humano que en ellas se propone—el hombre como «la auténtica, la verdadera luz de las cosas»—le ayudará a comprender la personal situación de Zubiri en la historia de la Filosofía; la escueta afirmación de que el primero y el último de los problemas filosóficos «no es la pregunta griega: *¿Qué es el ser?*, sino algo, como Platón decía, que está más allá del ser», le indicará cómo la mente de Zubiri da inicial expresión metafísica a esa tercera situación del hombre vocado al oficio de filosofar; la frase con que el estudio concluye le mostrará quintaesencialmente la posición del filósofo en el pensamiento español. En esa breve frase va a tener principio y tema mi reflexión. Veámosla, pues, dentro de su contexto más inmediato.

Recuerda Zubiri el texto en que Aristóteles atribuye a la melancolía, a una melancolía por exuberancia de salud o *katà physis*, la disposición del hombre para el saber filosófico; interpreta luego esa condición melancólica como un modo de sentir la soledad, distinto del que enseñaron Descartes y Hegel, y añade: «La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico: la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse

solos y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero. Esperemos que España, país de la luz y de la melancolía, se decida alguna vez a elevarse a conceptos metafísicos.»

No creo que en toda la producción escrita de Zubiri haya ninguna otra alusión al problema intelectual de España. De ahí que mi actual pesquisa haya de tener, por lo menos, tres partes: España como país de luz y melancolía; España en cuanto posible patria de conceptos metafísicos; la ascesis verbal de Zubiri frente al «problema de España». A modo de ilustración o paradigma mostraré luego cómo puede ser ejemplar *erga hispanos* la actitud zubiriana frente al pasado.

I. Que España es «país de luz», en el más literal sentido de la expresión, lo saben bien cuantos viajeros cierran sus ojos soñolientos en la raya de Francia y los abren de nuevo, vencidos ya la noche y el sueño, a la cruda e hiriente claridad de la paramera de Avila. Que lo es también en sentido metafórico, lo demuestra cumplidamente el tantas veces nombrado y comentado «realismo» de los españoles. Sea metafísico, como en la mente de Suárez, o sólo sensorial, como en la mollera de Sancho Panza, ¿qué es, en efecto, el «realismo», sino un aserto de que las cosas *son*—usaré el decir del propio Zubiri—a la luz de la existencia humana?

No menos demostrable es la visión de España como país de melancolía. ¿O es que necesita demostración esa tesis? Desde el suspiro con que Mío Cid comparece en el teatro de nuestra historia:

Sospiró Myo Cid ca mucho auie grandes cuidados,

hasta los versos recientísimos de José María Valverde:

La alegría, que no es contraria a la tristeza,
sino el mirar más lejos, entornando los párpados
y adivinar el símbolo del ser...,

¿qué otra cosa sino melancolía saludable, y no melancolía biliaria, es lo que ha solidado fluir por entre las telas más íntimas del corazón español? Recordad, si no, el temple anímico de Jorge Manrique y el «dolorido sentir» de Garcilaso y *Azorín*; pensad cuál es el humor que domina en el cuerpo de Don Quijote, y más a la hora en que va encontrando la verdad de sí mismo y del mundo; traed a vuestra memoria los pálidos rostros castellanos de *El entierro del Conde de Orgaz*; considerad cómo el delicado e implacable Antonio Machado:

¡Ay de la melancolía
que llorando se consuela!,

Llega a negar entereza al carácter melancólico que no puede resistir la acción removedora del llanto. ¿Cómo negar que todo un flanco espiritual de España tiene en la melancolía su ingrediente y su pábulo principales? A diferencia de la alegría célica o del gozo terrenal que otros pueblos han sabido cantar—aquella, Schiller, en los versos de *An die Freude*; ésta, D'Annunzio, en su *Laus Vitae*—, la alegría española lleva siempre en su trama un aceitunado entrevero de melancolía.

Melancolía, esto es, descubrimiento y fruición de la soledad. No es azar que Karl Vossler pudiera escribir todo un libro en torno al sentimiento de la soledad en la poesía española; libro, esto es lo decisivo respecto a mi actual propósito, fácilmente ampliable en extensión y en profundidad. «Los portugueses y los españoles—escribe Vossler—han sido los primeros en dar a los sentimientos de abandono y de inclinación a la soledad una expresión realmente moderna.» Y eso que el gran romanista no conocía las *jarchas* que hace poco han exhumado hebreizantes y arabistas, esos balbucientes arroyuelos de soledad entre gustosa y dolorida: «Sin el habib [el amigo], non vivrayu.» Pero el amigo existe, aunque ausente, y esa seguridad otorga un sabor agridulce al sentir del alma que tan sola se declara.

Sigamos fielmente la línea del pensamiento de Zubiri. «Mientras la soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí—enseña nuestro autor—, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha sentido radicalmente solo es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo*, me aparece la totalidad de cuanto hay en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca.» Traducida en conceptos metafísicos, o vivida preontológicamente como un puro y real sentir del alma, ¿no es equiparable a la aristotélica la melancólica soledad de los españoles? No nos dejemos engañar por la primera apariencia de la letra. Según ésta, el sereno gusto por la convivencia que Aristóteles declaró a Nicómaco—«Nada es tan propio de los amigos como la convivencia» (*Eth. Nic.*, VIII, 6, 1157 b)—sería la antítesis de la vehemente pasión por la soledad que el hispánico Quevedo recomendará veinte siglos más tarde a todos los capaces de leerle:

Vive para ti solo, si pudieres,
pues sólo para ti, si mueres, mueres.

Pero quien haya sabido traspasar la letra del poeta castellano—y la de todos cuantos en castellano han escrito—pronto habrá percibido que bajo esa imprecación retórica late un hondísimo sentimiento de privación, un descubrimiento negativo, por ausencia, de «la totalidad de cuanto hay». La soledad del español, sea místico desasimiento de todo lo creado, canto lírico o, más popularmente, *solear*, lleva siempre en su almendra psicológica—y, por lo tanto, en su trasfondo metafísico—el enfrentamiento de un espíritu solitario con la realidad que no es él y le falta: Dios, los demás hombres, el diverso mundo de las cosas. Scheler, que necesitó de la fenomenología para descubrir la condición coexistencial de Robinsón, sólo hubiera necesitado el ejercicio de la intuición directa para advertir la índole conviviente del solitario Don Quijote.

II. España, país de luz, melancolía y soledad. Así es, hasta cuando la fe mueve a cerrar los ojos (recuérdese el sentido de las «lámparas de fuego» en *Llama de amor viva*), o cuando la alegría se transmuta en cántico («todo lo visible es triste lloro», dice fray Luis, cantando el gozo que la música de Salinas le regala), o cuando la compañía del amigo ha saciado la humana sed de convivencia. Tal es el sentir de Antonio Machado:

Tengo a mis amigos
en mi soledad.
Cuando estoy con ellos,
¡qué lejos están!

Pero la luz, la melancolía y la soledad a que Zubiri alude no son aquellas que no rebasan el nivel psicológico de la expresión sentida, sino las que logran transformarse en «conceptos metafísicos». Como diría un secuaz de Aristóteles y Heidegger, las que de ser materia óntica sentimentalmente vivida se han trocado en forma ontológica conceptualmente pensada. «Nace la filosofía de la melancolía—afirma Zubiri—en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo.» La soledad no es entonces mero sentimiento social o literariamente expresable, sino condición primera de una visión metafísica de la realidad; y ya no mueve al canto de lo que falta, sino al concepto de lo que es.

En tal caso, ¿cuándo y cómo la luz, la melancolía y la soledad de los españoles han llegado a ser condición y materia de una expresión metafísica y conceptual verdaderamente propia y no copiada? Por lo pronto, en Suárez. «Suárez es, desde Aristóteles—ha escrito Zubiri—, el primer ensayo de hacer de la metafísica un cuerpo de doctrina filosófica independiente»; y cumplió ese empeño con un vigor y una originalidad que «le colocan, en muchos sentidos esenciales—muchos: no todos, ni primarios—, muy por encima de los escolásticos clásicos de los siglos XIII y XIV». No hay duda: en Suárez, luz, me-

lancolía y soledad hiciéronse fuente de conceptos metafísicos; y después del libro de Gómez Arboleya, no es lícito dudar de que la filosofía del eximio granadino fué «el despliegue intelectual de una forma de existencia» tan suareciana como hispánica, tan dependiente de la índole personal de su autor, como ligada a la situación histórica del pueblo a que éste pertenecía.

Desde Suárez hasta el siglo XX, España no da a la historia del pensamiento un solo concepto metafísico original. El inteligente y juicioso Balmes no pasó, en este respecto, de la pura posibilidad, y nuestros krausistas sintieron muchos más impulsos educativos y reformadores que lúcideces metafísicas y conceptuales. Pero he aquí que, apenas traspuesto el cabo del siglo XIX, y en virtud de razones muy hondamente arraigadas en el seno de nuestro destino histórico, la luz, la melancolía y la soledad de los españoles comienzan a exigir nueva expresión original, primero bajo forma artística (poética, pictórica, musical), y luego—esto es lo de veras nuevo—bajo palabra especulativa. No puedo ni debo contar aquí la historia del movimiento filosófico de las mentes españolas durante estos últimos decenios. Quien desee conocerla, lea las exposiciones de Julián Marías y del padre Ceñal. Yo, fiel a mi tema, he de limitarme a bosquejar cómo Xavier Zubiri ha comenzado «a elevar a conceptos metafísicos» originales la luz, la melancolía y la soledad de un español del siglo XX inexorablemente vocado a la faena de pensar.

En los estudios que componen el libro *Naturaleza, Historia, Dios*, y en seis plenísimos cursos orales («Ciencia y filosofía», «Tres concepciones clásicas del hombre», «Platón», «El problema de Dios», «Cuerpo y alma», «La libertad humana»), el pensamiento filosófico de Zubiri ha demostrado ser luz iluminante y constituyente. Ha sido fiel en consecuencia, a las palabras con que hace más de veinte años nos propuso y explicó la «tercera metáfora» de la historia de la filosofía. El hombre consiste en ser la verdadera luz de las cosas. Ahora bien: «lo que se constituye en la luz—añadía entonces Zubiri—no son las cosas,

sino su ser; no lo que es, sino el que sea; pero, recíprocamente, esa luz ilumina, funda el ser de ellas, de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos». Quien recuerde las ideas científicas y metafísicas de nuestro filósofo acerca del ser humano, la animación, los cuerpos vivientes, las partículas materiales y los entes matemáticos, pronto advertirá que el pensador ha sabido ser leal consigo mismo, porque su pensamiento ha cumplido la doble misión de «iluminar» la realidad, lo que es, y de «constituir» el ser que esa realidad nos revela cuando intelectualmente tratamos con ella.

El hombre, el español Zubiri ha sido y está siendo luz original de la realidad; lo cual equivale a decir que esa luz es radiación de un espíritu humano existente en soledad y melancolía. Repetiré algunas palabras ya citadas: «La soledad en la existencia humana consiste en un sentirse solo y, por ello, enfrentarse y encontrarse con el universo entero.» ¿Qué otra cosa sino una íntima soledad, una soledad acompañada por todo el orbe de lo que es, hay en el fondo de un espíritu que se encuentra con las cosas y, respetándolas absolutamente, librándose con un cuidado infinito de hacerlas trozos de sí mismo, las mira y remira para iluminar lo que ellas son? Mas no es ésta la cartesiana soledad del *solus recedo*, sino la soledad aristotélica—y platónica—de quien frente a la totalidad del universo puede y quiere decir un *solus incedo*. Esto es, la soledad de un hombre capaz de haber sentido efusiva y metafísicamente aquella «noble melancolía de dioses desterrados»—usaré la espléndida expresión de Dionisio Ridruejo—que cualifica la última entidad de los hijos de Adán.

Sí, melancolía. No me refiero, por supuesto, a la que de cuando en cuando atea la piel y contornea los ojos de Xavir Zubiri, y tampoco a la que en ocasiones vuelve hosco su casi siempre amigable y vivacísimo trato social. Hablo de otra, invisible para todos, mas no insospechable para quienes, oyéndole, saben no contentarse con admirar su celérea elocución impecable y precisa, o con

sonreír cuando opone un breve y tajante inciso irónico o retador a tal o cual orientación del pensamiento filosófico. La personal melancolía del filósofo Zubiri, su melancolía entre aristotélica y española, sólo se hace patente cuando la discusión de un problema le ha conducido a la zona de sus últimos principios. Suele acontecer esto en los minutos finales de una lección que ha durado ochenta o noventa. Aunque las palabras sigan fluyendo rápidas y cristalinas, la voz se ha hecho algo más débil y opaca, o acaso tenuemente quebrada. Por fatiga, claro; mas no sólo por ella. Es que entonces el alma pensante del filósofo, extenuado, como de sí mismo decía Platón, en la contemplación de la realidad, y totalmente instalado y activo en lo más sutil de su *acies menis*, vive la gloria y la pesadumbre de sentir el límite extremo del ser humano; y quien eso siente, sea por modo místico, poético o intelectual, no puede dejar de advertir que en la raíz misma de nuestra existencia terrena tiene que habitar la melancolía.

*Darum behagt dem Dichter genie
das Element der Melancholie,*

escribió Goethe. También cabe decir eso mismo del genio filosófico, y más si lo ejercita un hombre realista y español.

III. Algo sorprende, cuando se contempla el perfil de Xavier Zubiri dentro del retablo del pensamiento español contemporáneo: la parvedad y la sobriedad de su expresión en lo tocante al «problema de España». En toda la producción intelectual de Zubiri, impresa u oral, no conozco más alusión a la historia y al ser de España que la contenida en las páginas que ahora comento. ¿No es esto extraño en un país donde la primera ocupación de las mentes reflexivas ha consistido en enfrentarse con el problematismo de ser español? «Para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar, es España el problema primero, plenario y perentorio», decía Ortega en 1910. No

otro ha sido el caso de Costa, Menéndez Pelayo, Unamuno, Maeztu, *Azorín*, Américo Castro, y, en cierto modo, el de Cajal, Menéndez Pidal, Marañón y d'Ors. Entonces, ¿qué razón y qué sentido tiene esa tan notable ascesis verbal?

Que en ello han influido por necesidad, y primordialmente, el temperamento propio, la biografía y el personal carácter de nuestro filósofo, es cosa bien obvia. Pero que en la configuración de ese carácter y, por tanto, en la determinación del hecho que comentó, han tenido buena parte motivos históricos—o, si se quiere, generacionales—, no me parece cosa dubitable. En el último decenio del siglo pasado y en los primeros años del siglo presente nacieron entre el Bidasoa y Gibraltar unos cuantos hombres que, por la virtud coincidente de sus individuales talentos y de la época en que transcurrió su formación espiritual, pudieron lograr *colectivamente* algo hasta entonces punto menos que vedado a los españoles: el dominio riguroso y suficiente de toda una serie de saberes científicos y de las técnicas necesarias para manejarlos y hacerlos fructificar. Cualquier conoedor de la vida española podrá citar sin esfuerzo una decena de nombres demostrativos. Esos saberes y esas técnicas, ¿podían venir a España solos, desgajados del «espíritu del tiempo» que por entonces señoreaba Europa? A tal «espíritu»—aceptemos por una vez, contra las preferencias de Zubiri, el uso impreciso de tan grave vocablo—pertenecieron dos consignas, una filosófica y otra estética. Procedía la primera de la fenomenología, y en su formulación definitiva vino a rezar así: *Zu den Sachen selbst!*, «¡A las cosas mismas!» Muy afín a ella, la segunda exigía *Neue Sachlichkeit*, «nueva objetividad», y era como una apretada consecuencia genérica y verbal de la osada experiencia pictórica de Picasso. Sería abusivo que yo tratase de exponer aquí la significación histórica de esas dos consignas; mas no creo que mi obligado silencio impida ver en la operación de una y otra—operación tácita o expresa, advertida o insensible—el punto de partida de un modo

muy sobrio y objetivo, muy poco «unamuniano», si se me admite la expresión, de mirar y sentir a España. Recuérdese cómo Ortega, tras haber quemado su juventud «como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la Historia», proclamó en 1916—y cumplió durante unos años—esa severa ascesis verbal y sentimental frente al destino histórico de nuestro pueblo.

Desde el nivel temporal en que ahora escribo—octubre de 1952—no es difícil percibir la necesidad que España tenía y sigue teniendo de hombres sobriamente consagrados a la perfección de su quehacer propio. No sólo de Unamunos han de vivir los pueblos. «No me creo obligado a hurtarme de los que estimo sagrados deberes para con mi patria—escribía Unamuno—, engolfándose en eruditas disquisiciones sobre este o el otro punto de filología o de literatura helénica, lo cual sería pasadero si no hubiese aquí labores más urgentes que acometer...» Menos que nadie puedo yo vituperar la unamunesca dedicación a predicar *sonnia Dei per hispanos*; pero es el caso que el primer «sagrado deber» del helenista para con su patria es hacer buena filología helénica, como el del médico es hacer buena medicina y el del filósofo idear buena filosofía. Elementales verdades, harto descuidadas en un país que tiende a sentir «sed de absoluto»—real algunas veces, sólo retórica otras—, y eficazmente vividas por una gavilla de españoles que hoy andan en torno a la cincuentena. A quienes hemos venido a la vida histórica un poco después, ¿se nos permitirá pedirles el esfuerzo necesario para dar plenitud y cima a su indiscutido magisterio intelectual?

IV. Cuando tan copiosamente nos inunda la memoria declamatoria del pasado, tal vez sea oportuno y ejemplar exponer brevemente la actitud de Zubiri ante la historia. No me refiero con ello al pensamiento historiológico de nuestro filósofo, ni a su tan original y fecunda elaboración de las ideas de «posibilidad», «situación

ción» y «horizonte», sino al modo zubiriano de contemplar el pasado y obtener su posible lección.

No quiero demorarme discutiendo con Dilthey, Nietzsche y Valéry—o contra ellos—en torno a la utilidad y al daño del saber histórico. Demos por sentado, con Ortega, que la historia debe ser vista como el sistema real de las actitudes y acciones del hombre ante el deber inexorable de existir humanamente, y preguntémonos por el modo como Zubiri utiliza ese sistema.

Dos partes comprende la oportuna respuesta. La primera atañe al conocimiento técnico del pasado; la segunda se refiere a la utilización intelectual de ese conocimiento. «La historia—advierte Zubiri—ha de instalar nuestra mente en la situación de los hombres de la época que estudia. No para perderse en turbias profundidades sino para tratar de repetir mentalmente la experiencia de aquella época, para ver los datos acumulados *desde dentro*. Naturalmente que esto exige un penoso esfuerzo, difícil y prolongado. La disciplina intelectual que nos lleva a realizarlo se llama filología.» Sólo quien haya oido a Zubiri penetrar en el sentido real del mito de la caverna o del poema de Parménides, acertará a comprender la verdadera significación de sus propias palabras. ¡Qué pura y maravillosa emoción intelectual y humana esta de percibir, al cabo de largas series de análisis sutiles, documentados y convergentes, el intacto meollo de unas palabras mil y mil veces leídas desde que fueron escritas!

De nada serviría, empero, este primer paso, si otro ulterior no viniera a coronarlo: el que nos conduce a utilizar para nuestra propia existencia—he aquí un pragmatismo historiológico bien distinto del que prevaleció en el siglo XVIII—ese penoso y acendrado esfuerzo de comprensión. En una carta de Farinelli a Menéndez Pidal con motivo de la muerte de Menéndez Pelayo, el disertó hispanista italiano, tan influído por Ranke como por Hegel, proponía ver al espíritu humano, en su incesante actividad a través de los siglos, *spirante l'eternità stessa*

in ogni attimo che si dilegua e fugge. Y Unamuno, por su parte, no se cansó de afirmar que «la historia es la forma de la tradición, como el tiempo la de la eternidad». Pero esa idea de una relación entre la historia y la eternidad es tan susceptible de formulación bella y sugestiva como ardua de utilización rigurosa y conceptual. Si la historia tiene que ver con la eternidad—y esto ningún cristiano podrá negarlo—, ¿cuál debe ser la actitud de nuestro espíritu frente a la trama cambiante y disímil de aquélla? Diré aquí algo semejante a lo que antes dije: quien haya visto a Zubiri enfrentarse con la historia entera de un problema intelectual bien determinado—la idea humana de Dios, la teoría de la Naturaleza, la esencia de nuestra libertad—podrá acaso comprender dónde está el nexo entre lo mutable y lo eterno, entre la tornadiza vida del hombre y su permanente condición de ente creado a imagen y semejanza de Dios. Yo diría, en espera de mejor descripción, que Zubiri es sumo maestro en el arte de reducir la historia a retablo—un retablo curvado en torno al considerador, de modo que todos sus puntos equidistén de éste—y en el de hacer ver con ello la «presencialidad de lo verdadero». Todo cuanto la historia tiene de verdad en su variable seno cobra entonces una presencia simultánea y trastemporal—tal vez mejor: «eval»—con el espíritu del hombre que la contempla, y de modo misterioso viene a coincidir con una parte de la verdad inferida por la inteligencia en su bregar inmediato e instante dentro del problema a que esa historia se refiere. La «presencialidad» del contenido de la historia en verdad constituye la instancia intermedia entre la eternidad de la causa primera y la cambiante multiplicidad de las causas segundas. ¿No hay en ello una lección ejemplar para quienes viven la historia como pura fluencia y para quienes se empeñan en ver la tradición como continuidad inmutable? ¿Y no es ésta una egregia manera de ser ciudadano, si, como enseñaron Aristóteles y Santo Tomás, es ciudadano *simpliciter* quien da juicio y consejo a su propio pueblo?

Año tras año, va Zubiri diciendo su lección a los españoles que quieren oírla. No habla sobre el verde césped, como los antiguos filósofos, ni junto a él suena aquel arroyo Cefiso que dió a la voz de Platón dulce contrapunto. El agrio estruendo de los ruidos ciudadanos suele servir de lejano fondo a su discurso. Tampoco son Xenócrates o Teofrasto los mozos que apoyan su incipiente estilo sobre la blancura de la cera. Pero quienes año tras año le oyen con mente abierta y amistosa, saben bien que lo más perenne de aquel viejo espíritu—el espíritu que vivió y ardió en Platón y Aristóteles—pervive en él y da impulso a las palabras.

Estas palabras, ¿llegarán un día a ser impresas? ¿Ganarán constante figura visible, o habrán de quedar sometidas, en el seno de unas cuantas memorias individuales, a la corrosión penosa e inexorable que el tiempo impone a lo que sólo se oyó? Escribió para siempre San Juan de la Cruz que «la dolencia de amor» sólo con la presencia y la figura puede alcanzar curación. El amor que algunos tenemos a la enseñanza filosófica de Zubiri, ¿quedará privado de contemplarla presencial y figuralmente? Mi respuesta debe limitarse a copiar la breve sentencia que el propio Zubiri pone al término de su ensayo sobre Descartes: «Sólo Dios lo sabe.»

Madrid, 1953.

DAMASO ALONSO

No hay hombre en que no se cumpla aquel dístico del drama *Ulrico de Hutten*, que castellanizó Ortega:

*Yo no soy un libro hecho con reflexión,
yo soy un hombre con mi contradicción.*

Pero hay algunos hombres, aquéllos cuyo vivir consiste en expresarse, en los que tal verdad llega a ser especialmente manifiesta; tal es el caso de los poetas, de los pensadores, de los que viven enseñando. Ved, por ejemplo, cómo se cumple la sentencia en el caso del profesor poeta y poeta profesor Dámaso Alonso, que dentro de pocos días irá a contar sutiles cosas de España a los americanos.

Leed cualquiera de los ensayos críticos de Dámaso Alonso: sobre la poesía de Góngora o de San Juan de la Cruz, sobre el teatro de Gil Vicente. Un primor, os decís. Tratad luego de definir con cierta precisión la índole propia, la diferencia específica de ese evidente primor. ¿No hay en él, antes que cualquier otra cosa, una delicada y energética empresa de esclarecimiento, de iluminación? La prosa es clara y brillante, hasta en sus más rápidos esguinces; la documentación, minuciosa y exquisitamente aducida; la argumentación, precisa, ajustada, transparente; las conclusiones, jamás aventuradas, mínimamente discutibles. Si para conseguir claridad lo cree

necesario, el autor no vacilará en acampar en una sola de las laderas de la obra poética, y dejará allende su fina mirada la «tierna, misteriosa criatura» que late en el fondo de la letra visible: «ese bosque hondísimo, lóbrego, susurrante, de la creación poética». Todo es claridad; elegante, penetrante, honda claridad reconstructiva y exegética.

Pero Dámaso Alonso no es sólo crítico, historiador y filólogo. Es también, con no menor jerarquía, poeta. ¿Cómo será la poesía del claro profesor Dámaso Alonso? ¿Será un esfuerzo por reducir a fórmulas verbales cristalinas, teoremáticas, su experiencia de hombre, como la poesía de Valéry, que en *Propos me concernant* escribe de sí mismo: «Amo el pensamiento verdadero como otros aman el desnudo y lo dibujarían toda su vida»? Tomemos sus dos colecciones más recientes: *Oscura noticia*, *Hijos de la ira*. Entremos en el «bosque hondísimo, lóbrego, susurrante», de la creación poética de Dámaso Alonso. ¿Qué hay en el seno de la espesura? ¿Arroyos luminosos? ¿Gemas transparentes? ¿Flechas eleáticas, escuetamente delineadas y quietas en el aire invisible? No, amigos. Descubrimos, pura y simplemente, un estado de ánimo: el estremecimiento. El poeta, estremecido, azorado, confuso, se debate con el misterio.

A un lado, el misterio de la sangre y del cuerpo mortal; ése que el hombre siente con oscuro pálpito bajo su alma y fuera de sí, en las cosas que existen y viven sin que sepamos cómo y por qué. No claridad, sino angustia hay en el espíritu del poeta; no es mente iluminada su hambreidad, sino turbio terror de criatura cercada por los monstruos del universo, por los latidos de sus arterias, por la constante putrefacción que para vivir y morir exige nuestro cuerpo. El poeta abre las ventanas de su ser y mira hacia las tinieblas exteriores:

*Y me he asomado en la noche,
y he sentido subir, amenazadora, una marea inmensa y desconocida.*

Esa es su operación poética, ése su mundo.

Al otro lado, el misterio del destino personal, la inanidad de la criatura humana frente a su entidad propia, la esencial necesidad de buscar apoyo en algo que sea suficiente por sí mismo: Dios creador, Dios sustentador; y, en un plano más próximo a nuestra carne sensible, la Madre de Dios, la madre de nuestro cuerpo, la esposa. Dios creador: «mi gran Dios verdadero...—que estabas haciendo subir en mí la vida». Dios sustentador: «Y pienso—cuán prodigioso fué—que tú me rodearás—, que tú me contuvieras, Señor, así...». La querencia de un regazo medianero entre la Divinidad y el alma niña: «Virgen María, madre, dormir quiero en tus brazos hasta que en Dios despierte.» La madre, la esposa, alas del corazón vacilante: «Y eran—aquellas alas vuestros dos amores—, vuestros amores, mujer, madre.»

Arquitecto de claridades, alma temerosa de misterios. ¿Qué es, en rigor, este Dámaso Alonso? ¿Es un profesor que teme el misterio y se refugia entre la filigrana de cristal de sus trabajos críticos? ¿Es un poeta que teme lo claro de la vida, como si en ello se disolviese su propia intimidad, y a trueque de existir entre oscuros terrores se lanzara a lidiar contra el misterio en torno? Es tan solo un hombre *con su contradicción*. Claridad y misterio sutilmente entrelazados: hombre.

Primavera de 1948.

LENGUA Y SER DE LA HISPANIDAD (*)

«Saltando en tierra el Almirante y todos, hincan las rodillas, muchos derramando lágrimas, dan gracias inmensas al Todopoderoso Dios y Señor, que los había traído a salvamento y que ya les mostraba alguno del fruto que tanto y en tan insólita y prolífica peregrinación, con tanto sudor y trabajo y temores habían deseado.»

Estas concisas y aurorales palabras de fray Bartolomé de las Casas nos recuerdan los dos magnos sucesos que hoy hace años que acaecieron en la ribera de una islilla americana: un nuevo continente empezaba a ofrecer a la Humanidad el apenas sospechado fruto de su presencia; unos cuantos hombres, hincadas las rodillas, emplean su lengua castellana, andaluza, para decir su gratitud a Dios, que les ha concedido el privilegio de realizar «la mayor cosa después de la creación del mundo sacando la encarnación y muerte del que lo crió», como reza la sentencia insuperable de López de Gomara. La fe cristiana y la lengua de Castilla comienzan a sustentar y a informar desde ese día el fruto histórico del continente americano.

Os invito a meditar conmigo acerca de la acción informadora, configuradora que el idioma castellano ha ejercido sobre el mensaje espiritual de América; mas no para divertirnos de nuestros afanes cotidianos cortando flores

(*) Discurso pronunciado en Barcelona el 12 de octubre de 1955.

en las selvas y los prados de la erudición lingüística, que a tanto no llegan mi ciencia y mi ingenio, sino para indagar menesterosamente si el habla que Colón y los suyos llevaron al Nuevo Mundo y las vicisitudes por ella sufridas pueden arrojar alguna luz sobre el destino terrenal de quienes ahora la usamos. Si yo poseyese saber y garbo suficientes, os deleitaría contándoos de qué modo penetraron en el decir de los castellanos, como un zumo caliente e incitador, las palabras indias con que los primerísimos criollos nombraban aquella nunca vista realidad: la «canoa», la «piragua», la «hamaca» y el «huracán» de Centroamérica; el «chocolate», la «jícara», la «petaca» y el «tomate» del Imperio azteca; la «pampa», el «cónedor», la «coca» y la «quina» de las tierras incas. O, en sentido inverso, cómo los aborígenes dieron sus primeros pasos en la historia de Occidente llamando *Castilan*, *Castilan*, a los hombres que venían desde las regiones donde el sol nace: «señalaron con la mano que si veníamos de hacia donde sale el sol, y decían *Castilan*, *Castilan*», escribe el puntual Bernal Díaz del Castillo, narrando su desembarco en el Yucatán. Pero ni a eso llego, ni eso me basta; porque no es mi propósito mostrar los pormenores del trueque verbal entre España e Hispanoamérica, sino examinar lo que ese trueque significa en la constitución anímica y en el estilo vital de quienes lo han hecho, de quienes venimos haciéndolo.

Una lengua es, en efecto, mucho más que un instrumento para el intercambio de ideas, experiencias y deseos, como los códigos de señales que las necesidades de una convivencia tecnificada obligan a inventar; una lengua es, ante todo, un hábito de la entera existencia del hombre, una sutil impronta que nutre y conforma la mente y la vida de quien como suya la habla. Pensad, por ejemplo, en una expresión trivial: «hace buen tiempo». Para decir que el estado del tiempo climático es agradable, el hispano recurre a un vocablo de evidente linaje ético: «buen, bueno». Otros pueblos, en cambio, emplearán un término de significación estética, el equivalen-

te a nuestro «bello» o a nuestro «hermoso». Sí, también los hispanos decimos a veces del tiempo que es «bello», «hermoso» o «lindo»; pero el uso de tales adjetivos es en este caso algo muy próximo al cultismo, algo levemente forzado y teatral. El habla llana y espontánea preferirá siempre la vertiente ética del agrado a su vertiente estética, y dirá: «hace buen tiempo». Y quien desde la leche materna se forma en el hábito de llamar «buena» a la temperatura que le complace, ¿no acabará adquiriendo un peculiar y bien matizado modo de ser? Cuando su espíritu llegue a la plena lucidez, ¿no pensará y dirá, como Don Quijote decía a Sancho, que es cosa de villanos el regirse por la máxima de «¡Viva quien vence!»? Así podríamos ir interpretando la distancia semántica entre el «ser» y el «estar», el empleo indistinto de la verbo «esperar» para nombrar el ejercicio de la expectación y el de la esperanza, y tantas otras sutilezas o deficiencias de nuestro idioma.

«Nuestro idioma», he dicho. Pero, ¿hay, en verdad, un idioma al que los españoles y los americanos podamos llamar «nuestro»? Las gentes castellanas de Burgos y Segovia que lean ciertas estrofas de Hilario Ascasubi, de José Hernández, de César Vallejo, o caten ciertos párrafos de *Doña Bárbara* o de *Canaima*, ¿dejarán de sentir, allá en los senos del alma donde el idioma germina, una oscura impresión de extrañeza? La lectura de la antillana *Canción para ser llorada*, de Luis Palés Matos.

*Cuba, náñigo y bachata,
Haití, vodú y calabaza.
Puerto Rico, burundaga
Martinica y Guadalupe
me van poniendo la casa....*

¿no nos introduce, por ventura, en un mundo lingüístico ajeno, dulzón, soñoliento, donde el claro y bien aristado castellano se trueca, el poeta nos lo dice, en un «patuá de melaza»? La cuestión se reitera, ineludible: en estas calendas del siglo XX, ¿hay todavía un idioma al que los españoles y los americanos podamos llamar «nuestro»?

Esa interrogación no hubiera sido posible en el México del siglo XVI,

*donde se habla el español lenguaje
más puro y con mayor cortesanía,*

según el requebrador dictamen de Bernardo de Balbuena; ni en las cortes virreinales del siglo XVII, a cuya plácidente sombra lopizaba la limeña «Amarilis» y gongorizaba la mexicana Sor Juana Inés de la Cruz; ni siquiera entre los criollos que en filo de los siglos XVIII y XIX daban expresión verbal al naciente sentimiento de rebeldía contra la metrópoli. Es fama que con la *Oda al Panamá*, del argentino Manuel José de Labardén, se inicia el americanismo literario; pero, descontada la singularidad que su contenido le otorga, su lenguaje no difiere una línea del que por entonces destilaba, cabe el Manzanares, el alambique poético de Quintana y Juan Nicasio Gallego. Sobre la inevitable diversidad del habla popular—en el trópico y en la Pampa, más también en Tierra de Campos y en el Aljarafe—, un común idioma literario unifica el decir noble de filipinos, hispanoamericanos y españoles.

¿Seguirá ocurriendo lo mismo cuando, tras la emancipación, sientan los pueblos de Hispanoamérica el urgente, el bien explicable deseo de afirmar su propia personalidad? No faltaron esfuerzos individuales para extender al lenguaje esa recia voluntad de autoafirmación. Con su vehemencia romántica, con su ansia febril «de hacerlo todo de nuevo, y todo sin España»—de Luis Alberto Sánchez es la frase—, Sarmiento proyecta una ortografía adecuada a la fonética suramericana, apela con frecuencia al neologismo galicista, y en el fondo de sus recuerdos de niño campesino busca los giros y los vocablos que mejor declaren la oriundez andina y pampeña. González Prada, por su parte, lanza en el Perú su grito contra la tradición léxica y gramatical:

*Muera el lenguaje vetusto del clásico
guerra al inútil purismo académico.*

Pero el argentino Sarmiento, y el peruano González Prada, y el ecuatoriano Juan Montalvo, y el cubano José Martí—menos rebeldes contra España de lo que ellos mismos pensaron—, ¿qué hicieron, a la postre, sino enriquecer, agilizar y vigorizar con savias nuevas el cuerpo in-senescible del idioma común? Leamos hoy, en Castilla, un par de fragmentos del *Facundo*: «El terror estaba ya en la atmósfera, y aunque el trueno no había estallado aún, todos veían la nube negra y torva que venía cubriendo el cielo dos años hacia...» «¡Sombra terrible de Facundo, voy a evocarte, para que, sacudiendo el ensangrentado polvo que cubre tus cenizas, te levantes a explicarnos la vida secreta y las convulsiones internas que desgarran las entrañas de tu noble pueblo! Tú posees el secreto, ¡revélanoslo! Diez años después de tu trágica muerte, el hombre de las ciudades y el gaucho de los llanos argentinos, al tomar diversos senderos en el desierto, decían: «¡No, no ha muerto! ¡Vive aún! ¡Vendrá!» Oigamos luego, por añadidura, la lista de los neologismos y localismos por Sarmiento usados: «civilizable», «simoniaquismo», «europeificación», «despotizar», «batear», «noramala», «ciénagos»... No hay, no puede haber duda: el rebelde contra Castilla acaba siendo brioso galán de su idioma. Desde la altura de 1955, ¿se permitirá a este hablador y amador del castellano el proclamar su gratitud a los hombres de América que, como los nombrados, han dilatado las líndes del común lenguaje, y a aquellos otros que, fresca aún la sangre de Junín, Ayacucho y Boyacá, ordenaron con no extinguido acierto el habla de la metrópoli vencida: Andrés Bello, Miguel Antonio Caro, José Manuel Marroquín, Rufino José Cuervo, Marcos Fidel Suárez?

Pero la historia de España e Hispanoamérica no se acaba en el siglo XIX; y lo que no aconteció mientras se afianzaba la independencia de los pueblos iberoamericanos, tal vez pueda ser realidad en nuestro siglo, cuando esos pueblos van alcanzando su plena mayoría de edad. Así lo piensan algunos. Los hombres de Iberoamérica

—o de Indoamérica, por usar el reciente y bien significativo neologismo—se hallarían en vías de crear una cultura inédita, sólo accidental e indirectamente conexa con la hispánica y fundada sobre la primaria actitud humana y las intuiciones básicas de la realidad que imponen, sumándose, una determinada peculiaridad racial y la singularidad ingente del medio geográfico americano, suelo sobre que se apoya la existencia y paisaje en que halla horizonte la mirada; y esa cultura, incipiente ya, requeriría con urgencia la forja de un lenguaje cada vez más distante del castellano legado por españoles y criollos. Las primeras epopeyas de la vida americana autóctona—el *Santos Vega*, de Ascásubi; el *Martín Fierro*, de José Hernández—contendrían las primicias psicológicas y lingüísticas de ese nuevo modo de ser hombre; bajo su indumento parnasiano, parisiense y clásico, el modernismo de Rubén Darío, Santos Chocano, Leopoldo Lugones, Guillermo Valencia y José Enrique Rodó llevaría en sus senos, como impulso animador, una vena del recién nacido aliento; el cual, prosiguiendo su andadura histórica, se habría hecho luego figuración plástica en el arte de Rivera y Orozco, y penetradora palabra en el verso de César Vallejo, Gabriela Mistral y Pablo Neruda, y en la prosa de José Eustasio Rivera, Rómulo Gallegos, Ricardo Güiraldes y Jorge Icaza.

Por las razones que diré, no puedo estar de acuerdo con ese estrecho modo de interpretar la historia más reciente del espíritu hispanoamericano. Pero, dejando aparte cualquier interpretación, algo muy real late en cuanto acabo de exponer. Cuando menos, dos importantes sucesos, tocante uno al orden de las actitudes y pertinente el otro al orden de las expresiones. Cualquier mirada discretamente sensible a la mudanza histórica, por fuerza ha de percibir en la Hispanoamérica de nuestro siglo una creciente entrega a la autocomprensión, al autoanálisis, a la preocupación por la autenticidad propia. No satisfacen ya las orientaciones y los esquemas ideológicos heredados de los próceres de la emancipación, y las me-

jores almas se preguntan con visible morosidad: «¿Qué somos, en nuestra realidad, más genuina? ¿Cuál puede, cuál debe ser en la Historia nuestro camino?» Igual que en la Europa del siglo XVII, cuando Descartes se interro-gaba a sí mismo por la senda de su destino intelectual —*Quod vitae sectabor iter?*—, todo hace suponer que en la vida de Hispanoamérica, desde California hasta la Antártida, se está gestando una etapa histórica nueva.

En el orden de las expresiones, por otra parte, resultan sobremanera evidentes un auge y un cambio de sentido en la americanización del lenguaje literario, ya iniciada durante la segunda mitad del siglo XIX. Hasta los años de nuestro siglo, el autor se limitaba a incluir voces y giros locales en el curso de su decir. No acontece ahora así. Desde hace varios decenios, el escritor hispanoamericano suele emplear la palabra vernácula con una grave pre-ocupación por lo que ella es y representa en la realidad viviente de quien habitualmente la usa. Más que a la mera «inclusión» del americanismo en el habla literaria, se aspira ahora su «epifanía» en el alma del lector, para que difunda en ella su sentido más radical. Compárese, por ejemplo, la presencia de la naturaleza americana en las fábulas de Rafael García Goyena, poeta ecuatoriano —y guatemalteco— del primer cuarto del siglo XIX, y en los poemas de su compatriota Miguel Ángel León, muer-to no hace mucho. En aquéllas, el elote, el zopilote o gallinazo y el otelote viven, al servicio de una intención ingenua y tópicamente moralizadora, junto a los animales y las plantas que pueblan el repertorio tradicional de Esopo, Fedro, La Fontaine, Iriarte y Samaniego. ¡Ranas áticas del Iliso, ranas latinas del Tíber, ranas gálicas del Sena, ranas ibéricas del Manzanares, ranas americanas del Guayas y del Motagua, todas cantando—croando, si queréis—los motivos éticos y estéticos de una misma cultura! Leamos, en cambio, esta estrofa de León:

*Canta, mirlo negro; di tu "de profundis", torcaza,
río que vienes gritando desde arriba,
llora mi dolor y el dolor de esta raza...*

¿No se advierte una intención nueva, terebrante, en esta aparición poética del mirlo negro y la torcaza que vuelan sobre las tierras altas del Ecuador? ¿Qué expresan una y otra sino el propósito de ofrecer al lector una intuición profunda de lo que en sí mismas sean la realidad natural y la realidad histórica de la fina patria ecuatoriana?

Mas para entender plenamente esta última vicisitud del espíritu hispanoamericano veamos lo que ha ocurrido en la intimidad de España desde los años posteriores del siglo XIX. Pensemos en la «situación de 1898» y consideremos lo que ella significa en nuestra historia. En 1898, España queda sola consigo misma. Ni siquiera siente en su seno el resollo de aquella hoguera apasionante y trágica que la hizo consumirse desde 1808 hasta 1875. Siente no más que su propia soledad, su triste y vencida soledad, y en ella y desde ella se apresta a iniciar vida nueva: una vida más sobria, más acendrada, más conocedora de su propia realidad, más atenida a sus verdaderas posibilidades. La autovisión, el autoconocimiento, la autocritica, fueron entre nosotros deber amargo y apremiante. «¿Adónde iremos, qué haremos, después de haber quedado en soledad?» En todas las almas sensibles de España surgieron esas interrogaciones. Costa y Menéndez Pelayo, Cajal y Macías Pica-vea, Unamuno y Maeztu, Galdós y Maura, *Azorín* y Fernández Villaverde, Polavieja y Maragall, cada uno a su modo, todos percibieron en su ánimo el advenimiento y el mandato de la nueva situación histórica de la patria.

Tal inquietud por la realidad de España se expresó de muy diversas maneras; y, por supuesto, en el lenguaje. Nuestro castellano se hizo más escueto y sencillo, más directo, menos retórico y grandilocuente, más enraizado en el decir del pueblo. Unamuno concede epifanía literaria a las palabras y los giros del habla rústica de Salamanca: bresar, cogolmar, entoñar, enfusar, remejer, retuso, verbenejar. Con *Azorín* cobran nueva actualidad los términos de la más vieja y tradicional artesanía y tantos otros más de progenie campesina y urbana. Valle-Inclán, por su parte,

levanta hasta el nivel de su prosa los suaves decires de Galicia y los ásperos de una América entre real e inventada. Vicente Medina y Gabriel y Galán llevan a sus versos el idioma vernáculo de Cáceres y Murcia. Y todo ello grave y esencialmente, no con intención de repetir el fácil y superficial pintoresquismo de los costumbristas del siglo XIX. El localismo idiomático ha pasado de ser pintoresco a ser esencial. Ya no es decoración ni taracea, sino mirador hacia la esencia misma de una realidad humana.

La semejanza entre lo acaecido en Hispanoamérica y lo sucedido en España es por todo extremo evidente. Aquí y allá, cabe el Pirineo y junto al Ande, análisis apasionado del alma propia y enraizamiento local del idioma literario. En definitiva, enriquecimiento del alma y el idioma comunes, hispánicos, porque—esto es lo importante, esto es lo decisivo—nuestras experiencias son y no pueden dejar de ser intercambiables. Todo lo que haga Hispanoamérica, incluso aquello por lo cual parece apartarse de España, enriquece al español que de veras lo convive; todo lo que España haga, hasta cuando más parezca meterse en sí misma, aumenta el haber espiritual del hispanoamericano que por sí mismo lo compadezca. Y ello por obra de los profundos hábitos que un idioma común, por encima y por debajo de sus mil y una diferencias locales, ha impreso en el ser mismo de cuantos lo hablan y paladean como suyo: ese idioma medular, y esa última sensibilidad por él creada, en cuya virtud un poema gauchesco puede ser plenamente eficaz en Castilla y conmover en la Pampa un cantar extremeño o murciano.

De mí sé decir que hasta el contacto personal con el más agrio indigenismo ha ensanchado y ahondado mi alma de español. Mas para no traer aquí ejemplos acres, contaré una de las experiencias que más profunda y delicadamente han penetrado en la raíz de mi existencia hispánica. Fué en Quito, con ocasión de una asamblea iberoamericana. Ibamos hacia la línea equinocial, en excursión festiva; y al llegar al pueblo de San Antonio de Pichincha, el vocero de la comunidad india, vestido con el poncho dominguero, nos re-

cibió a los españoles con esta inolvidable salutación: «¿Te acurdais, amu de la Mama-tierra Ispaña, del otro lado de la cocha, cuando hezú de vener el patrún Crestóbal Colón, hace timpus? Le hecimos de ver lo que llegó con rupa de fierru, cun caballo asustador y cun palo que mandaba truenos. Nusutrus, endius de Amraca, iscundimos de sosto y de era, abrazandu nuestra tierra para qui nu quete del todo. Pero aura, patrún de la Mama-tierra Ispaña, cuando vos hacis de vener, crozando la cocha grande, ya no venís con la rupa de fierru, senu con el shungu-curazón de hirmanu; ya nu te traís el palo del trueno, senu la mano del amigo; ya no el caballo del sosto, senu el ricadu del alma y el abrazu senciero. ¡Dius sulu pay!... Y cuando vos venís, patrún de la Mama-tierra, nusutrus los endius ya no asostamus, senu qui abrazamus; ya no tenemos miedu, senu que envetamus a nuestra alma. La croz y el lebru de la letra y la cuenta que llegó con el amu Colón ha hecho que endiu de aura seya idocadu y hirmanu. Aura ya, patrún, el endiu de aquí y los amus de allá hacimus un mesu shungu-curazón.» Bajo esa letra tosca y mestiza, como la corteza de un fruto tropical, ¡qué bella, qué delicada, qué emocionante pulpa humana e histórica! Ese indio, que luego iba a declararse compadre de Cuautemoc, de Caupolicán, de Túpac-Amaru y de «taita» Atahualpa, justificaba con su presencia y su palabra la obra de España en América: las armas aceradas de la conquista, y luego la cruz, el libro de la letra y la cuenta, su ofrecimiento de un renovado abrazo fraternal. Os aseguro, amigos, que no hubo allí ojo español al que no llegase, desde su mismo fondo, una dulce y entrañada niebla.

Vengamos, sin embargo, a lo que más importa. A través del común idioma, contemplemos sinópticamente los principales resultados del acucioso autoanálisis a que nuestros pueblos vienen sometiéndose desde hace tres cuartos de siglo; y salvado aquello que nos distingue, porque no son iguales el porteño bonaerense y el llanero de Colombia, ni el hombre de Cataluña y el habitante del altiplano, preguntémonos: «¿Es posible decir de nosotros algo que a todos convenga?» Cualesquiera que sean el color de nuestra piel

y el paralelo de nuestra latitud geográfica, ¿qué somos cuantos nos entendemos en la lengua de Castilla? A mi juicio, todo lo que sigue:

1.º Al asomarse a la altura histórica del siglo XX, todos nuestros pueblos han sentido en sí mismos aliento suficiente para decir palabras de validez universal, palabras capaces de enriquecer el alma de cualquier habitante del planeta. Recorrad la ciencia de Cajal y Houssay, de Río-Hortega y Clemente Estable, de Menéndez Pelayo y Rufino José Cuervo; la teología de los Padres Marín Sola y Arintero; las profundas intuiciones poéticas de la realidad alcanzadas por nuestros vates: los españoles Verdaguer, Unamuno, Machado y Juan Ramón Jiménez, los hispanoamericanos comprendidos entre Rubén Darío y Gabriel Mistral; contemplad la obra intelectual de nuestros pensadores y ensayistas: aquí, Unamuno, Ortega, d'Ors y Zubiri; allá, Rodó, Vasconcelos, Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. Todo ello, ¿no puede, no debe ser pábulo espiritual, allí donde el espíritu del hombre sea cultivado?

2.º Alumbrando un pensamiento y un sentimiento de validez universal, nuestros hombres han sabido asumir en ellos los valores más propios y peculiares de los pueblos a que su sangre y su costumbre pertenecen. Castilla y los Llanos del Orinoco, la sombra del Montseny y la sombra del Aconcagua están de algún modo presentes en tantas y tantas páginas de los hombres que acabo de nombrar, y no sólo en las dictadas por el numen poético. Bajo la apariencia cincelada y serena, como de fuste corintio, de la prosa de Rodó—valga este único ejemplo—, ¿no se advierte, a veces, la honda intuición del espacio que late en el alma del gaucho pampeano?

3.º Enunciando ideas de alcance planetario y asumiendo en ellas los latidos más íntimos de su vida propia, nuestros hombres y nuestros pueblos han advertido, de modo a la vez espontáneo y reflexivo, necesario y deliberado, su pertenencia a un círculo histórico y cultural bien preciso, a una cultura situada entre lo univer-

sal y lo particular, entre el orbe y el campanario. ¿Cuál es ese círculo, cuál esa cultura?

La cuestión, grave y delicada, exige de nosotros sinceridad y lucidez. Tratémosla, pues, con amor y con rigor. ¿A qué mundo histórico, a qué «cultura regional»—para decirlo con el tecnicismo de las asambleas internacionales—pertenece mos los hombres que hablamos esta lengua caudal, una y diversa? Una primera respuesta se impone en nuestro labio: todos nosotros, tagalos de Manila, mestizos de México y el Perú, estancieros de Buenos Aires, payeses de Ampurdán o labrantes de Tordesillas, somos parte de ese mundo que hemos dado en llamar «cultura occidental», «Occidente». El pensamiento griego, la ley romana, la fe del Cristianismo y el injerto que sobre ese noble tronco han ido poniendo luego la sangre y la cultura locales de mil pueblos distintos—iberos, escitas, celtas y semitas de la Antigüedad, germanos en la Edad Media, indios, tagalos y negros en los siglos modernos—son, creo, los principales ingredientes sucesivos del mundo «occidental».

Mas nadie caerá en la miope ingenuidad de pensar que la «cultura occidental» es uniforme. Hay en ella diversidad, de lenguas, de costumbres, de tendencias, de intereses. Dos enormes regiones geográficas e históricas se destacan en su ámbito, a la primera mirada: Europa y América. Europa con su maravillosa, peligrosa diversidad—Italia la bella, España la grave, Francia la gentil, Alemania la meditabunda, Inglaterra la industriosa, Polonia la siempre mártir...—, y con la unidad a que la geografía y la cultura la obligan, por debajo de pactos y discordias. América, más diversa aún—decidme en qué se parecen las tierras de Alaska y las del Chaco—y, no obstante, cada vez más deseosa y afirmadora de su unidad. Europa nos vincula a los españoles, querámoslo o no; América—Panamérica—os reúne y obliga a vosotros, los hombres que habitais entre Tejas y la Tierra del Fuego. Aunque Europa y América se necesiten complementariamente, ¿podrá negar este hecho quien aspire a vivir en

la verdad, y no a soñar en la utopía? ¿Lo negarían, si hoy viviesen, Cristóbal Colón, Hernando de Soto y fray Junípero Serra?

Sí, eso es cierto. Pero también es cierto que un inglés se entiende mucho mejor con un californiano que con un chipriota, y que un español está mucho más cerca de un limeño o de un bonaerense que de un danés, pese a lo que parezcan decir las cartas geográficas. Con otras palabras: junto a las regiones culturales «en meridiano»—Europa, América—existen, con realidad más patente aún, las regiones culturales «en paralelo», de las cuales tres parecen afirmarse con vigor y ambición crecientes: la Sajonidad, la Hispanidad y la Lusitanidad. Un inglés es a la vez europeo y sajón, como un hombre de Boston es sajón y americano, y como el español es por igual europeo e hispánico, y el hombre de Bogotá hispánico y americano. La voz humana de Shakespeare, Cervantes y Camoens, ¿no es, acaso, más fuerte que la voz cósmica del mar, para quienes creemos en la primacía del verbo?

Todo lo cual me lleva como de la mano al empeño de indicar sucintamente, con la retórica de la precisión y no con la retórica de la evasión, las notas esenciales que distinguen a la cultura regional que llamamos «Hispanidad». Dejad que este profesor emocionado rinda así su homenaje a quienes hicieron posible la fiesta del 12 de octubre. Tres son, a mi entender, los ingredientes constitutivos de la cultura hispánica.

El primero, la lengua, nuestra lengua castellana, recia y una en su esqueleto léxico y sintáctico, vigorosa o delicada en la musculatura de su frase, flexible y diversa en la piel de sus términos y giros locales. Una lengua, en suma, común y varia, del color del marfil o del color del bronce, de consistencia marmórea o carnosa, de olor a mirto o a canela; una lengua para la cual sea antes gala que pesadumbre el bilingüismo de alguna de sus tierras. En esta de Cataluña que hoy nos sustenta, donde el castellano alcanza las matizadas cimas a que le han llevado el verso de Eduardo Marquina y la prosa de Eu-

genio d'Ors, Lorenzo Riber y José Pla, para nombrar sólo unos pocos, ¿cómo olvidar las palabras amorosas, exigentes y doloridas de un Maragall, en sus todavía actuales *Tres cants de guerra*:

*Escolta, Espanya —la veu d'un fill
que et parla en llengua— no castellana...?*

Viene luego—mejor sería decir: viene a la vez—nuestra común idea del hombre: la resuelta afirmación de la entidad indestructible e inalienable de la persona individual, del «cada uno», frente a todas las modernas tentativas de su disolución a favor de ideas y técnicas abstractas, despersonalizadoras, y con la ética dimanante de ver en ese cada uno «nada menos que todo un hombre». Gauchos y manchegos, huasos y aragoneses, nicaragüenses y andaluces—unos más graves y estoicos, más dados otros a las artes del próspero vivir—, en el alma de todos se yergue, para bien y para mal, la entereza, la gallardía de la personalidad propia. Que nos lo diga la voz de un ecuatoriano ilustre, el escritor Benjamín Carrión: «España, que nos hizo la visita de las carabelas, hazaña máxima de la estirpe humana, nos dejó la herencia de la cruz y la lengua, la lealtad, el honor y la aventura. España, unidad de variedades, hombría hecha de múltiples hombrías, se abrió las venas caudalosas para enviarnos raudales del hervor de su sangre, en un ímpetu de varonía que supera al de las otras razones de conquista y civilización.» La salutación del indio del Pichincha que antes leí, ¿hubiera sido posible sin esa estimación de la personalidad humana?

Y luego, dentro de nuestra lengua, en el fondo de este modo de vivir lo personal, la nota perfectiva y radicalizadora: el hábito de sentir y pensar—sin razones discursivas, por la simple virtud conformadora de la lengua y la costumbre—que, en su raíz misma, el ser del hombre trasciende la limitación del mundo visible; que ese mundo nos place, pero no nos satisface; que para decirlo con

palabras de un poeta español, nada, ni siquiera la más empeñada entrega a la acción vital, puede borrar de nuestro ánimo una «noble melancolía de dioses desterrados». Nostalgia de lo no vivido y siempre esperado, que tanto alienta en el acento último del payador criollo como en el «dolorido sentir» del castellano Garcilaso, y tanto en el cantor creyente de la *Oda a Felipe Ruiz* como en el gran poeta cimarrón de *Residencia en la tierra*. Que otros interpreten como puedan esa radical melancolía: nosotros, cristianos, sabemos bien que en su postrera instancia procede de haber sido hechos a imagen y semejanza de Dios y redimidos por la sangre de Cristo.

Eso somos. Y siendo así, ¿lograremos adquirir los saberes, las técnicas, los hábitos de cooperación y de justicia social que nuestro tiempo exige? ¿Seremos capaces de convertir la diversa unidad de nuestra cultura en eficaz comunidad de acción de nuestros pueblos? ¿Regalaremos a la historia de todos los hombres una tercera salida de Don Quijote; un Don Quijote eficaz, que sea a la vez de la Mancha y del Panadés, de las Tierras Calientes y de los Llanos, de la Pampa y de la inmensa Sierra andina? ¿Sabremos hacer, por lo menos, que nuestras vidas individuales sean caminos hacia tan alta empresa? Entre los quehaceres menudos y cotidianos que mañana mismo han de asaltarnos, yo os aseguro, amigos, que esas altas y punzantes interrogaciones, vivas hoy en las mejores almas de España, son la más alta herencia de aquella gavilla de hombres que hoy hace años hincaron sus rodillas y, con su castellano ceceante, dijeron a Dios su gozo, su gratitud y su esperanza sobre una playa de Guanahani.

Octubre de 1955.

ENTENDERSE HABLANDO (*)

Permitidme que, fiel a nuestro más doméstico deber, comience mi salutación recurriendo al Diccionario de la Lengua Castellana. Busco en él la significación de la palabra «heraldo», y encuentro que esa significación reza así: «Caballero que en las cortes de la Edad Media tenía el cargo de transmitir mensajes de importancia.» Aunque mi atuendo, mi habla y mi mente no tengan gran cosa de medievales, heraldo soy ahora, y por modo muy fiel a lo que el Diccionario enseña. Reyes y dignatarios de nuestro idioma harto más valiosos y encumbrados que yo —bien advertís que aludo a mis ilustres compañeros de Academia—me han encomendado la misión de transmitir un mensaje de importancia: el muy honroso de ofreceros este pan, este vino y estas viandas de Castilla a cuantos habéis llegado a Madrid para discutir y remediar los problemas del habla común.

Dejadme también que cumpla tan gustosa encomienda, ya que no con lenguaje ricamente alhajado, que a tanto no llego, sí, al menos, con lenguaje seriamente responsable. Esto es, con palabras que no sean del todo infieles a la dignidad de los tres acontecimientos que aquí, sin mengua ni quebranto de la llaneza, han venido a concurrir: se han encontrado unas cuantas personas que ha-

(*) Dedicación del almuerzo que la Real Academia Española ofreció a los miembros del II Congreso de Academias de la Lengua.

blan la misma lengua, esta lengua es la castellana y esas personas sois vosotros, los representantes de todas las Academias de allende el mar.

A fuerza de repetirlo diariamente, y acaso de trivializarlo, no solemos estimar según su real entidad el acto de encontrarnos con un hombre que habla nuestro idioma. Este acto, ¿no es, acaso, el más grave y trascendente de cuantos en el orden natural puede cumplir nuestro espíritu? «No es bueno que el hombre esté solo», dijo Dios para sí, ante la recién creada soledad de Adán (*Gen. II, 18*). Y como si esa sentencia tuviese el valor de un principio metafísico, la condición humana no obtiene natural acabamiento hasta que su soledad se ha trocado en compañía, hasta que el hombre, frente a otro hombre al cual puede llamar «tú», descubre y conquista su personal posibilidad de llamarse «yo». «¿Cómo estás amigo?», decimos al que se nos acerca; y en aquel momento, por obra del lenguaje común, el aire que nuestra voz ha estremecido tenuemente—tres palabras; tres breves golpecitos de aire inquieto—contiene, en levisimo esbozo, el fundamento humano de la historia universal. Dos soledades se han hecho compañía: ya ha sido creado el suelo sobre el cual podrán levantarse los *Didálogos* de Platón, la *Oda a Salinas* o la navegación interplanetaria.

Pero esa compañía sólo llegará a ser completa y verdadera cuando los hombres que se encuentran hablen un mismo idioma. «Tú y yo somos de la misma lengua», dicen los humanísimos animales de Kipling, como señal y garantía de buena amistad. Así es, aunque el común hablar no excluya, por desdicha, la discordia. Una lengua es, en efecto, mucho más que un código de señales para el intercambio de ideas y sentimientos. «La sangre de mi espíritu es mi lengua», dice el primer verso de un poderoso soneto de Miguel de Unamuno. Y aún anduvo corto el gran vasco salmantizado, porque la lengua es a la vez sangre y forma, pábulo nutricio y hábito configurador de la mente y la vida de quien como suya la habla. Ante el rótulo «Sala de Espera» de una modesta estación fe-

rroviaria del Marruecos español, escribió André Gide en su diario: «*Quelle belle langue que celle qui confond l'attente et l'espoir!*» El lindo elogio de Gide no es del todo cierto, porque el hispanohablante suele distinguir la «espera» de la «esperanza»; pero no por ello deja de ser cierto que nuestro verbo «esperar» traduce a la vez el *attendre* y el *espérer* de los franceses, el *aspettare* y el *sperare* de los italianos, el *warten* y el *hoffen* de los alemanes, y el *to wait* y el *to hope* de los ingleses. Y quienes hemos formado nuestro espíritu usando esa bella y dúplice palabra, ¿no seremos, al fin, hombres muy dispuestos—para nuestro bien y para nuestro mal—, a tomar las «Salas de espera» por «Salas de esperanza»? Es verdad: dos hombres que hablan una misma lengua pueden *entenderse* con presteza porque, en alguna medida, *son* el mismo hombre.

Nos hemos encontrado, hablamos un idioma común, y ese idioma es el castellano. ¡Qué gozo, amigos, coincidir en una lengua capaz de haber envuelto con la noble red de sus palabras toda la cósmica redondez de nuestro planeta! En cuanto forma de la mente, una lengua es siempre un límite, mas también es un camino y un aliciente. Un conterráneo mío, el diserto y expeditivo don José de Pellicer, escribía de la lengua castellana, hace ahora tres siglos, que «no se hallará en el universo otra que sea tan fecunda, tan elegante ni tan capaz de tropos, figuritas, alegorías, conceptos, equívocos, sales y todo género y especies de muy acrisolada retórica; y como el oro finísimo sufre el cimiento y el martillo, así la lengua castellana... sufre la rueda de todas las ciencias y artes, sus argumentos, entimemas y silogismos, sin que haya materia, por delicada, difícil y sutil que sea, que no pueda tratarse y controvertirse en ella con decencia, primor, propiedad y majestad, siendo la más leal de todas, porque se pronuncia como escribe...» Algo se le fué aquí la mano, como en otros casos, al bueno de Pellicer, porque nuestro idioma, pudiendo hacerlo, no ha impulsado con suficiente energía «la rueda de todas las ciencias y

las artes». Pero esa misma deficiencia, ¿no es a la vez, por ventura, un incentivo para quienes hablamos castellano, capaces no sólo de inventar palabras éticas, como «hidalguía», «quijotismo» y «sosiego», mas también de proseguir el camino que en España y en América iniciaron los inventores de términos como «platino», «eritronio», «wolframio» y «neurona»?

Y aun cuando la limitación no fuese animadora espuela, no por ello amenguaría la nobleza específica de nuestra lengua común. Oíd cómo la descubría y encomiaba en una ciudad americana, poco años ha, un finísimo catador de habla inglesa. Thomas Merton, el poeta trapense, entra en una iglesia de La Habana y siente que el castellano de la predicación le rodea el alma como un abrazo vigoroso y cordial. «Oí—dice en su autobiografía—los sermones armoniosos de los sacerdotes españoles. Su misma gramática parecía digna, mística y cortés. Me parece que, después del latín, no existe una lengua tan adaptada a la plegaria ni tan hecha para hablar de Dios: a la vez fuerte y suave, posee, no obstante, esa dureza y esa acuidad que le da la precisión exigida por el verdadero misticismo; y, sin embargo, es dulce, como pide la devoción; es cortés, suplicante y elegante, y se presta sorprendentemente poco a la sentimentalidad. El español tiene algo de la intelectualidad del francés, sin tener su frialdad, y jamás sobreabunda en melodías femeninas, como el italiano. Incluso en labios de una mujer, el español no es nunca débil, nunca sentimental». En el ingente rosario de los loores de nuestra lengua, éste de Thomas Merton, tan reciente, tan desinteresado y virginal, debe ocupar, a mi juicio, un puesto de honor.

Amigos míos: en nombre de la Real Academia Española, cuyo heraldo soy ahora, sed bien venidos al honrado servicio de esta lengua que nos une, afirma, incita y ensalza. Sed bien venidos y recibid, a través del pobre azarbe de mis palabras, el agua limpia y honda de nuestra gratitud. Porque quienes habéis venido a encontrarnos hablando el común castellano, sois vosotros, los re-

presentantes de todas las Academias que por él velan, los mejores testigos y hacedores de su universalidad, los que con sones y cadencias que añaden gracia nueva a su nobleza antigua, traéis a Castilla la herencia hermosa de Rubén Darío y la herencia sabia de Andrés Bello. En vosotros vemos no pocos de los más entrañables motivos de nuestro gozo de hispanohablantes, desde el que procura la alta cima de los versos de oro y cristal, y la palabra dulce, tornasolada y fluyente del criollo, hasta el que nos depara el habla conmovedora y humilde del indio, el tagalo y el negro. Por vosotros nuestra lengua castellana, recia y una en su esqueleto léxico y sintáctico, vigorosa o delicada en la musculatura de su frase, gana en su piel una riqueza de color, sabor, olor y tacto como jamás otra lengua tuvo sobre la haz de la tierra: el color del marfil y el del bronce, el sabor de la sal y el del café, el olor del mirto y el de la canela, la aspereza del roble y la suavidad del ceibo, todo ello tiene la piel de nuestro idioma, según el lugar del planeta donde se le hable o escriba, y de todo ello sois vosotros artífices y portadores.

Bajo una eximia Presidencia, vamos a unir nuestro esfuerzo para que la sugestiva diversidad del castellano universal no se convierta en dispersión, y para que su necesaria unidad sea norma y no cárcel. Millones y millones de almas están pendientes de nuestra empresa. Algunos de vosotros vais a poner en ella vuestro gran saber gramatical, literario o lexicológico; otros aportarán al común quehacer sus altas dotes de creadores de idioma, y éstos podrán decir a las cosas la frase orgullosa del valleinclanesco Max Estrella: «Yo te bautizo. Soy poeta y tengo el derecho al alfabeto»; otros, en fin, nos regalarán con su dilatado conocimiento de hombres y tierras. Menos afortunado, yo, que no poseo ciencia de lingüista ni gracia de creador, os serviré de curioso y resignado acólito, y pediré al Dios de los pueblos y las lengua el buen éxito de nuestro quebradizo empeño. «Señor—le diré—; tú, que quisiste ser llamado Verbo y que creaste

ictico,

mo

las lenguas para que los hombres se entiendan entre sí como criaturas dotadas de razón y libertad; tú, a quien este viejo idioma castellano siempre ha querido ser tan propicio, haz que nunca se rompan el diálogo fraternal y la buena voluntad entre los pueblos que lo hablan, y danos acierto a los que desde hoy vamos a esforzarnos por conseguirlo.» Eso pediré al Dios de los pueblos y las lenguas. Y a todos vosotros, que vais a pisar durante unos días la tierra donde nuestro idioma fué niño balbuciente, os saludaré con dos radiantes persoas del gran poeta de esa tierra:

*¡que el sol de España os llene
de alegría, de luz y de riqueza!*

Abril de 1956.

ENFERMEDAD Y BIOGRAFIA

I. LA MEDICINA INTERNA, CIENCIA ABIOGRAFICA

Entre los años 1907 y 1910, muy poco antes de su muerte, seguía escribiendo Guillermo Dilthey esbozos y capítulos sueltos para la nunca conclusa segunda parte de su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Uno de ellos lleva por título «Die Biographie», y en él se leen estas líneas: «Toda vida puede ser descrita: la pequeña como la poderosa, la cotidiana como la extraordinaria. Desde los puntos de vista más diversos, puede nacer el interés de hacerlo. La familia conserva así sus recuerdos. La justicia criminal y sus teorías describen la vida de un delinquiente; la patología psíquica, la de un hombre anormal. Todo lo humano se trueca en documentos que nos actualizan alguna de las infinitas posibilidades de nuestra existencia...» (*Gesammelte Schriften*, VII, 247).

El lector actual, y mucho más si es médico, no puede evitar un leve movimiento de sorpresa. ¿Por qué es sólo la «patología psíquica» la que estudia biográficamente a sus pacientes? ¿Acaso no los estudia así la «patología somática»? Pero la sorpresa sólo dura un instante. Dos consideraciones llegan a disiparla. La primera, la fecha del texto; primer decenio de nuestro siglo. La situación de la Medicina en esos años, ¿permítia, por ventura, otro modo de pensar? La segunda consideración ataña tanto a la Medicina misma como a quienes opinan sobre ella.

¿No hay muchos médicos y muchos hombres reflexivos que, incluso hoy, siguen pensando lo que a primera vista parece indicar ese texto de Dilthey?

El mismísimo Jaspers escribe—incomprensiblemente—en la quinta y última edición de su *Allgemeine Psychopathologie*: «Al paso que el médico somático, en cuanto tal, sólo tiene que habérselas con una enfermedad pasajera o crónica, o con una condición típica del enfermo, llámeselo sexo o constitución, pero no con la personalidad total, los psiquiatras se han preocupado siempre de toda la vida pretérita de sus enfermos, y en todos sus respectos, así los de naturaleza personal como los de naturaleza social» (IV, III, pág. 563). Si esto lo dice Jaspers en 1948, ¿cómo puede extrañar que Dilthey dijese algo parecido entre 1905 y 1910?

Recordemos, en efecto, cuál era la situación del pensamiento médico en los tres primeros lustros de nuestro siglo; reconstruyamos lo que la Medicina «oficial» pensaba acerca de la enfermedad. Una enfermedad se sería, a la postre, un trastorno, típico e individual a la vez, en el proceso material y energético de la vida. Había llegado a su plenitud histórica y social la idea de la patología que proclamaron en el corazón del siglo XIX las dos mentes más decisivamente rectoras de la Medicina entre 1850 y 1920: la de los discípulos directos o indirectos de Johannes Müller—los fisiólogos Helmholtz, Du Bois Reymond y Pflüger; los morfólogos Schwann y Henle; los patólogos y clínicos Virchow, Wunderlich, Traube, Frerichs—, y, por otra parte, a este lado del Rin, la mente de Cl. Bernard.

El año 1880 fundó Frerichs, ayudado por Leyden, la *Zeitschrift für klinische Medizin*, en cuya «Introducción», redactada por el propio Frerichs, puede leerse, a título de consigna principal: «Las condiciones bajo las cuales se configura la vida enferma deben ser investigadas según el mismo proceder empírico que las del general proceso de la vida, del cual aquélla es sólo una fracción.» No eran estas palabras sino repetición del pensamiento nosológico

común a toda la escuela: «la patología no es sino fisiología en condiciones alteradas». Gran verdad. Pero a la hora de estudiar esa fisiología y esa patología el fisiólogo y el patólogo no sabían considerar «científicamente» sino las determinaciones físicas y químicas de la vida sana o morbosa; y, según ellas, trataban de entender *more mechanico*, eso que Frerichs, todavía con indicios del pasado entusiasmo romántico, llamada *allgemeinen Lebensprocess*, «general proceso de la vida».

No era otro el pensamiento de Cl. Bernard. Inequívoca e insistentemente lo declara: «Las enfermedades no son, en el fondo, más que fenómenos fisiológicos en condiciones nuevas. Las reglas indicadas para la investigación fisiológica son absolutamente las mismas que conviene seguir en Patología y Terapéutica.» El laboratorio debe ser, por tanto, el árbitro de la Medicina entera: «Yo considero al hospital—escribía Cl. Bernard—sólo como el vestíbulo de la Medicina científica, como el primer campo de observación en que debe entrar el médico; pero es el laboratorio el verdadero santuario de la ciencia médica.» Así se explica que en otra página pueda decir: «El médico se ve con frecuencia obligado a tener en cuenta en sus tratamientos eso que llaman influencia de lo moral sobre lo físico, y, por consiguiente, una multitud de consideraciones de familia o de posición social que nada tienen que ver con la ciencia.» El pensamiento es diáfano: todo aquello en que interviene la libertad del hombre, es decir, lo verdaderamente humano de su condición, «nada tiene que ver con la ciencia.» Si no hubiese otra posibilidad de «ciencia» que la correspondiente a la idea que del determinismo tuvo Cl. Bernard, tendría toda la razón el gran fisiólogo. Pero habría que preguntarle: *a)* si no cabe la existencia de «ciencias» basadas en ideas del determinismo distintas de la suya, y *b)* si con su visión del determinismo pueden ser suficientemente explicadas la fisiología y la patología del hombre.

Dejemos, empero, la faena de criticar el coincidente pensamiento patológico de Cl. Bernard y los discípu-

los de Johannes Müller. Como pronto veremos, la dialéctica real de la historia—el curso de la medicina contemporánea—irá haciéndolo implacablemente. Limitémonos ahora a preguntarnos: si ese pensamiento patológico había logrado su plenitud histórica y social entre 1900 y 1915, ¿en qué medida podía el clínico atender a la biografía de sus pacientes? ¿Qué importancia podía tener para su pensamiento y su conducta de médico el hecho de que a un ulceroso de estómago le fuese antipático el jefe de su oficina, o que el novio de tal enferma de anginas tuviese una amante?

No seamos injustos. A los clínicos de entonces y de todas las épocas las han importado siempre estos problemas. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, la feliz intervención diagnóstica de Erasistrato en el casto triángulo amoroso formado por Seleuco, Antíoco y la linda Estratónica? Laennec, por su parte, ¿no pensaba que la tisis pulmonar es más frecuente en las grandes ciudades, porque las contrariedades morales son en ellas más numerosas y profundas? Y von Leyden, pontífice de la clínica alemana en el primer lustro de nuestro siglo, ¿no enseñaba a sus discípulos que el primer acto del tratamiento médico es el acto de dar la mano al paciente? La realidad de las cosas ha obligado siempre al clínico a ver en el enfermo un ser dotado de biografía «humana». Lo propio de la medicina «oficial» de 1910 no era tanto desconocer esta realidad como adoptar frente a ella una actitud de menosprecio a la vez estadístico e intelectual. Estadístico, porque se pensaba que la influencia de la vida anímica sobre la enfermedad es un evento excepcional, al menos en lo relativo a las afecciones estrictamente somáticas. Menosprecio intelectual, también, porque el conocimiento médico de tal influencia no sería ni podría ser verdadera «ciencia». Recordemos las tajantes palabras de Cl. Bernard, y advirtamos, por añadidura, el cariz semidespectivo de su expresión: «Eso que llaman influencia de lo moral sobre lo físico», *ce qu'on appelle...* La consideración clínica de las vicisitudes pertinentes a la vida personal del

enfermo—su existencia familiar, profesional, política y religiosa, la relación entre su intimidad y su vida instintiva—sería, a lo sumo, si se me permite la frase, una habilidosa «gramática parda» del clínico, en modo alguno un saber con jerarquía de «ciencia». Ciencia sería auscultar, explorar los reflejos y medir la glicemia; lo demás, picardía clínica.

Tratemos de expresar con cierto rigor esa idea de la relación entre la enfermedad y los ingredientes «extrasomáticos»—sociales, históricos o íntimos—de la biografía individual. Respecto de la enfermedad, esos ingredientes de la vida humana que provisionalmente he llamado extrasomáticos, podrían ocupar dos posiciones contrapuestas; podrían ser causa remota y epifenómeno. Todos saben que una vida personal contrariada puede ser la causa remota de un desorden intestinal crónico; el conocido libro de Axel Munthe es, pienso, testimonio suficiente. Pero, una vez producido el trastorno, el médico lo estudiaba a favor de los métodos exploratorios físicos y químicos de su «ciencia patológica», y sólo con ellos. La índole de la causa merecería, cuando más, cierta atención terapéutica—«Cásese usted», «No viva usted con sus suegros», etcétera—, nunca respeto intelectual, nunca, por tanto, consideración patológica; y en cuanto al mecanismo del desorden morboso, la alusión vaga a una misteriosa interacción psicofísica colmaba las medidas de los más exigentes. Quien lo dude, lea los tratados de Patología general vigentes a comienzos de siglo.

El ingrediente «extrasomático» de la vida humana podría ser, además, epifenómeno de la enfermedad, reacción del enfermo al hecho de padecerla. Mas tampoco esta segunda posibilidad merecía del médico especial estimación. Veía en ella, tal vez, un signo orientador de su exploración objetiva; nada más. ¿Qué valor tenía, por ejemplo, la actitud del enfermo frente a su propia dolencia? Una sincera frase de Leube resume el juicio de la gran mayoría de los médicos: «El tiempo empleado en hacer un interrogatorio minucioso es tiempo perdido para

hacer un diagnóstico exacto.» De la biografía del enfermo importaban las vicisitudes de orden somático, aquellas cuyo mecanismo puede hacerse «visible»: un contagio microbiano, la ingestión de un tóxico, una caída de espaldas. La fracción extrasomática de esa biografía, aquella que sólo es «audible»—un disgusto íntimo, una pasión reprimida—, apenas existía para el clínico, y no llegaba a existir para el patólogo. En la enfermedad, fuese aguda o crónica, sólo se veía, si vale hablar así, un «quiste biológico» en la biografía del enfermo, un episodio de su vida orgánica más o menos largo y penoso para él.

Tal era la situación del pensamiento médico cuando escribió Dilthey el texto precedente. La fisicalización de la medicina parecía hallarse muy próxima a su triunfo total. Pero ese triunfo, ¿no era acaso una victoria tardía, pírrica? Los nombres de Dilthey y Bergson, el grito herido y perturbador de Nietzsche, la obra biológica de Driesch, ¿no proclamaban el hundimiento de la mentalidad mecanicista? Más que el último y ya inmediato objetivo de la visión mecánica del mundo, ¿no sería la Patología su reducto postrero, y el médico su granadero más tenaz? No tardó en demostrarlo con evidencia la propia realidad histórica. Tanto más, cuanto que a la crisis de la visión mecánica del mundo se añadieron otros dos ingentes sucesos: la primera guerra mundial y la fabulosa difusión del psicoanálisis de Freud (1). Pero esto requiere explicación más precisa.

(1) El verdadero iniciador de la intelección “biográfica” de la enfermedad ha sido Sigmund Freud. Hay que proclamarlo sin reservas. No extrañe, sin embargo, que en este sucido panorama histórico no aparezca un apartado especial acerca de las relaciones entre la visión freudiana de la neurosis y la biografía. Mi atención se ha dirigido principalmente hacia las enfermedades que estudia y trata la llamada “Medicina interna”. La obra de Freud y su influjo sobre el pensamiento médico son, pues, el telón de fondo de todo el presente estudio.

II. LA OBRA DE LUDOLF KREHL

Tratemos de convivir con un gran maestro de la medicina alemana, Ludolf Krehl, la experiencia de un médico inteligente y sensible durante los años de la primera guerra mundial. El año 1914 ha cumplido Krehl los cincuenta y tres de su edad. Hállose en su plenitud científica y docente. Pocos han aplicado a la Clínica con tanto provecho los métodos mensurativos y exactos de la Física y la Química; ninguno con más entusiasmo. Sus trabajos sobre la patología del músculo cardíaco, sobre la fiebre y la termogénesis, sobre el metabolismo patológico, sobre la regulación nerviosa de las funciones, pertenecen ya al acervo universal de la fisiopatología «científica». Su famosa *Pathologische Physiologie* ha dado la vuelta al mundo. ¿Recordáis el prólogo del autor? «La Anatomía, la Fisiología y la Patología—esto es, la Anatomía patológica—son y serán siempre los fundamentos incombustibles de la ciencia médica; el poder, la importancia y el valor del médico serán tanto mayores cuanto menos se aleje de esta base, cuanto más fiel sea a las ciencias de la Naturaleza.» Hasta los años decisivos de 1914 a 1918, Krehl ha entendido la «ciencia médica» según el consejo de Cl. Bernard, y ha visto en el laboratorio su «verdadero santuario». Así lo hicieron casi todos los clínicos alemanes de su generación: «La visita hospitalaria del asistente joven—escribe un buen conocedor de la época—no duraba mucho; pero su trabajo en el laboratorio consumía horas y horas del día y de la noche.» Ese parecía ser el único «camino real» de la ciencia; *der königliche Weg der Wissenschaft*, como había enseñado a decir—y a pensar—Emmanuel Kant, el oráculo (1).

Llega así la guerra de 1914. Ludolf Krehl, ya profesor,

(1) Es muy representativo de esta época de Krehl su trabajo «*Klinik und Experiment*», publicado en el volumen con que el *Deutsches Archiv für klinische Medizin* celebró el primer centenario de la Clínica Médica de Leipzig (vol. LXIV, 1899).

es movilizado como director de un hospital de campaña. Cumple su nuevo deber con entusiasmo. Pero ¿cuál es, en verdad, su deber? Ahora no tiene, allende la sala hospitalaria, el perenne incentivo de un laboratorio lleno de calorímetros, galvanómetros, quimógrafos y alambiques. La sala del hospital no es atrio, sino meta. Ahora está el médico solo consigo mismo y con un puñado de enfermos que exigen—y de los que se exige—curación rápida y segura. La finura «científica» del diagnóstico se halla rigurosamente subordinada a la eficacia «práctica» del tratamiento. El profesor no puede ser fisiopatólogo, sino médico, puro médico; no hay opción.

Durante meses y meses, Krehl está solo con sus enfermos y con sus pensamientos. Poco a poco van madurando en su espíritu las preguntas ineludibles. ¿Qué sentido y qué posibilidades tiene mi viejo y vigoroso saber fisiopatológico frente a las exigencias de la Clínica? El «saber clínico», ¿es, como yo pensaba, la mera aplicación concreta de un «saber fisiopatológico» construido con el galvanómetro, el quimógrafo y el tubo de ensayo? Aunque la respuesta sea previsible, no será ocioso formularla: *Krehl descubrió en la realidad misma, y no mediante especulaciones críticas, que la fisiopatología «tradicional», la orientada por los discípulos de Joh. Müller y por Cl. Bernard, era esencialmente inválida para resolver con plenitud los problemas de la Clínica; o, con otras palabras, que aquella fisiopatología no era sino una esquematización artificiosa e insuficiente de la realidad observable en el enfermo.* Años más tarde escribirá en su libro sobre el origen, el diagnóstico y el tratamiento de las enfermedades internas: «Era mi plan originario exponer el tratamiento de las enfermedades internas según los principios de la Fisiología patológica. Soñé el mismo sueño que cien años antes había soñado el gran Magendie... Tuve que ver, con dolor, que tal exposición no es posible... Ha podido verse, en efecto, que sólo en una parte de los casos concuerda el modo de pensar que nos orienta a los médicos en la dirección de un tratamiento

con el que usamos al hacer Fisiología patológica. Con otras palabras: sólo un número relativamente escaso de enfermos, y siempre en sólo una parte de sus trastornos, son tratados conforme a nuestro conocimiento biológico de los procesos naturales, esto es, según una consecuencia necesaria de las consideraciones formuladas por la Fisiología patológica... Contra lo que he deseado y esperado durante la mitad de mi vida, no es la Terapéutica una consecuencia, sino un complemento de la Fisiopatología.»

En aquellos años de activa y reflexiva soledad, Krehl vivió, en suma, la insuficiencia de una actitud intelectual frente a la enfermedad humana. La enfermedad de un hombre no es un mero desorden típico e individual en el «general proceso de la vida»; la anatomía patológica y la fisiopatología de quimógrafo y alambique son, sí, necesarias, pero no son suficientes. En tal caso, ¿qué debe hacer el médico, un médico intelectualmente forzado a ser patólogo?

Cuando se ve fallar un hábito intelectual hondo y, hasta entonces, poderoso—eso era a comienzos del siglo XX la Fisiopatología «tradicional»—, son posibles muchas actitudes espirituales. Relativamente al problema patológico, todas o casi todas las imaginables se dieron entre los hombres de la generación de Krehl. Cabía encastillarse muy dignamente en el saber tradicional, y esperar con paciencia y cierto altivo decoro los hábitos nuevos; eso hizo, por ejemplo, Friedrich Müller, el gran maestro muniques. Otros prefirieron renegar del saber patológico heredado, de la ciencia mensurativa y hasta de la inteligencia lógica, en nombre de una turbia biología más o menos intuitiva e hipocrática; así, Bernhard Aschner y sus secuaces. Alguno pretendió resolver la aporia construyendo apresurada, ambiciosa y—si se quiere—titánicamente un sistema patológico nuevo; tal fué el caso de Friedrich Kraus. Mas también era posible otro camino, y ése fué el de Ludolf Krehl.

La actitud espiritual de Krehl fué doble. Por una parte, la humildad: un estricto y rendido atenimiento a la pri-

maría realidad de cada uno de sus enfermos; la fidelidad a la consigna imprescriptible—*zu den Sachen selbst!*—que por entonces proclamaban los filósofos. Por otro lado, la prestancia intelectual: considerar la realidad sabiendo de antemano que la mejor práctica es siempre una buena teoría. No renunció Krehl a ninguno de sus saberes antiguos ni consideró vena ya agotada la investigación científiconatural de la Patología; pero se dispuso a ordenar el saber pretérito y el saber posible en una nueva visión del problema patológico. Más que el *vetera novis perficere* de los continuadores, su lema era el tácito *vetera in nova assumere* de los creadores originales. Aun sabiendo que, pese a la magnífica elasticidad de sus sesenta años, él no lograría sino entrever una parte de la tierra presentida (2).

Una famosa conferencia titulada *Krankheitsform und Persönlichkeit*, nos muestra sinópticamente cómo entendía esa nueva visión del problema patológico. Fué pronunciada en Leipzig, en junio de 1928. Honró Krehl la memoria de los grandes maestros lipsienses—Wunderlich, Ludwig, Curschmann, His, Cohnheim, Heubner, Thiersch—, y se declaró heredero de su obra: «Nos apoyamos todavía sobre el suelo que dieron a nuestros pies; la ciencia natural como *uno* de los fundamentos de la Medicina.» «Pero no seríamos dignos discípulos de tan grandes maestros—prosiguió diciendo Krehl—, si con nuestras débiles fuerzas no colaborásemos en la *ulterior evolución de la Medicina*. La cual consiste, a mi parecer, en el *ingreso de la personalidad en la Medicina como objeto de investigación y estimación*. Es decir, en la reinstauración de las *ciencias del espíritu* y de las relaciones de la vida entera como *otro* de los fundamentos de la Medicina, y en igualdad de derechos con la ciencia natural.»

(2) Muestra muy bien este proceso del pensamiento de Krehl la comparación de las sucesivas ediciones de su *Pathologische Physiologie*. “Para el médico tiene el recinto de la personalidad del enfermo mucha más importancia de lo que solíamos admitir en nuestro tiempo”, dice ya en la de 1918.

La Medicina sería, por tanto, un cuerpo de saberes teóricos y prácticos acerca del hombre enfermo, apoyado sobre dos pies: las ciencias de la Naturaleza (Física, Química, Biología) y las ciencias del Espíritu (Psicología de la personalidad, Sociología). Muy con su época, llama Krehl «racionales» a los saberes correspondientes al primero de esos dos dominios, e «irracionales» a los procedentes del segundo, «porque la vida y la personalidad son, en última instancia, irracionales, al menos para nosotros». ¿Logrará la Patología reducir a unidad esos dos modos de saber acerca del hombre y la enfermedad? «Una experiencia y un análisis progresivos—responde Krehl—muestran cómo se van tendiendo hilos conectivos entre lo nuevo y lo viejo, primero entre los diversos miembros aislados, luego trabándolo todo en unidad.»

El problema fundamental del patólogo Ludolf Krehl es ahora la comprensión de la forma de la enfermedad en el enfermo individual. ¿Qué es lo que en cada proceso morboso determina la apariencia del cuadro sintomático? En la concreta enfermedad de un hombre, ¿qué es lo que de su propia existencia pertenece a tal enfermedad? La respuesta debe ser tajante: «Todo.» El modo de enfermar «depende, por supuesto, del género, la forma, la extensión y la causa del daño orgánico; pero todavía más de la índole corporal y anímica del enfermo». Frente a las más diversas afecciones morbosas—enfermedades cardiorrenales e infecciosas, el vómito, la tos—, va mostrando el gran clínico cómo la apariencia de cada proceso individual viene determinada por una pléyade de momentos causales: la etiología de la enfermedad, el órgano afecto, la correlación interorgánica, la constitución psico-física individual, la vida psíquica consciente e inconsciente. No pronuncia Krehl expresamente la palabra «biografía»; pero no deja de aludir a ella con harta claridad: «La forma de un proceso morboso depende siempre de la totalidad de cuanto en ese hombre acaeció y acaece.» Y en otro lugar declara confiar en «las considerables

perspectivas del proceder de Freud». Pronto veremos lo que esto significaba.

Cuenta von Weizsaecker que en los últimos años de Krehl había en su *escuela* «algo así como dos alas: la antigua, científiconatural, y la joven, psicológica y socialmente matizada. Si esa *escuela* no se le partió en dos fragmentos fué gracias a la elasticidad de su pensamiento y a la juventud de su corazón». Ludolf Krehl, a caballo entre dos mundos, se limitó a juntarlos y a presentir su radical unidad en cada existencia humana individual.

Dos de sus discípulos, Richard Siebeck y Viktor von Weizsaecker, proseguirán la empresa que él inició, y se aproximarán más al objetivo supremo. El pensamiento patológico del primero ha quedado muy bien expuesto —no contando otras publicaciones, como su libro *Über Beurteilung und Behandlung von Kranken* (Berlín, 1928)— en los capítulos inicial y final del magnífico *Lehrbuch der inneren Medizin*, de Assmann, Beckmann, von Bergmann, etcétera (3). Las ideas de von Weizsaecker acerca de las relaciones entre la enfermedad y la biografía del enfermo merecen capítulo aparte.

III. VIKTOR VON WEIZSAECKER (*)

Puesto que hablo como historiador, debo comenzar siéndolo de mí mismo, y contar cómo llegué al conocimiento de la obra de Viktor von Weizsaecker. Fué en 1935. Era yo entonces médico del Manicomio Provincial de Valencia. Invitado por Juan José Barcia Goyanes, y en colaboración con él, había de dar un cursillo de Antropo-

(3) El reciente libro *Medizin in Bewegung* (Stuttgart, 1949) es, sin embargo, el mejor testimonio del pensamiento clínico de Siebeck. Trátase de una hermosa obra de plena madurez, cuya traducción al castellano recomiendo con instancia.

(*) NOTA EN 1958.—El lector deberá tener en cuenta que estas páginas fueron escritas en vida de von Weizsaecker y antes de la publicación de sus libros *Der kranke Mensch* (1951) y *Pathosophie* (1956).

logía médica durante el estío de 1936. Más de una vez había leído yo el nombre de von Weizsaecker, autor de muy sutiles trabajos sobre la fisiopatología de la sensibilidad humana y creador del concepto de «transición funcional» (*Funktionswandel*), tan decisivo para demostrar que en el trastorno neurológico—y, más generalmente, en todo trastorno morbososo—no hay sólo alteración en orden al *quantum*, bajo forma de «hiperfunción», «hipofunción» o «disfunción», sino, ante todo, novedad en el *quale*, aparición de un modo cualitativamente nuevo de responder al medio y hacer la vida. Me apresuraré, pues, a encargar y leer dos opúsculos suyos, entonces recién aparecidos: *Aerztliche Fragen y Studien zur Pathogenese*. Los dos me mostraron súbitamente al «médico» y «antropólogo» que había tras el «neurólogo» von Weizsäcker, y me revelaron su concepción biográfica de la patología. Para mí, lo recuerdo bien, un sorprendente y sugestivo hallazgo.

Del cursillo de Barcia y mío sólo pudo darse la lección inaugural. Sucesos que cambiaron el rostro y el corazón de España redujeron el resto a puro futurible. Pero en medio de aquella tremenda conmoción del espíritu, seguía operando en mí la honda impresión intelectual que el descubrimiento de la «medicina biográfica» me produjo. Conversaciones ulteriores con Carlos Jiménez Díaz y Juan José López Ibor (Pamplona, verano de 1937) lo demostraron con muy expresa evidencia. Años después, un libro más de mocedad que de madurez (*Medicina e Historia*, 1942) dió primera forma elaborada e impresa a mi personal visión del pensamiento patobiográfico de von Weizsäcker.

I. En esta mínima historia—y en todas las «historias», aunque hablen de Alejandro—no importan tanto los hechos como su significación. ¿Cuál era la de mi aficionada sorpresa de 1935, cuando—cuatro años antes de que apareciese el primer número de la *Psychosomatic Medicine*—vi perseguir empírica y reflexivamente la cone-

xión entre la enfermedad, cualquier enfermedad, y la total biografía de quien la padece?

En todo movimiento personal hay que distinguir siempre, por sistema, lo que en él ha puesto la situación y lo que en él pone la persona; lo mostrenco y lo original. Confieso de buen grado que mi impresión de entonces fué mínimamente original. Todo o casi todo era en ella tópico; todo era actual o virtualmente compartido con muchos. Lo que en el movimiento de mi espíritu fué «sorpresa», debíase a la que, por necesidad, había de producir una actitud ante el enfermo orgánico tan distante de la que me habían enseñado los manuales de mi formación escolar y el magisterio clínico tradicional. Lo que en aquél fué «afición», dependía, a su vez, de otra condición de mi vida no menos participada: mi pertenencia a un mundo que ya no era positivista y mecanicista, y no sabía aún lo que había de ser.

No hay en ello contradicción. La novedad histórica llega a otros dominios de la actividad humana—el arte, el pensamiento filosófico, el modo de la *religiosidad*—antes que a la medicina; y en ésta, con más presteza a la clínica que a la patología. La gran novedad europea que llamamos Renacimiento se expresó como problema clínico—las «nuevas enfermedades» del siglo xv, la sífilis—mucho antes de que Paracelso y Miguel Serveto, el Serveto de la *Universa syrporum ratio*, quebrantasesen con su personal rebeldía el absoluto dominio de la patología tradicional; el Romanticismo se hizo *System der Medizin*, con Kieser, no pocos años después de aunciarse en torno a Mesmer y de hacerse visible en la dolencia y en la pluma de Novalis. Así, ahora. Desde fines del siglo xix, el pensamiento filosófico y la sensibilidad estética venían denunciando que el cristal del tiempo dejaba de mostrar al hombre como «objeto físico» e iba haciéndolo ver como «ser viviente» y como «persona». Cuatro nombres: Dilthey (nac. en 1833), Nietzsche (nac. en 1844), Bergson (nac. en 1859) y Scheler (nac. en 1875), hablan por sí solos al espíritu menos avisado. No fué esto sólo. Una fuer-

te onda neurótica hizo patente en los consultorios europeos, hacia el Fin de Siglo, la crisis de la existencia individual y colectiva con que la novedad histórica se iniciaba. Los «histéricos», «nerviosos» y «neurasténicos» de 1890 a 1900 eran, en no escasa medida, signo clínico de una incipiente catástrofe social, o—prefiramos verlo así—del advenimiento de un mundo histórico nuevo.

¿Hubo algo equivalente en el dominio del pensamiento patológico? Sólo mucho más tarde. La patología vitalista de von Monakow y de Fr. Kraus no logró expresión bien articulada hasta los años de la Primera Guerra Mundial y los de su inmediata postguerra. El psicoanálisis fué hasta el cuarto o quinto lustro de nuestro siglo, para la patología «oficial» o «académica», un movimiento más que discutible, un suceso científico rigurosamente extramural. Hasta el decenio de 1920 a 1930 no comenzaron los patólogos más avisados—Ludolf Krehl, Gustav von Bergmann y los hombres del «círculo de Viena» (O. Schwarz, P. Schilder, R. Allers)—a postular una patología humana temáticamente acorde con la humana condición de las enfermedades que los médicos estudian. Tratábase, no obstante, más de programas que de logros, más de postulados que de experimentos y teoremas. Tal vez hubiera entre los vieneses, convecinos de Freud y de Adler, mayor concreción clínica; pero en ningún caso se iba mucho más allá de «freudizar» o de «adlerizar» ante el problema antropológico de las organoneurosis. En mi libro *La historia clínica* puede leerse una amplia reseña de esa diversa quietud germinal.

Por los mismos años—1926 a 1931—recibía yo mi formación médica universitaria. Algun eco de esos balbucientes conatos por hominizar la patología nos llegaba a los estudiantes de entonces. Recuerdo ahora los tempranos trabajos de Marañón sobre las condiciones psicosomáticas de la emoción humana; o una conferencia del agudo Novoa Santos—con el negro mechón sobre la frente y aquel simpático aire entre bohemio y apicarado—acerca de los efectos metabólicos de la hipnosis, muy en la línea de

las investigaciones de G. R. Heyer. Pero, en conjunto, y relativamente a la presencia del alma en la patología, todos concluíamos nuestros «años de aprendizaje», como Freud respecto a la psicología de las neurosis en la Viena de 1880: «con toda la inocencia y toda la ignorancia que pueden exigirse a un médico de formación académica».

No nos ocurría lo mismo frente a otros órdenes de la actualidad intelectual de Europa. Los cuadernos y los libros de la *Revista de Occidente*, cuando no la incursión personal y directa en las letras transpirenaicas—¿qué mente ávida y juvenil no se hallaba herida, hacia 1928, por el mensaje de Spengler y Scheler, para no citar sino dos nombres cimeros?—, nos trajo a muchos jóvenes españoles la evidencia de que la mente europea había «superado» el positivismo y el mecanismo, al menos en lo tocante a los problemas humanos. Aun cuando la mayor parte de nosotros, fluctuantes en el seno de varios «pocos» intelectuales—un poco de fenomenología, otro de teoría de los valores, algo de «filosofía de la vida» y de *Gestalt-theorie*, tal o cual relieve del tomismo o de bergsonismo—, no supiéramos muy a ciencia cierta en qué consistía realmente aquella tan proclamada «superación».

En tan incierta coyuntura espiritual leí por primera vez las *Aerztliche Fragen* y los *Studien zur Pathogenese*, y de ella nacieron simultáneamente mi sorpresa ante la «patología biográfica» de su autor y mi inmediata afición intelectual a los muchos y graves problemas antropológicos que tan sugestiva novedad suscitaba. Afición robustecida luego por los sucesivos testimonios de esa actitud frente al enfermo individual: las *Klinische Vorstellungen* de 1943 (traducidas al castellano bajo el título de «Problemas clínicos de medicina psicosomática») y los *Fälle und Probleme* de 1948. Pero mientras llega el libro conceptual, sistemático o no, que von Weizsäcker nos debe, bueno será decir con alguna sencillez en qué consiste esta ya quindinal concepción biográfica de la patografía y la patología.

II. Una de las aristas más agudas y brillantes del talento de von Weizsäcker es su acierto en el ejemplo metafórico. Escribió von Uexküll en sus memorables *Ideas para una concepción biológica del mundo* que el símil y la metáfora son incluidos para el conocimiento biológico. Tanto más habrán de serlo para el conocimiento antropológico. Fiel a este principio, que pertenece por igual a la ciencia del conocer y al arte de enseñar, von Weizsäcker suele constelar sus obras de brillantes tropos ejemplares. He aquí el de la partida de ajedrez, con el cual ilustra en *Der Gestaltkreis* lo que es el conocimiento del hombre por el hombre: «El jugador de ajedrez no es, ciertamente, un investigador, pero sí un *observador* y un *teórico*. No porque explique las jugadas del adversario mediante la teoría (reglas del juego, cálculo), sino porque es esencial que las conjecture y que espere luego hasta saber si el resultado es el que conjeturó. Si las supiera de antemano, no habría partida; si no fuera posible la conjetura, no habría juego. La ejecución del juego hállase vinculada, por tanto, a la observación de las reglas y a la libertad de la jugada; esto es, al enlace entre conjetura y observación, no a la conexión de causa y efecto según una ley. Yo no puedo ser a la vez jugador y adversario, y sólo si quedo bajo una condición estricta (la indeterminación de la contrajugada), sólo entonces puede ser realidad el juego. Esta parcial indeterminación real es la condición real de tal acontecer. Podemos hablar, pues, de un indeterminismo metódico en la génesis de este género de procesos reales. Un investigador de la naturaleza que sólo conoce causas y efectos es propiamente un *mirón*: contempla el juego desde fuera de él, no lo produce. Conoce las reglas del juego, mas no sabe qué hacer con ellas».

Tal es, creo, el caso del coloquio anamnéstico, la prueba funcional y la intervención terapéutica. Cada una de las preguntas y de las acciones del médico es—léase la expresión sin ironía fácil—una «jugada», y el enfermo, el adversario de la partida. Reglas del juego son ahora las «leyes de la naturaleza». Hace el médico su pregunta y

conjetura la respuesta o «contrajugada» del adversario. Esta no puede infringir las reglas del juego: nunca quebrantará las «leyes de la naturaleza». Pero dentro de ellas es *relativamente* indeterminada, libre y, por tanto, radicalmente imprevisible. El buen médico y el buen jugador de ajedrez pueden «conjeturar» con gran probabilidad de acierto, mas no «prever» con certidumbre. De otro modo, no habría juego de ajedrez, y la medicina sería pura ingeniería.

Es digna de comentario la curiosa coincidencia de von Weizsäcker y don Miguel de Unamuno en la elección del ajedrez como paradigma del conocimiento antropológico. El año 1930 escribió Unamuno una genial novelita o *nivolita*, bajo el título de *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*. Cierta sujeto, innombrado a lo largo de todo el relato, cae, como Bouvard y Péuchet, en un penoso estado: el de no poder soportar la necedad humana, y menos la audible. Huye de Madrid, se refugia en la calma de una ciudad costera, pasea su soledad por la playa y el bosque. ¿Podrá vivir totalmente exento de relación humana? La lluvia le lleva un día al Casino. En él conoce a Don Sandalio, un apasionado y silencioso jugador de ajedrez. Llegan a ser diarios compañeros de juego: series de partidas sin diálogo verbal, con sólo el diálogo de la partida misma. «¿Qué es una partida de ajedrez—apostilla el narrador—sino un monodiálogo, un diálogo que el jugador mantiene con su competidor y compañero?» Nuestro menesteroso de soledad no conoce de Don Sandalio sino lo que de él ve en el Casino: su condición de silencioso y asiduo jugador de ajedrez. Con esto le basta. No quiere otro Don Sandalio que el *suyo*, el que le va ofreciendo su inmediata experiencia personal. Por azar, contra su propia voluntad, llega a saber que a Don Sandalio se le ha muerto un hijo, que le encarcelan, que muere súbitamente en la prisión. La narración termina con la soledad del narrador y con su negativa a saber y a inventar otras noticias acerca del difunto compañero de juego: «Sentía dentro de mí un vacío inmenso... Aquel

hombre se me había muerto a mí. Ya no le oiría callar mientras jugaba, ya no oiría su silencio». Esta es toda la novela de Don Sandalio. ¿Para qué más novela? «En ella está todo. Y al que no le baste con ello, que añada de su cosecha lo que necesita.»

La unamuniana historia de este Don Sandalio, jugador de ajedrez, plantea a la mente filosófica dos hondos problemas: el problema de la consistencia de la personalidad humana y el de nuestro conocimiento del hombre. Atengámonos a este último. ¿Cómo un hombre puede saber algo «suficiente»—algo que le satisfaga a él—acerca de otro hombre? La respuesta de Unamuno es la más escandalosa negación del positivismo. Dice así: *inventando*. El positivismo consiste en atenerse exclusivamente al *positum*, a la que está *puesto* fuera de nosotros y nos entra por los sentidos. El radical antipositivismo de Unamuno, su «creacionismo» gnoseológico, le lleva a sostener novelosamente que lo verdaderamente «humano» de cada hombre—su originalidad personal, su vida más íntima y propia—sólo puede ser «conocido» inventándolo, creándolo, sacándolo de nosotros mismos y poniéndolo sobre el muerto andamiaje de los hechos de observación. Un «solipsismo de la persona», más que próximo al confesado—a su modo—por Guillermo Dilthey. «Nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a los demás—escribía Dilthey en los últimos años de su vida—trasponiendo la vida que hemos vivido en todo tipo de expresión de la vida propia y ajena» (*Ges. Schr.*, VII, 87). Así, inventándolo, o conformándose con saber que tiene que inventarlo, quiere vivir frente a don Sandalio su parco descriptor.

¿Es esta la imagen del médico en la antropología de von Weizsäcker? Sí y no. Sí, porque el médico no se limita—contra lo que afirmaba la patología del positivismo sensorial—a ordenar en series causales sus datos de observación. No, porque su actividad no se aventura, solipsistamente, hasta el trance de «inventar»; sino que se reduce—sodaliciamente, en cuanto él es y quiere ser com-

pañero del enfermo—a «interpretar» lo por él observado. El médico no es ni puede ser «creador», porque no maneja ficciones sino dolientes realidades humanas; es, a lo sumo, intérprete de cada una de esas realidades y «concreador» de la vida que en ellas resulta del tratamiento.

Volvamos al problema de la partida de ajedrez. Cada uno de los actos del médico—una interrogación oral, una maniobra explotaria, una intervención terapéutica—es una «pregunta» dirigida al individuo enfermo. Lo es hasta la mera presencia del médico ante el paciente. De ahí que todo posible dato de observación constituya una «respuesta» del ente humano a quien el médico atiende. Pero no todas las respuestas del enfermo son del mismo orden, aunque todas deban hallarse dentro de las «reglas del juego» o «leyes de la naturaleza humana». Dejemos ahora intacto el arduo problema de la peculiaridad de las «leyes», cuando es «humana» la naturaleza a que se refieren, y consideremos tan sólo su mayor o menor proximidad a cada uno de los polos de la operación del hombre.

Uno de esos polos es la pura pasividad, la *passio* o «pasión». El enfermo se halla en tal caso muy próximo a ser sujeto pasivo del movimiento que en su individual realidad observa el médico. Sólo «muy próximo». La exaltación del reflejo patelar del hemipléjico es pasivamente sufrida por él; pero en la figura del reflejo exaltado algo pone siempre—por modo muy poco consciente, tal vez—la persona cuyo cuerpo se explora. Son éstas las respuestas que han permitido concebir casi mecánicamente la patología.

Otras, en cambio, se acercan más al polo de la pura actividad personal, a la «creación». El enfermo, en este caso, se halla muy próximo a ser puro sujeto activo o creador de la respuesta que en él se observó; mas nunca dejó de gravitar sobre su operación, limitadora o coactivamente, la férula de su propia naturaleza lesionada. Un cuadro de estreñimiento, por ejemplo, puede ser la expresión y la solución de un conflicto íntimo; cuando esto ocurre, el paciente—por modo muy poco deliberado, tal

vez—ha «creado» la apariencia de su trastorno orgánico. Pero es lo cierto que esa «creación» suya ha de atenerse a las reglas impuestas por su naturaleza individual; las cuales no sólo conciernen a la contextura anatomo-fisiológica del cuerpo humano, sino también a la economía de la vida instintiva e incluso a la dinámica de la actividad espiritual. Nunca la libertad de un hombre podrá permitirle actuar, sentir, estimar o pensar «como quiera». En tal caso, comenzaría por no estar enfermo.

El médico, sin embargo, no se limita a provocar y a observar respuestas cuasipasivas o cuasiactivas. Desde su primera pregunta, trata siempre de reducir a unidad evidente todas las respuestas del enfermo, refiéranse a la conducta visible de su cuerpo o al sólo audible contenido de su vida psíquica, y a esa operación cognoscitiva y unificadora es a lo que suele llamar «diagnóstico». Mas no siempre ha sido igualmente entendida la faena de diagnosticar y la meta hacia que ella tiende.

La patología tradicional o «cosmopatológica» tuvo como término inmediato del diagnóstico la *lesión* anatómica o bioquímica del cuerpo del enfermo, estrechez mitral, alcaptonuria o carencia vitamínica. Y si junto al nombre de la lesión podía el médico poner el nombre de agente material que directamente la produjo (estreptococo, alcohol, herencia dominante), hallábase seguro de haber logrado todo lo humanamente deseable. La patología vitalista «biopatológica» (la de von Monakow, por ejemplo) se propuso algo más: entendió el diagnóstico como descripción intelectiva del modo de vivir con que el organismo responde—destruyéndola o adaptándose a ella—a la lesión determinante del trastorno. El diagnóstico no es en tal caso el nombre de una lesión, sino la cifra significativa de una *conducta vital*; y en la relación entre las diversas respuestas del organismo enfermo no se ve una «concatenación necesaria», sino una «melodía biológica» dotada de cierta plasticidad y muy semejante a la de los actos que integran cada movimiento instintivo.

La patología «biográfica» o «antropopatológica» de von

Weizsäcker ha dado un paso más. El enfermo no es ante los ojos del patólogo mero «cuerpo», ni simple «ser vivo», sino «persona»: individuo orgánico vivo dotado de intimidad, inteligencia racional y libertad, que hace su vida—con deliberación mayor o menor—proyectándola según una idea de sí mismo y del mundo, y cumpliendo o intentando cumplir sus propios proyectos. La sucesiva unidad de los datos observados por el médico no es concebida ahora como una «melodía» biológicamente adecuada a la lesión, sino—en cierto modo—como una «empresa personal», más o menos libre y conscientemente proyectada desde la instalación del enfermo en el fundamento de su biografía propia. De ahí que el diagnóstico no sea ya el simple nombre de una lesión anatómica o bioquímica, ni la cifra de una conducta biológica, sino, en el más genuino sentido de la expresión, el *conocimiento de un hombre*; un conocimiento al que también pertenece, como no, el de las lesiones anatómicas y bioquímicas de su cuerpo y el de los modos de su comportamiento vital. «El mismo viajero—dice otro de los símiles de von Weizsäcker—puede subir a distintos trenes desde *un mismo* lugar del andén. A cuántos *distintos*, eso depende de lo que entonces tenga que hacer y, necesariamente, de lo que establece la guía de ferrocarriles; de ahí la importancia de conocerla. La guía es imprescindible; pero no nos dice nada acerca del país y de las gentes que la hicieron y para que fué hecha.»

Quiere esto decir que toda enfermedad humana debe ser estudiada según lo que de «empresa biográfica» tiene. No todas las enfermedades son, en efecto, de igual modo «biográficas». Algunas lo son de modo *más bien* pasivo. La enfermedad es entonces «empresa» humana en cuanto la padece un ser constitutivamente «emprendedor»; es decir, un hombre. Así un cáncer de estómago o la fractura ósea consecutiva a un choque de trenes. La afección morbosa se presenta en tales casos con la apariencia de una estricta «necesidad» extrabiográfica; pero quien la padece—y, por tanto, quien parcialmente la configura—es

siempre un individuo personal, sólo biográficamente inteligible. Otras enfermedades, en cambio, son «empresa» de modo *más bien* activo o creador. Así, ejemplo sumo, las neurosis psíquicas o somáticas que representan un *arrangement*, como dicen los adlerianos, en la biografía de quien las hace y padece.

¿En qué medida es activa y es pasiva la configuración biográfica de una determinada enfermedad? ¿Hasta qué punto es «empresa» o es *páthos, passio*, la oportunidad biográfica de un trastorno morboso, o su génesis, o la particular figura de su cuadro sintomático? La respuesta de von Weizsäcker a estas dos interrogaciones es a un tiempo humilde y osada: «Dígalo en cada caso la experiencia clínica», viene a responder. La observación fiel de la naturaleza, la firme investigación de la verdad y la penetración en la compleja amalgama de la realidad objetiva, siguen siendo—escribía en el atrio de sus *Klinische Vorstellungen*—las tres más seguras directrices del médico investigador. Por eso en la actual situación hay que conceder tanta importancia a la casuística, a la observación atenta de cada enfermo». Las sorpresas pueden ser enormes. A ellas pertenece, por ejemplo, la frecuente y ya famosa significación biográfica de la angina tonsilar, tan brillantemente descrita por von Weizsäcker en sus *Studien zur Pathogenese*; y, por supuesto, muchas de las observaciones clínicas integrantes de la preciosa colección titulada *Fälle und Probleme*. La agudeza intuitiva, el tacto exploratorio y el humilde atenimiento del médico a la realidad humana de cada uno de sus pacientes le abrirán —a veces, sin esperarlo—esa maravillosa caja de Pandora que es el «sentido biográfico de la enfermedad individual». «No es procedente—ha escrito nuestro autor—la automática aplicación de esta consideración biográfica a todo cuanto se presenta en la anamnesis o en la exploración objetiva. El método biográfico no es una explicación, sino un modo de percibir observando. Con él no se obtienen nuevos factores o sustancias, algo así como radiaciones o vitaminas anteriormente desconocidas. Varían, en cam-

bio, las categorías fundamentales de la explicación misma. La *introducción del sujeto* en el método de la investigación es el punto sobre el que se aplica esa variación en el fundamento». Dijo Bacon, y todos han repetido, *natura parendo vincitur*. En lo tocante a la naturaleza humana morbosamente alterada, von Weizsäcker viene a proponernos un nuevo aforismo: *natura convivendo vincitur*. Más aún que la «obediencia», son imperativas ahora la «convivencia» y la «concreación».

III. Ha hecho suyas von Weizsäcker unas sutiles palabras de Federico Schlegel: «Igualmente mortal es para el espíritu tener un sistema que no tener ninguno; el espíritu deberá resolverse a enlazar lo uno y lo otro». En el caso del médico, su espíritu deberá ser mínimamente sistemático ante la realidad de cada enfermo. Propenderá por necesidad hacia el sistema, en cambio, cuando, recluido en sí mismo, contemple intelectivamente lo que la realidad le enseñó. En sus *Klinische Vorstellungen* y en *Fälle und Probleme*, la mente de von Weizsäcker es varia y asistemática. Otros escritos suyos, más teóricos, dejan ver con alguna precisión los caminos de esa inevitable peregrinación de la inteligencia hacia el sistema, hacia la contemplación articulada y unitaria de la realidad. Esos caminos son cuatro: el histórico, el nosológico, el patológico y el metódico.

Una conferencia de 1923 (*Bilden und Helfen, Hippokrates und Paracelsus*), mostró desde la linde misma de la madurez—von Weizsäcker nació en 1886—, cómo entendía nuestro autor la situación de la medicina contemporánea ante todo el paisaje de la medicina «occidental». Frente a la armoniosa limitación del griego, nuestro autor exalta la sed de creación y de infinitud del cristianismo europeo. Pero es en un trabajo reciente (*Grundfragen einer medizinischen Anthropologie*, 1948) donde con más nitidez ha expresado von Weizsäcker la estructura de su propia conciencia histórica. Aparte el fabuloso enriquecimiento técnico de la exploración y del tratamiento, la

medicina contemporánea muestra al ojo más miope una patente y sucesiva tendencia hacia la hominización o humanización. Pues bien: en ese proceso deben ser distinguidas—afirma von Weizsäcker—tres etapas: el «psicoanálisis», la «medicina psicosomática» y la «medicina antropológica». Esta última «incluye en sí las dos anteriores, como un porvenir actual, valga la expresión, encierra en sí el pasado histórico». Pero la «medicina antropológica»—que supone el estudio de las conexiones psicosomáticas de la enfermedad humana y no se contenta con ello—exige para su plena instauración el cumplimiento de una triple tarea: político-social, convivencial y científica. La primera consiste «en conseguir que impere el principio de la solidaridad y la mutualidad»; la segunda, en el establecimiento habitual de la transferencia y de la «camadería itinerante» (*Weggenossenschaft*) entre el médico y el enfermo; la tercera, en la transformación idónea de nuestros conceptos fundamentales acerca del hombre y de la naturaleza. Ese triple objetivo es, a la vez, el destino y la meta del médico actual. En cuanto «destino», llegará a ser, querámoslo o no; en cuanto «meta», irá siendo, en alguna medida, como los hombres se propongan que sea.

La nosología de von Weizsäcker—quiero decir: su visión de la enfermedad como estado del hombre *in genere* y no como vicisitud biográfica de tal o cual individuo humano—suscita graves problemas de antropología filosófica y teológica. En ella es original y osadamente replanteada una muy vieja cuestión: la relación entre el desorden moral (en sentido amplio: *el pecado*) y el desorden físico (en sentido amplio: *la enfermedad*). «Pienso que el hundimiento de una moralidad y la materialización patológica se hallan en conexión necesaria», ha escrito von Weizsäcker en *Köpergeschehen und Neurose* (1947). Lo cual no conduce a ver la enfermedad, primitiva o arcaicamente, como un castigo, sino, más cristianamente, como uno de los caminos de que el hombre dispone para adquirir la verdad acerca de sí mismo. En cierta página suya, veinte años anterior, podía leerse:

«Debe ser superada la visión de la enfermedad—pagana, después de todo—como lo maligno, lo extraño, lo azaroso, lo enviado por el dios de la necesidad o por el mago del azar. La enfermedad no es sino un *suspirar de la criatura*, un estado de creatureidad; *necesario*, ciertamente, pero *sólo* en cuanto referido a Dios, sólo respecto a El necesario. No como si debiéramos estar enfermos para aprender, o como si el fruto del árbol de la sabiduría fuese la *causa* de la enfermedad. Caso a caso, la enfermedad es más bien el ofrecimiento de un saber acerca de la verdad» (*Stücke einer medizinischen Anthropologie*, 1927). Ese «suspirar de la criatura», no puede ser, a mi juicio, sino aquel estado de doliente y gemebunda parturición en que, según San Pablo, se halla todo lo *creado*, hasta el día de su gloria definitiva: *Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc* (*Rom. VIII*, 22). En cuanto la enfermedad ha sido vista como vicisitud humana, otra vez ha suscitado el problema de su metafísica relación con la Divinidad.

La patología de von Weizsäcker es, por ahora, un rico cañamazo de conceptos. Con muy loable energía ha afirmado este patólogo la fundamental necesidad del «concepto» en el saber humano: «No sólo debemos explicar, ni sólo comprender; debemos concebir, y esto se hace mediante conceptos». Algunos se hallan expuestos, bajo forma tabular, en las páginas finales de su libro *Der Gestaltkreis*: «transición funcional», «círculo figural», «antilogía», «decisión», «crisis» y no pocos más. Otros pertenecen—en más o menos estrecha conexión con el psicoanálisis—a la dinámica de los instintos humanos. Otros atañen a los modos de expresión del proceso morboso: «neurosis», «biosis» y «esclerosis». Con todos ellos deben integrarse, convenientemente modificados por la consideración antropológica, los procedentes de la patología tradicional. Pero la faena de ordenar bajo especie de «doctrina» o de «sistema» este voluminoso cúmulo de conceptos patológicos—y los que a él deban ser añadidos—hállase todavía abierta a un dilatado esfuerzo intelectual. Tal vez deba hallarse siem-

pre, puesto que de conocer la vida humana se trata. Todos aquellos cuya mente exige orden y precisión verán, sin embargo, una placiente promesa en las palabras con que von Weizsäcker termina su prólogo a la primera edición de *Fälle und Probleme*: «Sólo puedo prometer que no ceso en el empeño, aun cuando no posea plena potestad sobre las condiciones de su ejecución».

Cuarto y último de los caminos hacia una sistemática elaboración de esta «medicina antropológica», es, en fin, el concerniente al método. Repetiré unas palabras antes transcritas: «El método biográfico no es una explicación, sino un modo de percibir observando». O con más exactitud: un modo de la percepción observadora, *eine Art der beobachtenden Wahrnehmung*. En otro lugar (1) he procurado exponer con cierta integridad los diversos momentos que constituyen esa «percepción biográfica». No creo pertinente repetir aquí mi personal visión del método weizsäckeriano. Por lo demás, el lector de von Weizsäcker tendrá frecuente ocasión de contemplar *in fieri* el modo como la mente del clínico puede llegar a comprender biográficamente un trastorno morbos. Ver hacer ha sido y será siempre la mejor fórmula para aprender a hacer.

IV. EL PROBLEMA, HOY

Hemos podido asistir al sucesivo planteamiento de un grave problema patológico: la relación entre la enfermedad y la total biografía del enfermo. Freud y Adler, Krehl y von Bergmann, Oswald Schwarz y Viktor von Weizsäcker, son los nombres que presiden las cuatro principales etapas de este proceso de penetración de la biografía en la patología científica. Dos publicaciones de von Weizsäcker *Aerztliche Fragen* (1933) y *Studien zur Pathogenese*

(1) *La historia clínica. Historia y teoría del relato patográfico* (Madrid, 1950).

(1935) dieron expresión definitiva al nuevo problema patológico. ¿Cuál ha sido su ulterior destino? Durante los últimos lustros, tres han sido, a mi juicio, sus más importantes vicisitudes: el nacimiento y el colosal desarrollo de la «patología psicosomática» norteamericana, la reunión de Siebeck y von Weizsäcker, en Heidelberg, y los conatos de Jaspers hacia una visión sistemática de la patobiografía. Examinémoslas una a una.

I. Todo el mundo habla hoy de «medicina psicosomática». La moda del adjetivo es patente. Cuenta Flanders Dunbar que cuando, en 1945, aparecía el término en alguna revista popular, iba siempre impreso en bastardilla (*psychosomatic*) con es retintín entre irónico y resentido del pueblo semiculto frente a las palabras polisilábicas y muy técnicas: *sixty-four dollar words*, «palabras de sesenta y cuatro dólares», suelen llamarlas en Norteamérica. Tres años más tarde, el vocablo era impreso por doquier en caracteres normales: se había impuesto al vulgo. Y, naturalmente, a los médicos, casi todos los cuales saben que desde enero de 1939 viene publicándose en los Estados Unidos una revista titulada *Psychosomatic Medicine*.

Pero, como diría un escolástico, de *nominibus non est disputandum*. Pasemos resueltamente del nombre a la cosa, y preguntémonos: ¿qué pretende ser y qué es, en realidad, la medicina psicosomática?; ¿a qué se debe su fabuloso auge en Norteamérica?; ¿qué relación existe entre ella y la «medicina biográfica» o «medicina personal» de los países centroeuropeos?

En la nota editorial que encabezó el primer número de *Psychosomatic Medicine* se decía: «Los fenómenos psíquicos y somáticos ocupan su lugar en el mismo sistema biológico, y son, probablemente, dos aspectos de un mismo proceso». Con términos parecidos se expresaba Fl. Dunbar muy poco después. La medicina psicosomática sería, en consecuencia, un modo de considerar «toda» la Medicina; a los ojos del médico psicosomáticamente orien-

tado, el enfermo es una realidad individual, cuyas operaciones ofrecen al considerador dos aspectos, uno psíquico y otro somático, implicados entre sí de modo esencial.

Entonces, ¿será la medicina psicosomática no más que un agregado de psicología y ciencia natural, y su método una suerte de pura visión binocular o estereoscópica del individuo humano? En este juicio coinciden López Ibor y von Weizsäcker. En un opúsculo reciente sobre los fundamentos de la antropología médica, disciernen este último tres etapas en la sucesiva constitución de la medicina antropológica: «La primera etapa es el *psicoanálisis*; la segunda, la *medicina psicosomática*; a la tercera la llamo *nolens volens antropológica...* Trátase, pues, de un camino, en el cual hay que hacer una tras otra todas las etapas, sin saltar sobre ninguna». La medicina psicosomática aparece así como «un enlace del psicoanálisis y la medicina científiconatural», favorecido por las condiciones espirituales y sociales de la vida norteamericana.

Mucho hay de cierto en todo ello. Mas para entender con cierta precisión la génesis del movimiento psicosomático norteamericano, es necesario, ante todo, discernir cuidadosamente los diversos momentos que lo integran. No menos de cuatro es posible señalar:

1.^o *La presión de la realidad clínica*, que ha operado sobre el médico en dos direcciones concurrentes: el incremento estadístico de las enfermedades crónicas y la creciente importancia social de las enfermedades neuróticas. Este importante cambio en la estructura de la realidad clínica llegó a ser urgente cuando la segunda guerra mundial hizo de los «ciudadanos» *Men under stress*, «hombres a prueba», como tan certeramente ha dicho Rof Carballo, castellanizando un título de Grinker y Spiegel.

2.^o La profunda *penetración del psicoanálisis* en la mente de los psiquiatras y psicólogos norteamericanos. Basta, para demostrarla, leer el relato que el propio Freud hace de su primer viaje a los Estados Unidos. Unase a

ello el éxodo a Norteamérica de no pocos psicoanalistas de Berlín y Viena, a partir del año 1933.

3.^o La vieja y no interrumpida preocupación de los hombres de ciencia norteamericanos por *la expresión somática de las emociones*. Dos nombres ahorran todo comentario: William James y W. B. Cannon. Y un libro: *Emotions and bodily Changes*, de Fl. Dunbar.

4.^o La dominante *orientación conductista* de la psicología en los Estados Unidos (el *behaviorism*). No creo muy descaminado considerar a la medicina psicosomática norteamericana como un «conductismo dialógico y estadístico». Dialógico, porque la conducta de un hombre no puede ser estudiada sin apelar al diálogo. Estadístico, porque la visión conductista de la vida—la vida «tal como se ve, desde fuera, en cada uno de los individuos vivientes»—exige recurrir a la evidencia que da el gran número.

Creo que este breve análisis permite descubrir la diferencia entre la «medicina personal» de los alemanes y la «medicina psicosomática» de los norteamericanos. Tal diferencia puede ser reducida a la que existe entre dos términos técnicos del saber psicológico: *Verstehen* y *Behavior*, «comprensión» y «conducta». La medicina personal es «comprensiva», según la acepción psicológica del vocablo: se esfuerza por aprehender el «sentido» de la enfermedad en la existencia del enfermo. La medicina psicosomática, en cambio, es «conductista», a la manera del «behaviorismo»: aspira, por tanto, a determinar «tipos de conducta» (el *characteristic behavior pattern*, de Fl. Dunbar), y opera necesariamente con el método estadístico. Salta a la vista el carácter complementario de uno y otro modo de entender la enfermedad humana (1).

(1) En el libro de Rof Carballo (*Patología psicosomática*, Madrid, 1949) puede adquirir el lector información copiosa acerca del estado actual de esta visión de la Medicina. Más detalles y más razones sobre la relación entre la patobiografía alemana y norteamericana, en mi libro *La historia clínica*, ahora en prensa.

II. La invasión soviética obligó a von Weizsäcker a dejar Bleslau, de cuyo famoso Instituto Neurológico era director. Pocos años antes, Richard Siebeck había cambiado voluntariamente la prusiana grandeza de Berlín por la más delicada intimidad universitaria de Heidelberg. Los dos máximos discípulos de Krehl han venido así a reunirse en la antigua *alma mater*. La «escuela de Heidelberg»—séame permitido usar este nombre—ha ganado con ello renovada actualidad.

Por parte de Siebeck, con la publicación del hermoso libro titulado *Medizin in Bewegung*: una exposición de conjunto de las más importantes cuestiones de la Medicina contemporánea, a la cual dan remate varios capítulos magistrales—y, en cierto sentido, conmovedores—acerca de la relación entre el médico y el enfermo, en cuanto individuos humanos, entes sociales y personas pioneras de intimidad y destino tranterrenal.

El nuevo magisterio heidelbergense de von Weizsäcker parece estar definido, a su vez, por las cuatro notas siguientes:

1.^a La prosecución perfectiva del camino iniciado por los *Studien zur Pathogenese* y las *Klinische Vorstellungen*. Esa es la significación de las bellas lecciones clínicas recogidas en el volumen *Fälle und Probleme* (Stuttgart, 1947).

2.^a La incipiente proyección social de este modo de considerar el ejercicio de la Medicina. El libro *Klinische Psychologie und soziale Therapie*, de W. Hollmann y E. Hantel (1948), expresamente colocado bajo el magisterio de von Weizsäcker, es visible testimonio del novísimo empeño.

3.^a El sucesivo incremento de una reflexión más o menos sistemática acerca de la «Medicina general» y la «Antropología médica». Distante por igual del sistema rígido y de la renuncia a todo sistema, prosigue von Weizsäcker el camino emprendido veinticinco años antes: «No debemos explicar ni debemos comprender—escribe ahora—; debemos concebir, y esto sólo se hace

mediante conceptos. Puedo asegurar que yo no cedo en esa tarea, aun cuando no alcance a mandar sobre las condiciones de su ejecución».

4.^a Una honda y expresa preocupación por el fundamento metafísico y religioso de la actividad médica, afin a la de Siebeck, aunque intelectualmente más cautelosa. No creo que la conmoción espiritual producida en los alemanes por el drama de su país, sea ajena a esta radicalización del pensamiento y el sentimiento.

III. La figura de Karl Jaspers, médico y filósofo, es una de las más importantes en la historia del pensamiento psiquiátrico. El año 1913, apenas iniciada su madurez intelectual, publicó la primera edición de un libro que ha hecho época: su *Psicopatología general*. Luego ha orientado su atención hacia la filosofía «pura». Lindante ya con la senectud, cuando su fama como filósofo estaba cerca del cenit, ha querido Jaspers revisar y rehacer el contenido de su *Allgemeine Psychopathologie*, intacta desde 1922. Dos recientes ediciones del ya clásico libro (1946 y 1948) han sido el fruto de ese esfuerzo recreador.

Creo que el libro de Jaspers es el único en que hasta ahora ha sido planteado de frente, y desde un punto de vista médico, el problema de la biografía humana (2). Lo ha hecho Jaspers, además, con profundidad y evidente deseo de rigor. Pero tan considerables méritos no eximen a su obra de varios graves reparos. Helos aquí, según mi leal saber y entender:

1.^o La tajante división que establece, desde el punto de vista de su respectiva conexión con la biografía del enfermo, entre las enfermedades mentales y las somáticas. No puede negarse que una neurosis es una enfermedad mucho más «biográfica» que un sarcoma. Pero entre esos dos extremos hay toda clase de posibilidades

(2) La monografía de Ch. Bühler es puramente psicológica, no médica.

intermedias. La clasificación de las enfermedades en «biológicas» y «biográficas» es, en principio, inadecuada.

2.º El indiscernimiento entre lo que hay de conceptual y de real en un «proceso» y en un «desarrollo de la personalidad», las dos grandes categorías del pensamiento psicopatológico de Jaspers. El «proceso» y el «desarrollo» son dos fecundos conceptos; pero las enfermedades y los enfermos reales participan siempre, más o menos, de los dos. «Proceso» y «desarrollo» son, en suma, modos ideales de la realidad que no se excluyen entre sí.

3.º El consecuente y forzado esquematismo en que incurre su clasificación de las «categorías biográficas fundamentales». Contrapone dicotómicamente Jaspers las «categorías causales» o biológicas y las «categorías comprensibles», propias de la historia vital interna. En las primeras, la vida humana aparece como un suceso biológico: son la edad y los modos típicos en el curso de la vida biológica del individuo (acceso, fase, período). En las segundas, la vida del hombre es la historia de una existencia viviente y dotada de intimidad; son, entre otras, la conciencia (entendida como un medio para adquirir automatismos vitales), la formación del mundo propio, la irrupción sobre el mundo y la adaptación a él, la primera vivencia, la crisis de la vida personal.

Dos rápidas interrogaciones sugiere este esquema. Dice Jaspers que la edad es una «categoría biológica». Sin duda. Pero ¿acaso no es también, y *no por modo consecutivo*, un modo íntimo de existir? ¿No hay hombres biográficamente viejos a los treinta años, y otros biográficamente jóvenes a los sesenta? Las crisis de la existencia personal serían, por el contrario, expresiones de una «categoría comprensible». Pero en muchas de las crisis que sufren los individuos humanos, ¿no hay, por ventura, un momento biológico dominante? El intento de Jaspers es muy valioso, mas no satisfactorio para quien pretenda entender la vida humana, sana o enferma, tal como ella es en sí misma.

* * *

Unas pocas palabras, a modo de conclusión. Desde hace treinta años, la consigna de «diagnosticar y tratar al hombre entero» ha ido ganando vigencia entre los médicos. Una delicada sensibilidad—inteligencia y tacto—frente a la total biografía del enfermo, va siendo tan necesaria en la práctica como el salvarsán y la penicilina; aunque el médico, a veces, finja estar de vuelta sin haber hecho viaje de ida. Pero la empresa de «diagnosticar y tratar al hombre entero», ¿es, en rigor, plenamente posible? ¿Acaso no es el hombre, cualquier hombre un ser por esencia inmensurable? Tal empresa, por otra parte, ¿no será en ocasiones ilícita, impía, profanadora, como un día dijo Krehl? ¿No tiene la persona del hombre, hállese éste sano o enfermo, un derecho inalienable sobre una parte de sí misma? La verdad es que el médico se halla siempre obligado a proceder sabiendo menos de lo que quiere y menos de lo que puede. *Esa* es su aventura; *ése* su laurel.

Diciembre de 1950.

III
HOMBRE SOLO

SOLEDAD Y CREENCIA

Conclusa ya la tarea cotidiana, he quedado solo en mi estancia de trabajo. Pero, ¿estoy de veras solo? ¿Es verdaderamente real y radical mi soledad indudable? A través de los vidrios del balcón, el día me regala su luz declinante, y me envía la calle el rumor o el ruido del tráfico urbano. Me rodean libros leídos y libros no leídos, aquéllos con la desazón humillante de lo mal recordado, éstos otros con la desazón incitante de lo no sabido y con la desazón desesperante de lo que nunca llegaré a saber. Me puebla y acompaña, transmutada ya en hábitos de mi ser personal, o cabrilleante en imágenes que en la superficie de mi conciencia saltan y se hunden, la memoria invariable de todo lo que he sido. Me llama y despierta, con voz distinta o con oscura y no articulada voz, la amenazada, la incierta esperanza de todo lo que puedo ser. Y existiendo así, ¿puedo decir que estoy, en verdad, solo? ¿Es radical mi soledad? No. Mi soledad, la soledad del hombre, es por lo pronto «soledad-en», porque estoy solo en el seno de todo lo que he sido, y «soledad-hacia», porque vivo hacia aquello que todavía me es posible ser. No estoy de veras solo, porque en torno a mí y dentro de mí hay algo que, sin ser yo, es realmente «mío», algo frente a lo cual no puedo decir lo que Cristo dice a su Madre, cuando ésta le hace saber que se ha acabado el vino en casa de los desposados de Caná: *Quid mihi est?* «¿Qué me va en ello a mí?» En mi vida hay reali-

dades—no sé, acaso no pueda saber cuántas, ni cuáles—en cuya acompañante existencia «me va algo», y sin cuya íntima posesión no sería yo lo que soy. La oposición marceliana entre *être* y *avoir* es demasiado dilemática, porque la verdad es que cumpliendo la tarea de existir, «siendo», yo «poseo» parcialmente mi ser.

«Intima posesión»: esta es la fórmula decisiva. Estando aparentemente solo, estoy realmente acompañado por «lo mío». Pero este es el problema, o acaso el misterio. ¿Qué es, en definitiva, «lo mío»? ¿En qué consiste la «meidad», la condición de aquello que en realidad de verdad puedo llamar *meum*, «mío»? ¿Es «mío» mi cuerpo? ¿Son «mías» mis capacidades y mis ideas? ¿Son «míos» mis saberes y mis recuerdos? ¿Es «mío» mi mundo, las cosas que en torno a mí parecen pertenecerme, las acciones y los sentimientos que a veces me ofrecen o me deparan las personas a mi vera? ¿Son «mías» mis deficiencias y mis aspiraciones? No lo sé. A veces, cuerpo, capacidades, saberes, cosas, personas y anhelos se incorporan sin renuencia—dóciles, eficaces, poseídos—a la vida que yo quiero hacer, a mi vida; otras, en cambio, me resisten, se me rebelan, me humillan demostrándome que no los poseía, que no eran real y verdaderamente «míos». Cuando he querido que «mi» cuerpo me sirviera con un módico esfuerzo, he aquí que cae enfermo; cuando más seguro me parecía estar de la significación de tal o cual palabra—cuando más cierto estaba de poseer intimamente esa significación—, he aquí que la veo casi tan turbia, problemática e inexplorada como si el vocablo que la encierra fuese término de un idioma desconocido. Y así con todo.

La verdad es que yo no «sé» lo que es mío, ni siquiera si es de veras mío lo que por mí tengo. Debo incluso pensar que no puedo «saberlo», porque la actividad psíquica mediante la cual afirmo que algo es «mío» no es el *saber*, sino el *creer*. «Sé» que algo es «mío» cuando mi existencia se atiene a las ordenaciones externas, racionales y más o menos jurídicas del mundo en que vivo;

pero alma adentro, en el seno de mi personal intimidad, en ese secreto recinto de mi persona donde para mí se decide la realidad o la convencionalidad de todo lo que me atañe, he de limitarme a «creer» que son realmente «míos»—o que no lo son—los diversos entes que hay en mi vida, funciones orgánicas, facultades psíquicas, saberes, sentimientos y hasta creencias, porque también respecto de las creencias tengo que decidir por obra de creencia si son verdaderamente «mías» o si no lo son. En las invisibles estancias de mi intimidad, sólo es de veras mío lo que yo «creo» que es mío, sea cualquiera el modo aparente de su relación con mi persona. La expresión «creo en Dios» y la expresión «Dios mío» tienen entre sí un fuerte y hondo vínculo semántico.

En mi soledad, el apotegma «Yo soy y mi circunstancia» se trueca, pues, en este otro: «Yo soy yo y lo mío». Mi soledad no es y no puede ser absoluta. Esa estallante chispa interior que da centro y unidad a mi vida, esa abismal chispita a la cual suelo llamar «yo», por oposición a lo que me es ajeno, se halla inexorablemente constituida—esto es, esencialmente acompañada—por todo lo que yo creo «mío». La contemplación de mi soledad me ha puesto sin demora ante el fenómeno de la *creencia*. Sin mis creencias, yo no podría ser «yo» durante mi existencia terrena. ¿Qué es, entonces, una creencia? ¿Qué es creer? Y, sobre todo, ¿qué es creer para mí, para este hombre cristiano que en este sitio y en este tiempo se llama a sí mismo «yo» en medio de su acompañada soledad?

En otro lugar (1) he expuesto las ideas de W. James y de Ortega—y algunas ideillas más—acerca de la función que el creer y las creencias desempeñan en la existencia del hombre. No he de repetir ahora lo que allí dije. Tampoco me arriesgaré, doctrino como en ello soy, a improvisar una escolar teología de la fe. En orden a la fe, yo no puedo llegar a la «teología»; debo limi-

(1) *La esperanza y la esperanza*, 2.^a ed. (Madrid, 1958).

tarme humildemente a la «autología», a un mero hablar de mí mismo; si se quiere, a un cierto modo de confidencia. Iluminado por su propia experiencia espiritual, es seguro que el lector sabrá completar lo poco que yo he sido capaz de decir acerca de la mía.

I. Según la definición más tópica, creer es «pensar con asentimiento» (2). Pero esta consabida fórmula, ¿podría ser admitida sin añadir algunas precisiones a cada uno de los dos términos que la componen? Si por «pensar» —*cogitare*— se entiende el ejercicio de una facultad del alma, la facultad intelectiva, distinta y aislable de otras, como la volitiva y la afectiva, que se ejercitan «queriendo» y «sintiendo», debo decir que esa definición no convence, porque también al querer y al sentir les afecta el creer. Sin «pensar» formalmente, yo «creo» o «no creo» que tal sentimiento mío tiene fundamento real. Alguna diferencia fenomenológica hay, por ejemplo, entre el sentimiento de náusea que provoca una situación realmente nauseabunda y el que yo de manera inmediata y espontánea atribuyo a una «aprensión» mía. Siento en el primer caso la náusea «creyendo» en la realidad objetiva de su causa, y en el segundo «no creyendo» en ella; lo cual, por supuesto, no excluye que la náusea sentida sea real en uno y en otro caso. El «pensar» de ese «pensar con asentimiento» que es el creer debe tener, por tanto, un sentido más profundo y más genérico, que acaso pudiera expresarse mediante las fórmulas «ser consciente», «hacerse cargo», «darse cuenta» o «percibirse»; esto es, con todas las expresiones alusivas a la operación primaria y fundamental de la inteligencia humana, aquella por la cual el querer y el sentir del hombre son actividades psíquicas—o mejor, actividades psicofisiológicas o psicosomáticas—afectadas por la condición «inteligente» del individuo que las ejecuta (3). Ser consciente, ha-

(2) San Agustín, *De praed. sanct.*, c. 2; Sto. Tomás, *Summa II-II* q. 2 a. 1.

(3) A esto mismo parece apuntar la distinción que Sto. Tomás establece entre la *cogitatio formata* y la *cogitatio informis*.

cerse cargo, darse cuenta y percatarse con asentimiento: esto es «creer», en esto consiste el «acto interior» de la fe.

Mas también en lo relativo al «asentimiento» conviene introducir alguna precisión. «Asentir» es admitir como cierto algo que de algún modo está ante nosotros. Por tanto, declinar sincera y lealmente ante algo el ejercicio de nuestra ingénita tendencia a la pesquisa y la pregunta. Asintiendo, renuncio a preguntar acerca de aquello a que asiento; mas no por concesión graciosa de mi mente—no por «galantería» con la realidad, si se me permite decirlo así—sino porque realmente me satisface lo que entonces me concede aquello de que soy consciente, me hago cargo, me doy cuenta y me percató: mi sentimiento de poseerlo. Asentir es, en última instancia, reconocer realidad y verdad, vivir y poseer con satisfacción—«satisfacción» es la acción de lo que mueve a decir «bastante»—la realidad y la verdad de aquello que causa y determina el asentimiento.

El acto de asentimiento requiere ciertas condiciones. Asentir sin condiciones es cosa de niños—de niños de otro tiempo, no de niños actuales—o de enfermos de la mente. La «potencia» de Dios es *absoluta*, pero también es, por voluntad divina, *ordinata*: Dios no quiere que los cuadrados sean redondos, ni que el fuego enfrie. El acto de fe, nos dicen los teólogos, exige ciertos motivos de credibilidad por parte de lo creído y ciertos motivos de credibilidad por parte del creyente. Dejemos, sin embargo, este problema, y consideremos el que plantea la existencia de los dos modos principales del asentimiento.

En correspondencia con las dos principales situaciones en que puede hallarse el hombre que llega a creer algo, me parece posible y conveniente distinguir un «asentimiento de recepción», y un «asentimiento de búsqueda». El primero—*assensio recipientis*—es el propio de quienes aceptan la verdad de la palabra que oyen; el segundo—*assensio quarentis*—es el que otorgan a la verdad que encuentran los que, buscándola, llegan a creer

en ella. Tal vez no sean del todo ilícito llamar «*aquiniano*» al primer modo del asentimiento, y «*agustiniano*» al segundo. Situado en su ordenado mundo jerárquico, escribe Santo Tomás: «conviene que la explicación de la fe llegue a los hombres inferiores a través de los que les son superiores» (*Summa* II-11 q. 2 a. 6). Quien tenga más clara y más precisa noticia de la fe, que la explique a quien no la posea o de ella sepa menos, y que éste la acepte; tal es el esquema de la misión cristiana. San Agustín, en cambio, halla la fe al término de un largo y penoso camino de búsqueda personal y solitaria. Recibe la fe, porque la fe cristiana es don gratuito; pero la recibe encontrándola y después de haberla afanosamente buscado. «Yo soy Aquel que tú, sin saberlo, esperabas», dice Dios al mero recipiente; «Yo soy Aquel que con tanto empeño persegúas», dice Dios al que ha sido su buscador.

Asentimiento de búsqueda y asentimiento de recepción. Pienso que estos dos modos de asentir—y, por tanto, de creer—permiten entender con alguna precisión las dos cardinales formas de la fe en el alma del cristiano actual, cuando éste ejecuta y vive el acto de creer. Esas formas son la fe como refugio y la fe como osadía.

II. Vivir humanamente es ir sintiendo una sed rara y esencial. Ortega nos ha hecho notar que los antiguos hindúes llamaban a la vida humana *trsna*, sed. Cristo se despide de su vida mortal diciendo «Tengo sed», como si quisiera hacer de ese sentimiento postrero la cifra esencial del vivir terreno; y en la expresión castellana «estar sediento»—sediento de saber, de amor, de riqueza, de Dios—se hace palabra eficaz nuestra idea de lo que es vivir humanamente con intensidad y exaltación. Para el hombre, vivir es sentir sed. «Historia de una sed», ha titulado Luis Rosales a uno de sus más hondos sonetos.

Desde el nacer hasta el morir, los hombres vamos haciendo nuestra vida sedientos de lo que no somos. Pero, ¿qué sentido tiene llamar metafóricamente «sed» a esta

menesterosa e inexorable comezón espiritual de querer ser lo que no somos? ¿Cuál es el fundamento real de esa venerable y sugestiva metáfora?

Si, como parece, la vida orgánica surgió por vez primera en el seno de las aguas, la raíz del sentimiento vital que llamamos «sed»—el sentimiento con que nuestro organismo nos avisa su necesidad de hallarse discretamente empapado en agua—es una suerte de nostalgia biológica de aquél inmenso y abarcante regazo hídrico en que se formó el primer ser vivo. Satisfacer la sed es, según esto, sumergirse otra vez en el mar originario, volver por un momento, desde la sequedad del aire y el polvo, al seno envolvente y protector del agua maternal. En último término, refugiarse. Quien bebe estando sediento, se refugia, y esto explicaría alguno de los curiosos sentimientos de culpabilidad que a veces sienten los enfermos en quienes es desmedida la sed, cuando se entregan con vehemencia a la necesidad de satisfacerla (4).

Lo que la sed es en la existencia orgánica, eso es la pasión de novedad y cambio en la existencia personal; lo que la satisfacción de la sed es para un organismo terricola, y entre ellos el humano, eso es el asentimiento para un espíritu encarnado. Quien asiente—antes lo hemos visto—, se sacia por un momento de realidad y verdad, dice un fugacísimo «Bastante» a lo real. Como si mi ser de hombre tuviese en su entraña la secreta nostalgia de un estado en que una infinita realidad le abarcase, protegiéndole de toda deficiencia y evitándole todo posible menester, cuando yo asiento a lo que me parece realmente verdadero, vivo refugiándome en la realidad. Percatarse con asentimiento es creer. Pues bien: cuando creo con el modo de asentir que antes llamé «asentimiento de búsqueda», mi creencia es para mí un refugio; no es simplemente el suelo sobre que me apoyo, es también la espelunca que por un momento me protege de la inquietud de buscar, seco el paladar del alma y lleno de ansia

(4) Véase el librito de von Weizsaecker *Studien zur Pathogenese, y Psychanalyse de l'eau*, de Bachelard.

el corazón. Creyendo, me rodea y empapa el agua de la realidad originaria.

Mas sólo por un momento. El refugio en la realidad que *mi asentimiento* me procura no pasa de ser provisional y fugaz. La verdad a que yo *asentí*—el rostro con que parcial y ocasionalmente se me mostraba inteligible la *envolvente y satisfactoria* realidad—comienza a parecerme insuficiente, bien porque mi vista descubre zonas de la realidad a que esa verdad no llega, bien porque en la trama de lo que yo creí compactamente verdadero percibo huecos y fisuras que me mueven a la duda y la sospecha. Lo que yo creía refugio, se hace intemperie y tremedal. La vigencia de mi asentimiento ha terminado: ya no puedo decir «Bastante» a la realidad, so pena de incurrir en falsedad y en cobardía. Quiera yo o no quiera, mi existencia tiene que ser otra vez pesquisa sedienta y desamparada. Creía poseer algo, y ya no poseo nada. Existir es—otra vez—tener sed.

Quien así se ve obligado a vivir, ¿qué idea puede tener de su propia vida? ¿Qué podrán ser, qué serán para él el hecho y la faena de ser hombre? Tres respuestas, tres caminos distintos parece ofrecer la historia moderna. Uno de ellos dice: ser hombre es pensar y obrar con la esperanza de que la Humanidad llegará un día a hacer de lo real un refugio entera y definitivamente satisfactorio, porque, en el fondo, «todo lo real es racional». Así considerada, la historia universal es una conquista sucesiva y esclarecedora de la realidad originaria; conquista cuyo término no podría ser sino la victoria total. Tal ha sido el camino comúnmente propuesto—queden a salvo las diferencias personales—por Hegel, Comte y Marx. La segunda respuesta reza así: puesto que el refugio que el asentimiento concede al hombre es constitutivamente provisional, tengamos el arrojo de proclamar que el hombre, ente arrojado a existir, es, seguirá siendo y nunca podrá no ser sed inextinta e inextinguible, una extraña y radical sed que absurdamente parece subsistir por sí misma. Acaso Heidegger no quiera limitarse a decir esto;

Sartre, en cualquier caso, lo afirma con dialéctica y **pa-**
tética resolución. ¿También con resolución radical y ab-
soluta? No lo sé.

Hay, sin embargo, otro camino, consistente en creer que la fugaz y parcial satisfacción otorgada por el asentimiento—más exactamente: por la percatación asintiente o asentidora—no es sino prenda ocasional y real antícpo de otra satisfacción, ésta ya total y definitiva, que el hombre puede alcanzar allende su propia vida terrena y más allá del término imprevisible de la historia universal. Asentir, en este caso, es creer esperando el goce de un asentimiento transmortal e infinito. Si se quiere, «creer creyendo», decir un fugitivo «Bastante» a la realidad teniendo como propia una creencia capaz de servir de fundamento a la esperanza de un «Bastante» final e inacabable; un «Bastante» que en uno y en otro caso, real y menguado ahora, *in via*, posible e integral allende la muerte, no es y no puede ser otra cosa que una respuesta personal a la donación que la realidad hace de sí misma, cuando el hombre ha sabido buscarla con rectitud y denuedo. Para quien así cree, el «asentimiento de búsqueda» termina siendo «asentimiento de recepción». Toda verdad «descubierta» ¿no es a la vez, para quien la descubre, verdad «regalada»?

Se dirá, y con razón, que este tercer camino resuelve la dificultad inherente al creer de cada día—al sucesivo «percataarse asintiendo» que es nuestra vida mortal—recurriendo a una creencia «para siempre». Más a la llana, se dirá que este camino nos hace salir de Málaga para entrar en Malagón. Es verdad. Pero, ¿acaso el camino propuesto por Hegel, Comte y Marx no tiene como fundamento una creencia que también es abarcadora y «para siempre»: la creencia en la capacidad natural del género humano para hacer actualmente racional *todo* lo real, el *todo* de la realidad? Si no fuera así, un hegeliano o un marxista no serían últimamente distintos de un sartriano. Mas tampoco el recurso de Sartre deja de ser «creencial», si se aprieta y ahonda en su análisis. Porque la atribu-

ción de una «validez», siquiera sea situacional, a la libre decisión creadora del asentimiento, no sería en definitiva posible sin una «creencia» a la vez justificable y gratuita. Lo que Sartre llama «Absurdo»—así, con mayúscula, para patentizar con cierta solemnidad su carácter invencible e ineludible, absoluto—es sólo el nombre de la «gran creencia», de la subyacente y tácita «creencia matriz» que le permite otorgar validez a sus obras y asentimientos de cada día. Sin el tácito apoyo de cada uno de los asentimientos cotidianos en una «gran creencia» soterraña—la creencia fundamental o «para siempre» en que todos ellos logran último sentido—no sería posible vivir.

El tercero de estos tres caminos para entender la sedienta existencia del hombre no es todavía formalmente cristiano. Así expuesto no pasa de ser pre cristiano. Será íntegra y verdaderamente cristiano cuando esa «gran creencia» sea fe teologal y gratuita, y cuando la realidad a que ella se refiere sea el Dios uno y trino. Con otras palabras: cuando sea el Dios uno y trino la instancia en cuya virtud la realidad se me hace parcial y fugazmente «verdad» durante mi existencia terrena, y acaso se me haga satisfacción integral y definitiva después de mi muerte. Dios Padre, a través de Cristo, Dios Hijo, y por obra del Espíritu Santo, Dios Espíritu, van regalándome un poquito de realidad a través de las verdades a que asiento—más conquistadas unas veces, más recibidas otras, nunca puramente conquistadas o puramente recibidas—, como prenda y anticipo de la plenaria realidad que acaso me regalen por modo misterioso allende la muerte. La sed del cristiano es así sed de Dios vivo, de un Dios que por amor quiso hacerse hombre y perdurar sacramentalmente en el mundo. Dejadme que exprese esa sed, no con palabras de Agustín o de Juan de la Cruz, sedientos por el camino recto, sino con heridos versos de Miguel de Unamuno, sediento por camino tortuoso:

*Méteme, Padre Eterno, en tu pecho,
misterioso hogar...;*

o bien, estos otros:

*Padre, Padre, Padre, Padre,
hágase la Voluntad.*

En un acto de su infinita, gratuita y amorosa voluntad, un Dios a quien puedo llamar «Padre» me meterá en su pecho, y éste será para mí hogar y refugio definitivos. De la nada salí por un acto de libre y misteriosa creación suya, y a El me lleva mi sed, que, siendo sed de verdad y realidad, es en definitiva sed de Dios. Estando solo, mi creencia en este Dios-Padre o Dios-Amor me permite llamar «mío» a todo lo que de veras acompaña a mi yo. En Dios, yo soy yo y lo mío. Mi fe es mi refugio, mi fe otorga último y cabal sentido a la menuda y huidiza satisfacción de asentir a una verdad de cuando en cuando, de calmar alguna vez mi humana sed.

III. Pero una fe que sólo fuese refugio, ¿podría subsistir? Dice una vez Santo Tomás que el acto de fe no termina en las palabras que enuncian lo creído, sino en la realidad en que se cree: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (*Summa II-II q. 1 a. 2*). Y, por su parte, decía Ortega en Ginebra: «No concuerdo con Aristóteles, ni con los Escolásticos, ni, en general, con la tradición filosófica, que han gritado siempre *individuum ineffabile*. Creo poco, no creo casi nada en inefabilidades.»

Hay entre estos dos textos una curiosa complementariedad, cuya desvelación nos servirá para acceder a la segunda de las dimensiones subjetivas y reales del acto de fe. Consideremos de nuevo el caso de nuestro asentimiento a la verdad de algo que se nos dice. Con ese asentimiento nuestro afirmamos, de un modo tácito o expreso: «Creo que esto (lo que entonces se nos dice) es verdad». Ahora bien: al pronunciar o pensar esas palabras, ¿en qué creemos realmente, dónde termina nuestro acto de creer? Santo Tomás contesta: no en la verdad, sino en la realidad que esa verdad parcialmente expresa. «Ver-

dad» es lo que se dice, manifiesta o revela acerca de lo creído: lo *enuntiabile*, según la letra de Santo Tomás. «Realidad»—*res*, en el texto aquiniano—es aquello de que se habla cuando se dice verdad y, por tanto, el verdadero término del acto de creer: creer, como vimos, es conceder o reconocer carácter de realidad, atribuir condición real a aquello en que creemos. En suma: creemos en la realidad *a través de* la verdad.

Afirma, pues, Santo Tomás: sin un atenimiento a la realidad de que se me habla íntimamente vivido por mí, no puedo decir que yo esté creyendo. Y completa Ortega: si por ventura hubiera una realidad de la cual no se pudiese decir palabra alguna—una realidad verdaderamente «inefable»—, no me sería posible creer en ella; yo no puedo creer en realidades no «verificadas», no hechas, en alguna medida, verdad expresa. Creemos en la realidad a través de la verdad; lo cual es tan cierto, que sin alguna verdad expresa—sin la vía de acceso a lo real que para mí es lo *enuntiabile*—yo no podría creer. Sólo es posible creer en algo que sea a la vez *ineffabilis* y *effabilis*, «indecible» y «decible». Por eso podemos creer en Dios.

Volvamos ahora a considerar la esencia del asentimiento. Cuando asentimos, nuestra satisfacción—el sentimiento de saciedad y refugio que nos procura el acto de asentir sinceramente—es la vivencia o expresión subjetiva de un equilibrio metafísico entre la cuantía de la realidad que entonces se nos ofrece y la amplitud y la evidencia de la verdad en que esa realidad se nos muestra. Es seguro—valga este ejemplo—que el sentimiento de posesión y saciedad habrá abarcado en el alma de Heisenberg mucha «más realidad» durante el segundo en que su mente intuyó por vez primera la fórmula del campo unificado, que en cualquiera de los momentos de decir a un amigo, hablando de un tema trivial: «Es verdad, también lo creo yo así». Pero ese secreto equilibrio—y, por tanto, el refugio que él brinda—son por necesidad parciales y fu-

gaces. Ni la realidad que entonces me envuelve y poseo llega a ser *toda* la realidad, ni la vivencia de poseerla y ser poseído por ella puede ser duradera. La sed de realidad vuelve a inquietar al hombre que por un instante se sintió saciado, y de nuevo ha de comenzar la faena de búsqueda, bien de verdades relativas a otra zona de la realidad (el hombre de ciencia que lee un libro de historia al salir del laboratorio), bien de saberes que completen y perfeccionen el que acaba de obtenerse. En uno y en otro caso, el alma grita: «¡No me basta la realidad que esa verdad me ha dado! ¡Quiero más realidad!»

Más realidad; y, para lograrla, más verdad, nueva verdad. ¿Y qué acontecerá, como resultado de este proceso inexorable? Una de estas dos cosas. Si la realidad creída era parcial, limitada y bien circunscrita—en la medida en que una «realidad» pueda serlo—, podrá ocurrir que nuestra «creencia» se resuelva casi íntegramente en «saberes», en «ideas» más o menos claras y distintas. Tal es el caso del hombre que a la pregunta «¿Cree usted eso?», responde «No es que lo crea; es que lo sé». Trátase ahora de lo que J. Mariás ha llamado «volatilización» de la creencia. Pero ¿y si la realidad creída no es y no puede ser totalmente expresada? Esto, en rigor, sucede siempre, hasta en el caso de las realidades más «parcelarias» y las verdades más «científicas», porque no hay realidad parcial y no hay, en consecuencia, verdad humana, que no conduzcan al espíritu del hombre ante el problema y el misterio del «todo de la realidad», y esta es la razón por la cual acaece que la ciencia sea en sí misma empresa inacabable y que el saber científico exija el tránsito al saber filosófico. La realidad, hasta cuando parece mostrársenos más delimitada y accesible, nunca deja de ser inagotable y misteriosa.

Tanto más sucederá así en el caso de las misteriosas realidades sobrenaturales a que se refiere la fe del cristiano, la fe teologal. La «realidad» en que ahora termina el acto de creer es el Dios Trino y Redentor, y la «ver-

dad» acerca de esa realidad, lo que por haber sido enunciado acerca de ella permite nuestro creyente acceso al misterio, es ahora el texto de la Escritura y el conjunto de dogmas con que la Iglesia nos propone la verdad sobrenatural e histórica de ese texto. Asentir con fe verdadera a la proposición de una verdad dogmática es refugiarse por un momento en la realidad del Dios trino y redentor, poseer a Dios y ser poseído por El, poder decir con algún fundamento «Dios mío». Pero si esa fe teologal—que ya no puede ser sino fe gratuitamente regalada por Dios al espíritu creyente—fuese sólo un «refugio», ¿podría subsistir en mí?

Et ascendit in caelum, dice de Cristo el Símbolo de los Apóstoles. Asintiendo a la verdad de que Cristo ascendió a los cielos, creo en la realidad del Dios trino y redentor, creo a Dios, creo en Dios y creo Dios, como dice Santo Tomás. Ahora bien, ¿qué es asentir a esa verdad? Para la más tópica entre todas las representaciones de la fe cristiana—la que nos la muestra con una venda en torno a los ojos—, asentir cristianamente es decir «sí» con los ojos cerrados a la proposición dogmática, inclinar la cabeza poniendo «la mano sobre la boca», como dice el Libro de Job. En la realidad personal y en la realidad histórica, asentir cristianamente es algo muy diferente de esto. Apenas ha asentido mi alma a la expresión «Cristo ascendió a los cielos», es ineludible que mi imaginación y mi inteligencia de hombre se entreguen al ejercicio de la pregunta. ¿Cómo aconteció «de hecho» aquella ascensión a los cielos, una ascensión que era a la vez visible y misteriosa? ¿Cómo estuvo realmente constituido el cuerpo antes mortal y ya inmortalizado de Cristo, en el momento de ascender a los cielos? ¿Cuál fué el destino real y físico de su cuerpo? Yo sé muy bien que esas preguntas no pueden recibir de la mente humana una respuesta verdaderamente satisfactoria. Mas también sé que no puedo dejar de hacérmelas y que, aun insatisfactoria e incompleta, alguna respuesta podrá siempre dar,

frente a ellas, mi saber histórico y cosmológico. Humanamente es inexorable que mi «creer» religioso—mi creer en la realidad de Dios a través de las verdades en que Dios se me expresa—se resuelva parcialmente en «saber» teológico, aun cuando este saber mío, siempre limitado y siempre deficiente, no pueda penetrar jamás en el misterio de la realidad divina, y menos concebirla, envolverla y poseerla mediante mis imágenes y conceptos humanos.

Está claro: el acto de fe no puede ser *sólo* la sumersión en el seno de un refugio gratuito e infinito. Si mi fe fuese sólo refugio, no podría subsistir en mí. Además de ser «refugio», mi fe tiene que ser, a la vez, «osadía», y en doble sentido: mi fe ha de tener la osadía serena de abrir paso en cualquier momento a mi íntima necesidad de interrogación—necesidad que no es en sí misma la tentación de una viciosa *libido sciendi*, sino resultado ineludible de ser yo hombre—y la osadía arrebatada y creatora de creer que, frente a la realidad, yo, en cuanto hombre, soy secretamente capaz de ir más lejos que mis propias respuestas. En tanto que «refugio», mi fe me permite guarecer asintiente y satisfactoriamente mi propia finitud; en tanto que «osadía», mi fe me conduce a trascender los límites de esa finitud mía y me permite creer y esperar —la fe es «el supuesto de las cosas que se esperan», nos dijo San Pablo—una vida en que yo posea actualmente mi velada infinitud propia y llegue a ser *omnia in omnibus*.

Ya Platón supo ver lúcidamente esta constitutiva osadía del acto natural de creer. En el *Fedón*, después de haber narrado el mito del destino de las almas, ya poco antes de morir, dice Sócrates a Simmias: «Admitir que las cosas sean como yo las he expuesto, no parece propio de hombres de buen sentido. Pero, con todo, creer que haya esto o algo semejante en cuanto a las almas y a sus moradas, siendo ellas como son manifestamente inmortales, es un riesgo que conviene y que vale la pena correr. Bello es tal riesgo, en efecto, y las creencias de este género son

como ensalmos que uno debe hacerse a sí mismo» (*Fed.* 114 d). Quede ahora intacta la cuestión de lo que el «mito» y el «ensalmo» fueron en el pensamiento de Platón (5). Bástenos aquí observar que la creencia pertenece esencialmente a la idea platónica de la vida perfecta y que, dentro de ésta, lo propio del creer consiste en arriesgarse a admitir verdades—verdades «míticas»—que rebasan el límite del «buen sentido» humano y escandalizan a quienes sólo a ese «buen sentido» saben atenerse. Quien cree, se arriesga, y lo hace porque, como antes ha dicho Sócrates, «la recompensa es hermosa y es grande la esperanza» para quien de veras sabe creer.

No será otro el sentir de Santo Tomás de Aquino, cuando, ya desde la plena realidad del creer cristiano, escriba en su himno famoso: *praestet fides supplementum—sensuum defectui*. ¿Qué otra cosa sino osadía puede ser ese «suplemento» que presta la fe a la deficiencia de los sentidos y la razón? Muy claramente lo advirtió fray Luis de León, cuando quiso poner en verso castellano el pensamiento de Santo Tomás:

*Y si el sentido queda
pasmado de tan alta y nueva cosa
lo que él no puede, pueda,
ose lo que él no osa
la fe determinada y animosa.*

Ahora la fe no es sólo «refugio en el creer», es también «arrojo de creer». Por lo pronto, arrojo de creer que la existencia terrena del hombre no es mera *Geworfenheit* heideggeriana, puro «arrojamiento». «La existencia humana—ha escrito Xavier Zubiri—no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *relijada* por su raíz»; y en cuanto «relijada» a la realidad fontanal e infinita que la funda, ese «arrojamiento» suyo se hace envío, misión.

(5) Puede verse a tal respecto mi trabajo “La racionalización platónica del ensalmo y la invención de la psicoterapia verbal”, en *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología médica*, X (1958), 133-160.

«No es que la vida *tenga* misión, añade Zubiri, sino que *es* misión». Asintiendo íntima y creyentemente a su condición de ente religado, el hombre descubre la condición *misiva* de su existencia. Y asintiendo luego, ya con fe gratuita y osada, a la verdad misteriosa del mensaje cristiano, su constitutiva «misión» adquiere concreción y figura posibles—¡ay, sólo posibles!—en la historia de la humanidad y del cosmos. La osadía de creer cristianamente con los ojos abiertos—abiertos, por supuesto, al riesgo, mas también a la resignación—configura en el orden de la realidad óntica la metafísica religación del hombre a la Divinidad.

IV. La fe, en suma, es y tiene que ser *a la vez* refugio y osadía. A la vez: tal es el drama del cristiano en su vida terrena. En cuanto osada, mi fe me obliga a proponerme interrogaciones y a soportar el escándalo íntimo y externo de no poder contestarlas satisfactoriamente; en cuanto refugiante, mi fe me compensa de ese escándalo ineludible haciéndome sentir que Dios, un Dios a quien puedo y debo llamar Padre, me otorga la esperanza de una gozosa e interminable posesión plenaria de mí mismo y de todo lo que precariamente llamo ahora «mío». «Creer es ser capaz de soportar dudas», decía el Cardenal Newman. Y antes había escrito Santo Tomás que si el acto de creer conviene, por una parte, con el saber y el entender, también conviene, por otra, con el dudar, el sospechar y el opinar: *eius cognitio [cognitio credentis] non est perfecta per manifestam visionem, in quo [credens] convenit cum dubitante, suspicante et opinante* (*Summa* II-II q. 2 a. 1). Siendo el hombre lo que es, no parece en él posible una fe viva sin el inquietante veteado psicológico de la duda, la sospecha y la opinión; pero esa fe no sería en verdad «viva» si al mismo tiempo no fuese capaz de resistir la inquietud que la duda, la sospecha y la opinión pongan diariamente en ella. En la dinámica de nuestra concreta existencia en el mundo, sentirse cristiano apenas suele ser otra cosa que un estar

convirtiéndose constante o esporádicamente a la fe. Recordemos otra vez a San Juan de la Cruz:

*mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.*

La dolencia del hombre Juan de la Cruz fué diario afán de santidad. Nuestra dolencia, en cambio, se llama olvido, sed y vanidad. Desde el olvido, la sed y la vanidad vamos menesterosamente convirtiéndonos—tal suele ser, como he dicho, nuestra fe—a la esperanza de una presencia y una figura infinitas, definitivas, saciadoras.

Mayo de 1958.

RUEGO AL LECTOR

Encomiéndase a la buena voluntad del lector el cuidado de subsanar las siguientes erratas: en la página 19, línea 30, leerá “tópicamente” donde dice “típicamente”; en la página 21, línea 16, sustituirá “hallamos” por “hallemos”; en la página 27, línea 16, “puede” por “pueda”; en la página 31, línea 11, “padeceseis” por “padeceréis”; en la página 41, línea 18, “esa” por “era”; en la página 50, línea 3, “Hubbe” por “Hubble”; en la página 72, línea 28, “azu.” por “azu.”; en la página 73, línea 31, “psicagogo” por “el psicagogo”; en la línea 32 de la misma página, “cuida” por “cuidaba”; en la página 76, línea 31, “entonces,” por “entonces”; en la página 89, línea 14, “dupé” por “dupe”; la línea 35 de la página 100 debe ser sustituida por esta otra: “ma: o veneración, o pregunta. Con lo cual, la mente de”; en la página 110, línea 1, sustituirá “racionalista” por “nacionalista”; en la línea 31 de la misma página, “siguen” por “sigue”; en la página 117, línea 11, “correlativo” por “correlato”.

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
La empresa de ser hombre	7
I. HOMBRE EN EL TIEMPO	
1. Lo puro y la pureza a la luz de Platón	15
2. El cristiano en el mundo	29
3. La obra de Freud y el cristianismo primitivo	61
4. San Ignacio, Santo moderno	75
5. Europa y la Ciencia	93
II. HOMBRE ENTRE HOMBRES	
1. La acción de la palabra poética	115
2. Las cuerdas de la lira	135
3. Hombres de España	155
José Ortega y Gasset	157
Eugenio D'Ors	173
Gregorio Marañón	179
Américo Castro	183
Xavier Zubiri	189
Dámaso Alonso	203
4. Lengua y ser de la Hispanidad	207
5. Entenderse hablando	223
6. Enfermedad y biografía	229
III. HOMBRE SOLO	
1. Soledad y creencia	265



ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EL DÍA 14 DE JUNIO DE 1958 EN
LOS TALLERES DE "SELECCIONES
GRÁFICAS", AVENIDA DE LAS
ISLAS FILIPINAS, 22.

M A D R I D

EL P. TEILHARD DE CHARDIN Y SU OBRA

Dentro de los dieciocho títulos que integran la colección "Ensayistas de hoy" hay cuatro que forman un grupo aparte, bien definido por la identidad de autor y de tema: los cuatro libros del Padre Teilhard de Chardin que Taurus ha tenido el honor de ofrecer a los lectores de habla hispánica y que seguramente no serán los últimos: *Cartas de viaje*, *El grupo zoológico humano*, *La aparición del hombre* y *La visión del pasado*. En la obra del P. Teilhard de Chardin se pueden distinguir tres planos o niveles distintos: el del técnico de la paleontología, el de la síntesis científica polarizada por una visión del mundo como fenómeno espacio-temporal y el de su pensamiento teológico. Estos tres planos coinciden en la estructuración de una genética de la humanidad como base de una antropogénesis, una ciencia del hombre en todas sus dimensiones. Son, además, el reflejo de su intimidad, de su manera de vivir su cristianismo, un cristianismo abierto y al mismo tiempo estructurado, casi científico. El mismo nos lo dice: "La historia de mi vida interior es la de esta búsqueda (eso fué toda su vida), incidiendo sobre realidades cada vez más universales y perfectas. En el fondo, mi tendencia natural profunda ha permanecido absolutamente inflexible desde que me conozco".

Antes de volcarse en la apasionante lectura de esas obras es recomendable leer la *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, de Claude Tresmontant, que acaba de aparecer en la nueva Colección "Cuadernos Taurus".

16 ms'